

MARÇO/2022 - ANO VI - NÚMERO 1 - ISSN 2527 - 0621

M1

REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL

mythos

MULHERES NO MUNDO ANTIGO
PARTE II

COORDENAÇÃO

PROFA. DRA. LOURDES M. G. CONDE FEITOSA (UNISAGRADO)
PROF. DR. PEDRO PAULO ABREU FUNARI (UNICAMP)

NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL
NEMHAM/CNPQ



ETHOS
editora



Expediente

Reitora

Profa. Dra. Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves

Vice-Reitora

Profa. Dra. Lillian Castelo Branco

Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação (PROPGI)

Prof. Dr. Allison Bezerra Oliveira

Curso de História

Coord. Prof. Dra. Regina Célia Costa Lima

NEMHAM - Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval

Coord. Prof. Doutorando Fabrício N. de Moura

Editor

Fabrício Nascimento de Moura – Professor Assistente de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão

Editora Adjunta

Lennyse Teixeira Bandeira – Profa. Doutoranda do programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC)

Diagramação:

Weksley Santos Machado; Juliana Maria de Souza Xavier e Daniela Lima Evangelista

Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão -UEMASUL

Rua Godofredo Viana, 1300 - Centro. CEP. 65901- 480, Imperatriz - MA

Conselho Editorial Nacional

Adriana Vidotte - UFG

Adriana Maria de Souza Zierer – UEMA

Alair Figueiredo Duarte – UERJ

Alexandre Guida Navarro – UFMA

Álvaro Alfredo Bragança Júnior – UFRJ

Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA

Ana Teresa Marques Gonçalves - UFG

André Leonardo Chevitarese – UFRJ

Armênia Maria de Souza – UFG

Claudia Costa Brochado – UNB

Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR

Deivid Valério Gaia – UFRJ

Dulce Oliveira Amarante dos Santos - UFG

Fábio de Souza Lessa - UFRJ

Fábio Vergara Cerqueira – UFPEL

Gilberto da Silva Francisco - UNIFESP

Glaydson José da Silva – UNIFESP

Henrique Modanez de Sant'Anna - UNB

Josué Berlesi – UFPA

Maria Aparecida de O. Silva – UNIFESP

Maria Regina Cândido – UERJ

Paulo Roberto Gomes Seda – UERJ

Pedro Paulo Abreu Funari – UNICAMP

Renata Cristina de S. Nascimento – UFG

Semíramis Corsi Silva – UFSM

Conselho Editorial Internacional

Clarisse Prêtre - Université Paris Ouest

Gerardo Fabián Rodríguez – Univ. de Mar del Plata

Maria Cecília Colombani – Univ. de Mar del Plata

Rosuel Lima Pereira – Univ. de Guyane – France

Víctor Hugo Mendez Aguirre- Univ. Nacional Autónoma de México

Mythos: revista de história antiga e medieval / Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval. Imperatriz: Uemasul / NEMHAM, ano VI, n. I, v. XIII (Mar. 2022)-

Trimestral.

ISSN 2527- 0621

1. História antiga e medieval – Periódicos. I. Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval.

CDU 94(05)

SUMÁRIO

Lourdes Conde Feitosa e Pedro Paulo Funari

07

Editorial: Mulheres no Mundo Antigo

Aline de Amorim Cordeiro Viana

14

"As Senhoras da Casa": um estudo sobre gênero e alimentação no Egito Antigo

Amanda Reis dos Santos

31

Uma Comunidade Cristã não se faz apenas de preces e boa vontade

Ana Carolina Moreira Barcelos, Fernando Cordeiro dos Santos, Keversson William Silva Moura

52

Macabéas, Glórias e Cerseis do Egito Antigo: representações sociais femininas e igualdades em discussão

Dandara Bonfim Leopoldo

74

Templo de Dendera: o sagrado feminino e o cuidado com a vida no Egito antigo

Daniel Ferreira Dias

95

A Representação do Feminino em Agostinho de Hipona

Gabriela Isbaes

116

As "Recatadas" e Intelectuais Mulheres Romanas nos Afrescos de Pompeia

Gabriel Paredes Teixeira

139

Velhas, Poderosas e Assustadoras: as *Anus Veneficae* como Fonte de Medo na Literatura Latina

Isabela Pissinatti

155

Agripina Menor em Suetônio: o olhar masculino sobre o protagonismo feminino

Jaqueline Souza Veloso

173

A Velificatio como um Paradigma de Construção de Gênero em moedas romanas dedicadas a Imperatrizes

Jéssica Honório de Oliveira Silva

192

Atuações Femininas no Principado de Nero: um estudo de caso

Jéssica Kotrik Reis Franco

211

“Cleópatra VII: Rainha dos Reis”: a Monarquia Helenística na última Faraó do Egito (69-30 AEC)

Lennyse Teixeira Bandeira

231

Mulheres e Magia: os Rituais de Consulta aos Mortos na Grécia Antiga

Lívia Maria Albuquerque Couto

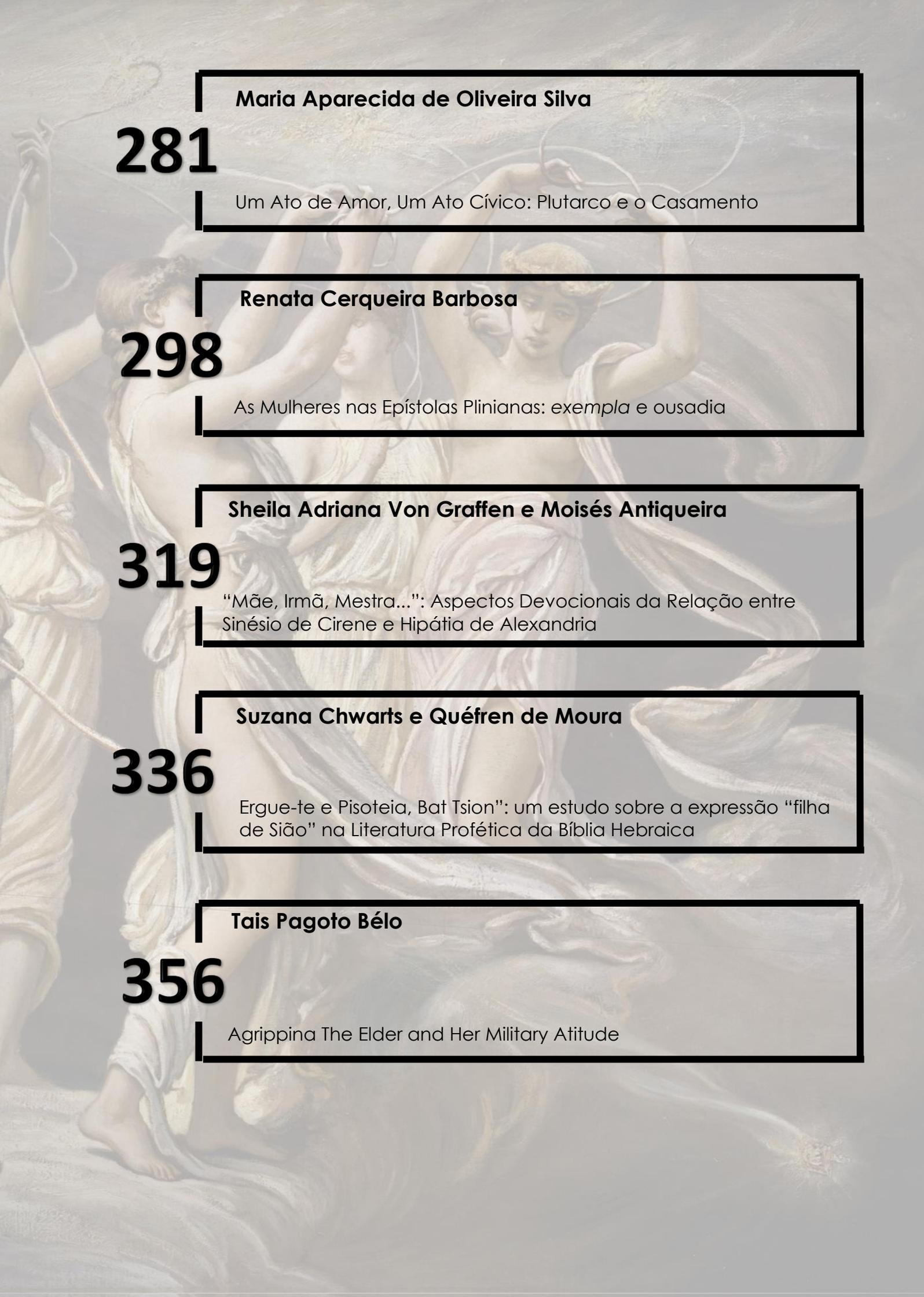
245

Reflexões acerca do corpo na Idade Média Castelhana: uma breve análise do poema de Mio Cid

Luiza Batú Rubin e Semíramis Corsi Silva

259

A Paixão de Perpétua e Felicidade: corpo, gênero e a escrita de uma mulher cristã do século III EC



Maria Aparecida de Oliveira Silva

281

Um Ato de Amor, Um Ato Cívico: Plutarco e o Casamento

Renata Cerqueira Barbosa

298

As Mulheres nas Epístolas Plinianas: *exempla* e ousadia

Sheila Adriana Von Graffen e Moisés Antiqueira

319

“Mãe, Irmã, Mestra...”: Aspectos Devocionais da Relação entre Sinésio de Cirene e Hipátia de Alexandria

Suzana Chwartz e Quéfren de Moura

336

Ergue-te e Pisoteia, Bat Tsion”: um estudo sobre a expressão “filha de Sião” na Literatura Profética da Bíblia Hebraica

Tais Pagoto Bélo

356

Agrippina The Elder and Her Military Attitude

Editorial

MULHERES NO MUNDO ANTIGO

Lourdes Conde Feitosa
Pedro Paulo Funari

Editorial recebido em 08 de abril de 2022
Editorial aceito em 08 de abril de 2022

No início de 2021, a Revista Mythos lançou o dossiê **Mulheres no Mundo Antigo**. Pesquisadoras dos variados rincões do Brasil e da América Latina aderiram à chamada e a coleção de artigos planejada para um número se transformou em duas, uma publicada em meados daquele ano e esta agora, em 2022. Bons frutos do trabalho acadêmico em curso, desde meados dos anos de 1990.

Nesta trajetória, as contribuições das epistemologias feministas e de gênero, formuladas tanto no Brasil como no estrangeiro, têm sido cruciais na redefinição das abordagens teórico/metodológicas das pesquisas sobre as mulheres, na grande maioria realizadas por elas, cada vez mais presentes nos espaços acadêmicos (Rawson, 1995; Dias, 2019). Com o avanço das investigações no decorrer destes anos, cada vez mais compreendemos as possibilidades inúmeras dos significados de ser mulher, identificadas nas múltiplas identidades constituídas no cotidiano de cada tempo histórico (Wyke, 1998; Candido, 2012). Avançamos em relação à noção de categorias fixas, universais e apenas biologizantes de feminino e masculino, definidas por uma essência, indelével, a-histórica e atemporal. Por meio dos debates, identificamos o espaço social como um campo plural, dinâmico, de conflitos e parcerias,

composto não pela mulher, mas por mulheres, diferentes em suas singularidades étnicas e regionais; em suas trajetórias culturais e vivências sexuais; marcadas pelo acesso à liberdade jurídica, à educação e aos bens materiais, ou pela falta ou limitações deles.

São esses protagonismos femininos diversos, investigados em uma gama variada de fontes e por meio dos métodos criteriosos da pesquisa histórica, que os leitores encontrarão nos artigos ora publicados. O cuidado com a construção do conhecimento acadêmico é sempre importante, mas o é ainda mais neste momento de ataque sistemático à ciência e ao saber histórico, com a disseminação de ideias negacionistas e distorcidas do passado, apregoadas como imparciais e neutras, com o propósito de ocultar sistemas de opressão, domínio e exclusão das mais variadas ordens, do passado e do presente (Pinsky, Pinsky, 2021).

Atentos a estas questões, convidamos a todas e todos a conhecerem mais a respeito dos documentos e das questões que nos aproximam das mulheres do Mundo Antigo, neste número, em especial, daquelas dos universos egípcio e romano, no período que se estende até a Antiguidade tardia, já sob a influxo do cristianismo. Um breve resumo dos artigos dos temas discutidos, apresentado a seguir, permite avaliar a variedade de fontes, abordagens e objetos de estudo.

No artigo **Macabéas, glórias e cerseis do Egito Antigo: representações sociais femininas e igualdades em discussão**, os autores Ana Carolina Moreira Barcelos, Fernando Cordeiro dos Santos, Keversson William Silva Moura e Rodrigo Henrique da Silva traçam um panorama dos aspectos gerais da condição feminina no Antigo Egito e uma suposta igualdade de gênero por meio de representações sociais femininas e de representações artísticas de Hatshepsut, a mulher-faraó.

Jéssica Kotrik Reis Franco, em **“Cleópatra VII: Rainha Dos Reis”: A Monarquia Helenística na última Faraó do Egito (69-30 aec)** investigou a

Monarquia Helenística no reinado de Cleópatra VII e a incorporação tanto de elementos simbólicos e culturais das monarquias do Oriente Próximo, como da tradição assíria-babilônica de titulação real, que deu a Cleópatra o epíteto de Rainha dos Reis.

Em **Templo de Dendera: o sagrado feminino e o cuidado com a vida no Egito antigo**, Dandara Bonfim Leopoldo reflete sobre a mulher na História com uma abordagem relacional do mundo a partir do Templo de Dendera, do Antigo Egito, por meio de suas iconografias e musicalidade. Ao longo do tempo, no choque entre culturas, a sociedade egípcia foi distorcida e colocada em laboratório pelo conhecimento ocidental sobre o oriente. Neste artigo, busca-se compreender a sua ontologia.

No artigo **“As senhoras da casa”: um estudo sobre gênero e alimentação no Egito Antigo**, Aline de Amorim Cordeiro Viana apresenta uma análise de como os conhecimentos sobre gênero se interseccionam aos estudos sobre alimentação no Egito Antigo e como a reduzida análise de fontes causaram confusões acerca da temática da alimentação, limitando-a ao universo feminino.

Lennyse Teixeira Bandeira, em **Mulheres e magia: os rituais de consulta aos mortos na Grécia Antiga**, analisa as formas de organização e procedimentos ritualísticos de contato com as potências sobrenaturais e as relações com o feminino na Grécia Antiga.

Isabela Pissinatti, no texto **Agripina Menor em Suetônio: o olhar masculino sobre o protagonismo feminino**, reflete a respeito da representação de Agripina Menor na obra *As Vidas dos Doze Césares*, de Suetônio, com a intenção de dialogar com as fontes antigas por meio de uma discussão de gênero.

Em **As mulheres nas epístolas plinianas: exempla e ousadia**, Renata Cerqueira Barbosa faz uma leitura a contrapelo da Epístolas de Plínio, o jovem, e identifica a sua ambivalência ao tratar de uma antiga matrona

romana, negociadora ousada que patrocinava grupos de pantomimas e adorava jogos, também um negócio como fonte de renda e de educação de seu sobrinho.

As moedas romanas das imperatrizes Sabina, Faustina I e Faustina II são analisadas por Jaqueline Souza Veloso no texto **A *velificatio* como um paradigma de construção de gênero em moedas romanas dedicadas a imperatrizes**. A autora considera a hipótese de que nelas há um direcionamento iconográfico voltado para uma divisão de gêneros ao ter como base a representação da *velificatio*.

Um ato de amor, um ato cívico: Plutarco e o casamento, de Maria Aparecida de Oliveira Silva, é dedicado a uma análise dos preceitos e reflexões de Plutarco sobre a educação das crianças, a procriação, a maternidade e a relação entre os irmãos e os cônjuges, apresentadas em diversos tratados do autor.

Jéssica Honório de Oliveira Silva, em **Atuações femininas no Principado de Nero: um estudo de caso**, estuda as atuações femininas no Império Romano a partir da acusação de conspiração feita por Júnia Silana e Domícia contra Agripina, mãe do imperador, em um episódio do Principado de Nero encontrado nos Anais de Tácito.

Em **Velhas, poderosas e assustadoras: as *Anus Veneficae* como fonte de medo na literatura latina**, Gabriel Paredes Teixeira analisa passagens da literatura ficcional latina dos séculos I a.C. e II d.C. nas quais as *anus ueneficae*, velhas com poderes sobrenaturais, são representadas como responsáveis pelo medo provocado a outras personagens.

Em **Agrippina the elder and her military attitude**, Taís Pagoto Bélo apresenta a figura de Agripina, a Anciã, e tece uma crítica ao androcentrismo daquela época diante de suas atitudes. A autora confronta a representação feita da Anciã em fontes literárias e a sua importância naquele momento identificada por meio de moedas.

Gabriela Isbaes, em **As “recatadas” e intelectuais mulheres romanas nos afrescos de Pompeia**, apresenta uma discussão da educação das mulheres romanas e a sua participação na sociedade por meio da análise de pinturas do sítio arqueológico de Pompeia, fundamentada em estudos feministas e de gênero.

Luiza Batú Rubin e Semíramis Corsi Silva, em **A paixão de Perpétua e Felicidade: corpo, gênero e a escrita de uma mulher cristã do século III e.c.**, tratam da narrativa de martírio dos cristãos convertidos Víbia Perpétua, Felicidade, Revocato, Saturnino e Secúndulo deixada em texto do início do século III EC, escrito por Perpétua, Saturo e outro autor anônimo. A partir deste registro, analisam aspectos do corpo e dos papéis de gênero atribuídos às matronas romanas e às mulheres cristãs.

No artigo **A representação do feminino em Agostinho de Hipona**, Daniel Ferreira Dias reflete como o discurso de Agostinho de Hipona instituiu um controle sobre o corpo feminino ao considerar o debate teológico travado com outras vertentes do cristianismo antigo.

Amanda Reis dos Santos, em **Uma comunidade cristã não se faz apenas de preces e boa vontade**, examina as possibilidades de administração patrimonial de ricas matronas, virgens e viúvas entre os séculos IV e V, lançando mão da *História Cruzada* como aporte metodológico para fazê-lo.

Suzana Chwartz e Quéfren de Moura, no artigo **Ergue-te e pisoteia, bat tsion”: um estudo sobre a expressão “filha de Sião” na literatura profética da Bíblia Hebraica**, analisam a expressão “filha de Sião” (*bat tsion*) no discurso dos profetas na Bíblia Hebraica, usada ora em oráculos de destruição e representação do juízo divino, ora em profecias de restauração e reafirmação do amor divino.

No artigo **“Mãe, irmã, mestra...”**: aspectos devocionais da relação entre Sinésio de Cirene e Hipátia de Alexandria, Sheila Adriana Von Graffen e Moisés Antiquera dedicam-se à relação devocional estabelecida entre Hipátia de Alexandria e Sinésio de Cirene, a partir de três cartas escritas em 413 d.C. pelo discípulo Sinésio à sua mestra e filósofa Hipátia.

Por fim, no artigo de temática livre **Reflexões acerca do corpo na Idade Média castelhana: uma breve análise do poema de Mio Cid**, Livia Maria Albuquerque Couto dedica-se ao estudo dos corpos de homens e mulheres do medievo castelhano apresentados no *Poema de Mio Cid* a fim de analisar como os preceitos da Igreja Cristã afetaram suas representações.

Ao final da leitura, sai-se com a constatação do quanto o estudo da temática feminina e das relações de gênero se desenvolveu, nas últimas décadas. Espalhou-se, também, a reflexão crítica e bem fundamentada à diversas regiões. Com a sua publicação, buscamos não só contribuir para o convívio e o respeito à diversidade, como para a inspiração de outras tantas e tantos jovens nessa senda: a liberdade das mulheres indica a liberdade de toda a sociedade (Rosa Luxemburgo em Gindin 2018).

Desejamos uma boa leitura!

Organizadores deste Dossiê.

Referências:

CANDIDO, Maria R. (Org.) **Mulheres na Antiguidade**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012.

DIAS, Maria O. L. S. Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. In: HOLLANDA, Heloísa B. (Org). **Pensamento feminista brasileiro**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

GINDIN, Matthew. Rosa Luxemburg: the fearless radical who stood up to fascism everywhere. <https://thewisdomdaily.com/rosa-luxemburg-the-fearless-radical-who-stood-up-to-fascism-anywhere/>, 2018. Acesso em 08 abril 2022.

HAWLEY, Richard; LEVICK, Barbara. **Women in Antiquity**. London/New York: Routledge, 1995.

PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla B. (Orgs). **Novos combates pela história**. Desafios e ensino. São Paulo: Contexto, 2021.

RABINOWITZ, Nancy, S; RICHLIN, Amy (Ed). **Feminist theory and the classics**. London/New York: Routledge, 1993.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana M; GROSSI, Miriam P. (Orgs.) **Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

“AS SENHORAS DA CASA”: UM ESTUDO SOBRE GÊNERO E ALIMENTAÇÃO NO EGITO ANTIGO

"THE LADIES OF THE HOUSE": A STUDY ON GENDER AND FOOD IN ANCIENT EGYPT

Aline de Amorim Cordeiro Viana¹

Artigo recebido em 18 de abril de 2021
Artigo aceito em 23 de junho de 2021

Resumo: Este artigo pretende apresentar um breve histórico sobre as relações de gênero e alimentação no Egito Antigo, visto que os estudos sobre as práticas alimentares não tratam o gênero como tema central e, em contrapartida, ao analisar os estudos de gênero, a questão alimentar está ligada ao papel da mulher como produtora desses alimentos na esfera doméstica.

Palavra-chave: Egito Antigo. Mulheres. Alimentação. Historiografia.

Abstract: This article aims to present a brief history on gender relations and food in Ancient Egypt, as studies on dietary practices do not address gender as the central theme and, on the other hand, when analyzing gender studies, food issue is linked to the role of women as producers of these foods in the domestic sphere.

Keyword: Ancient Egypt. Women. Food. Historiography.

1- Considerações iniciais

De acordo com Silva (2014) os estudos a respeito da alimentação no Antigo Egito, tradicionalmente, desvinculam as relações de gênero e o papel das mulheres dessas práticas. Tais pesquisas dão preferência aos estudos da religião e funerários (TALLET, 2002). Em contrapartida, quando se observa os estudos de gênero, é perceptível a presença da questão

¹ Graduada em Gastronomia; Pós-graduanda (*Lato Sensu*) em História Social e Contemporânea - FUNIP. pesquisaalineamorim@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4376-5516>

alimentar vinculada ao papel das mulheres, a produção de alimentos e ao âmbito doméstico. Silva (2014) explica que na historiografia, essa aparente contradição, encontra-se enraizada na maneira como os estudos de gênero chegaram à Egíptologia e como parte dos egíptólogos ainda entende gênero como algo diretamente ligado à mulher.

Com o intuito de compreender a intersecção entre feminino e alimentação busquei, primeiramente, investigar qual papel era exercido pelas mulheres e quais postos ocupavam na sociedade egípcia, no intuito de “descobrir” se a emancipação das mulheres egípcias, tão questionada por diversos estudiosos, era real ou tratava-se de uma utopia. Tomando como base Wiedemann (2007) as mulheres, teoricamente, tinham os mesmos direitos que os homens, se compararmos com outras civilizações, e não eram vistas somente como reprodutoras da espécie ou meras cuidadoras do lar, permitindo-lhes exercer um certo grau de liberdade e influência, porém suas principais preocupações, ainda, eram o casamento, a casa e os filhos. Aos homens, era destinado o espaço público como importantes representantes desse serviço, projetando-se sob a lógica de possuírem um lugar na sociedade superior ao da mulher (WIEDEMANN, 2007, p.97).

Apesar dessas representações, para Silva (2012) as categorias masculino e feminino não são vistas como opostas, mas sim como forças complementares. Essa fusão pode ser compreendida através do mito da criação em Hermópolis, representada por um conjunto de oito deuses, chamados de a Ogdóade² Fleming; Lothian (1997) explicam que de

² Ogdóade era na mitologia egípcia um agrupamento de oito divindades. Considerado um termo com origem grega, na língua egípcia dizia-se *Hemenu*. A Ogdóade de Hermópolis tornou-se a ogdóade mais importante do Antigo Egito. Esta ogdóade reunia quatro divindades masculinas e quatro divindades femininas. O nome das deusas era apenas a versão feminina do nome do deus. *Nun* significa água, *Huh*, o espaço infinito, *Kuk*, trevas e *Ámon*, o oculto ou o ar. A partir destes quatro elementos primordiais tudo

acordo com o mito, os oito deuses e deusas eram originalmente divididos em dois grupos, um masculino e um feminino; estes dois grupos, eventualmente, acabaram por se misturar, o que causou a grande elevação que resultou no monte piramidal. De dentro do monte nasceu o Sol que se levantou aos céus dando luz ao mundo. A cosmogonia de Hermópolis, enfatiza a importância dos elementos em pares, dos quatro casais primordiais que garantiram o equilíbrio e a manutenção das coisas criadas. Os estudos acerca das relações de gênero no Egito antigo encontram-se envoltos em uma série de polêmicas, enquanto autoras como Lesko (1987) atribuem um papel de destaque para as egípcias, outras como Robins (1996) enxergam, as mesmas, em um posição secundária. A ideia de uma hierarquia entre os gêneros não deve ser lida do mesmo modo que as feministas ocidentais conceberam a relação entre homens e mulheres, tomado como universal. Sousa (2008) explica que um dos argumentos utilizados, entre os estudiosos que defendem o privilégio feminino, no Antigo Egito, encontra-se no pensamento religioso e na análise dos mitos - como o citado anteriormente - muito usado pelos antigos egípcios como uma forma coerente de explicar a totalidade do mundo e sua realidade. Diante dessa perspectiva, às mulheres, cabiam as funções de gerar, curar e manter o equilíbrio; e aos homens as funções de julgar, guerrear e conduzir, encarando, masculino e feminino, como complementares e seu contraste, como exemplo do que é dinâmico (SOUZA, 2003 *apud* SOUSA, 2008, p.1).

Referindo-se à questão alimentar, assim como os estudos sobre a vida cotidiana, encontra-se em pleno desenvolvimento por se tratar de um tema relativamente novo na egiptologia tradicional (Gama-Rolland,

originou-se. Disponível em: <http://www.egyptianmyths.net/ogdoad.htm> Acesso em 21 Mar 2021.

2019). Durante anos de estudo sobre alimentação do Egito Antigo, deu-se ênfase a documentação funerária, provocando como explica Silva (2012), pequenas interpretações errôneas acerca da sociedade egípcia. Ainda de acordo com a autora, apesar de grande parte da pesquisa na egiptologia se dar pela documentação funerária, preservada em condições climáticas favoráveis, a ideia de que os egípcios são uma sociedade ligada à morte é considerada equivocada. Em seu estudo sobre a iconografia dos banquetes funerários em tumbas tebanas, Brancaglione (1999 *apud* Silva, 2014) observa que as cenas das tumbas foram tomadas como meras atividades cotidianas, negligenciando, por anos, aspectos simbólicos ligados ao morto e à cerimônia. Segundo Silva (2014) a historiografia limita-se a reconhecer que a presença das imagens dos alimentos já era garantia da alimentação, identificando aspectos simbólicos desses alimentos, como símbolos de fertilidade, mas os trabalhos ainda têm em grande medida um tom excessivamente descritivo. A autora observa que nas cenas das estelas funerárias as oferendas são depositadas diante dos deuses e do morto, mas nenhuma delas apresenta o alimento, de fato, sendo consumido.

A grande pluralidade das fontes para os estudos da alimentação e das práticas alimentares é um complicador, sobretudo porque o presente estudo, até então, não pôde se ocupar de todas as fontes disponíveis e existentes. Diante da breve introdução apresentada, o presente artigo tem como finalidade avaliar de que forma os conhecimentos sobre gênero se interseccionam aos estudos sobre alimentação, ou seja, como o artifício utilizado, principalmente pela civilização ocidental contemporânea utilizando-se das construções sociais sobre o trabalho doméstico e o feminino agregado aos estudos de gênero no Egito Antigo, com reduzida análise das fontes, causaram confusões acerca da temática alimentação limitando-a ao universo

feminino. Com o intuito de analisar a normatividade da relação mulheres-espço doméstico e, mais ainda, como a cozinha-domesticidade-mulheres se constituiu, servindo como um paradigma quase universal como define Silva (2014), foi preciso situar-se devidamente em sua especificidade histórica e, sobretudo, metodológica, de modo que, buscou-se referências em artigos, livros e demais materiais que versam sobre o tema.

2- A mulher na sociedade egípcia: a utopia da emancipação

Acredita-se que no início da história egípcia, a posição das mulheres na sociedade era igual a dos homens. Segundo Jayawardena (2016), as deusas femininas desempenharam um papel vital na religião egípcia antiga, papéis estes, que podem ser identificados como sendo de igual importância ao dos deuses masculinos. Deusas como *Mut*, *Ísis* e *Hathor* governaram e controlaram muitas áreas da atividade humana, de modo que muitos estudiosos acreditam que o alto *status* dessas deusas é indicativo das mulheres na sociedade faraônica terem ocupado altas posições. Caria (2013) explica que a importância da posição social das mulheres pode ser interpretada no título dado a elas no período do reino Médio: "Senhora da casa" (*nebet-per*). Toivari-Viitala (2001), que estudou as mulheres da vila de Deir el-Medina, chama a atenção que o termo refere-se às mulheres casadas, como um *status* na casa (TOIVARI-VIITALA, 2001, p.15-16).

De acordo com Baines; Malik (2008) no antigo Egito a esposa é quem cuida de todos ao seu redor, incluindo seus filhos e os seus servos. Havia vários trabalhos disponíveis para a mulher, especialmente se ela fosse de uma família rica. Existem inúmeros registros de mulheres fazendo serviços domésticos, como tecelagem e preparação de cerveja e pão. As mulheres, na ausência de seus maridos, eram as chefes e tomavam conta também das tarefas deles; também possuíam os mesmos direitos

dos homens em tribunais e estavam sujeitas às mesmas condenações aplicadas a eles (BAINES; MALIK, 2008, p.204).

Para Sousa (2008) os estudos voltados para a história das mulheres no Egito Antigo, cujas raízes encontram-se no movimento feminista do século XX, apresentam muitas vezes posicionamentos extremistas. Smith (2003) propõe que o desenvolvimento da história científica, para além da dicotomia privado/feminino X público/masculino, está intimamente ligado à definições evolutivas de masculinidade e feminilidade. Balthazar (2011) ao investigar sobre a existência de igualdade de gênero no Egito Antigo, demonstra que, ao se pensar a história das mulheres egípcias, acaba-se tendo que se recorrer a fontes representacionais, tanto iconográficas como as de cunho literário, mas que sempre irão evidenciar a visão dos homens egípcios sobre as mulheres. Deste modo, de acordo com Silva(2012) que em sua pesquisa analisou os trabalhos de Rowlandson (1998), que ao reunir fontes sobre mulheres no período greco-romano, elenca os mesmos assuntos tratados pelo período faraônico, vistos nos trabalhos de Wattersom (1991), Robins (1993), Capel e Markoe (1997): casamento, cuidados com a casa, família, fertilidade, a participação ou exclusão da esfera pública de atividades. Segundo a percepção da autora, os temas estudados são exaustivamente repetidos entre os autores, esforçando-se em mostrar que as mulheres egípcias não eram mulheres comuns e se diferenciavam de outras civilizações, cristalizando essas categorias de análise em torno de um viés ainda dicotômico, feminista (SILVA, 2012, p.66).

3- “As Senhoras da casa”: espaço doméstico e gênero no Egito Antigo

A sociedade egípcia parece ter sido baseada no lar conjugal (SILVA, 2012). Em seu estudo sobre os templos e as casas no Egito Antigo, Câmara (2014) descreve que as moradas dos egípcios revelam o cotidiano de seus habitantes e alguns aspectos da sociedade egípcia.

De acordo com o estudo arquitetônico do espaço doméstico, informações a respeito do número provável de pessoas que habitavam as casas, do *status* social da família que ali morava e como os cômodos estavam dispostos naquele espaço, tornou-se possível o entendimento de como os outros espaços interagiam dentro do espaço doméstico à medida que vai-se descobrindo que no ambiente doméstico há também espaços para o culto de divindades, estátuas e imagens de deuses na decoração.

A pesquisadora egíptóloga Silva (2017) que em seu projeto de pesquisa “*Putting People in their place*” – *Gender, Domestic Space and Privacy in New Kingdom Egypt*, o qual trata-se de um estudo sobre a construção e percepção do espaço doméstico e noções de privacidade nas vilas de Deir el-Medina³ e Amarna⁴ durante o Reino Novo, explica que tanto Deir el-Medina quanto Amarna foram construídas pelo governo egípcio numa área afastada do rio Nilo e que, por isso, cuidava também do abastecimento dos seus moradores: água, comida, roupas e materiais de trabalho. Ainda de acordo com a pesquisadora, compreender a vida cotidiana nessas vilas é fundamental para romper com visões simplórias e hierárquicas dos papéis de homens e mulheres que nelas viveram (SILVA, 2017, p.54).

³Deir Almedina (em árabe: دير المدينة; romaniz.: Deir el-Medina) é uma vila do Antigo Egito que serviu de residência de artesãos que trabalharam em tumbas do Vale dos Reis entre a XVIII e XX dinastias do Reino Novo (1550–1069 a.C.). OAKES, L.; GAHLIN, L. *Ancient Egypt*. Londres: Anness Publishing, 2006.

⁴Amarna é o nome árabe para uma região localizada na margem leste do rio Nilo, famosa por ser o local onde a cidade egípcia de *Akhetaton* foi construída em meados do século XIV a.C. A área está localizada na margem leste do rio Nilo na província egípcia moderna de Minya, cerca de 58 km (36 milhas) ao sul da cidade de al-Minya, 312 km (194 milhas) ao sul da capital egípcia Cairo e 402 km (250 milhas) ao norte de Luxor. Disponível em: <<https://www.portalsaofrancisco.com.br/historia-geral/amarna#:~:text=Amarna%20%C3%A9%20o%20nome%20%C3%A1rabe,meados%20do%20s%C3%A9culo%20XIV%20a.C.>> Acesso em 10 Abr. 2021.

Silva (2012) ao analisar alguns estudos, observa que através do modo pelo qual as mulheres são descritas e as atitudes referentes ao seu papel na casa parecem, às vezes, contraditórios. De acordo com Wiedemann (2007) a família era uma célula extremamente unida no Egito Antigo, e a ideal era composta por marido, esposa e filhos. O marido era quem comandava o lar, porém a esposa dispunha de um grande grau de liberdade pessoal e financeira, e os filhos ficavam sob o controle de ambos. Watterson (1991, apud Wiedemann, 2007) afirma que a felicidade da família dependia quase exclusivamente da postura da mulher/da mãe. Apesar de possuírem um certo status social, as mulheres não competiam com os homens na sociedade, mas em seu lar, em seu próprio domínio, a mulher comandava, e sua obrigação era criar seus filhos e gerir o lar o mais eficientemente possível.

Os textos contidos nas *Máximas de Ptaotepe*⁵, *Amenemope*⁶ e *Ani*⁷, por exemplo, em síntese, fortalecem a visão da mulher como companheira do homem, geradora de vida e principalmente como mãe protetora, responsável pelo crescimento saudável de seus filhos, sem

⁵As *Máximas de Ptaotepe* ou *Instruções de Ptaotepe* é uma obra literária do Antigo Egito atribuída a Ptaotepe, um vizir sob o rei Tanquerés da V dinastia (cerca de 2414-2375 a.C.). É uma coleção de máximas e conselhos no gênero *sebayt* (instrução) sobre as relações humanas, que são dirigidas ao seu filho. O trabalho sobrevive atualmente em cópias de papiro, incluindo o Papiro Prisse que data do Império Médio e está em exposição na Biblioteca Nacional em Paris. Há diferenças consideráveis entre a versão do papiro fonte e os dois textos no Museu Britânico (LICHTHEIM, M. *Ancient Egyptian Literature: the new kingdom*, Vol.II, Berkeley: University of California Press, 1976, p.61).

⁶ Também chamado de *Instruções de Amenemopet* ou *Sabedoria de Amenemopet*, é uma obra literária composta no Antigo Egito, muito provavelmente durante o Período Raméssida (aproximadamente 1300–1075 a.C.); contém trinta capítulos de conselhos para uma vida bem sucedida, ostensivamente escrito pelo escriba Amenemope, filho de Kanakht, como um legado para seu filho. Um produto característico da "Era da Piedade Pessoal" do Império Novo, o trabalho reflete sobre as qualidades, atitudes e comportamentos internos necessários para uma vida feliz diante de circunstâncias sociais e econômicas cada vez mais difíceis (LICHTHEIM, op. cit. p. 146-149).

⁷ O texto do Papiro de Ani faz parte do gênero literário usualmente denominado de "Instruções de Sabedoria" e foram compostas no Novo Reino, muito possivelmente no decorrer da XVIII Dinastia. O texto refere-se, muitas vezes, a relações entre homens e mulheres (LICHTHEIM, op. cit. p.135).

esquecer, nesse gênero literário, a descrição do lado malicioso e maldoso da figura feminina (no caso das mulheres de fora da família), embora na base permaneça enaltecida a sua posição na casa, onde deve ter o comando e o respeito de todos os familiares, como pode ser observado nesse trecho da quarta *Instrução de Ani*:

Não controle sua mulher na sua casa, quando você sabe que ela é eficiente: Nunca diga para ela: "Onde está isto? Pegue-o!" Quando ela o tinha colocado no lugar certo. Deixe seus olhos observar em silêncio, então você reconhece sua habilidade; é alegria quando sua mão está com ela[...] (*Instruções de Ani* apud LICHTHEIM, 1976, p.145).

Nas *Instruções de Ani*, a mulher aparece no espaço do seu microcosmo – a casa – evidenciando as construções sociais de modelos de figura feminina, os quais definem comportamentos e atitudes em relação às mulheres. Conforme a síntese de Wiedemann (2007) em relação às *Instruções de Ani*, os textos sapienciais além de revelarem que a mulher estava a serviço do lar, sugerem na mesma passagem, que o marido tinha o direito de se zangar se sua esposa não fosse eficiente, ou seja, ela pode ter sido chamada de “dona de casa”, mas provavelmente seu marido é quem tinha a última palavra. Em contrapartida, conforme Gralha (2012) que tomou como base os estudos sobre estelas votivas e funerárias, de um modo geral, identificou que o homem encontrava-se em uma posição de destaque em relação às mulheres, exceto em relação a descendência da família, dada sempre pela mãe, o que denota uma outra forma de poder pendendo para mulher, assim no Egito Antigo era chamados, por exemplo, “*fulano, filho da senhora da casa, fulana*”(GRALHA, 2012, p.190-191).

Apesar de não ser o objetivo central desse escopo mergulhar sobre tais percepções, entende-se a importância em analisá-las, para então, identificar de que maneira, sob análise das fontes que foram distorcidas pelo modo como o trabalho no ambiente doméstico e mulheres estão intimamente conectados aos temas de alimentação, através de uma

visão ocidental dos construtos sociais. De tal maneira, Silva (2012) explica que “É preciso assumir aqui que as construções a respeito das mulheres (egípcias) determinaram a elaboração historiográfica (da egiptologia) do binômio gênero-alimentação” (SILVA, 2012, p.77).

Sintetizando, é preciso desmistificar as construções em torno do feminino e do papel das mulheres em relação à temática alimentação, que repetidamente naturaliza tais atribuições ao universo feminino.

4- As mulheres e a cozinha: notas sobre alimentação no Egito Antigo

A alimentação na esfera doméstica é um tema que se relaciona intimamente com a vida das mulheres (VIANA, 2021, p.43). Para Ferreira; Wayne (2018) a cozinha sempre foi vista como um espaço feminino, condicionando, historicamente, as tarefas domésticas às mulheres e dominar a culinária era uma delas. Benedict (2013) explica que: “a resposta condicionada é tão automática quanto à organicamente determinada, e as respostas culturalmente condicionadas constituem a maior parte da nossa enorme bagagem de comportamento automático” (BENEDICT, 2013, p.22).

Para Hirata; Kergoat (2007) a divisão sexual do trabalho é composta por princípios sociais e hierárquicos, válidos para todas as sociedades conhecidas, no tempo e no espaço. O que legitima a aplicação desses princípios no corpo social é a ideologia naturalista, que segundo Kergoat (2010) “relega o gênero ao sexo biológico e reduz as práticas sociais aos ‘papéis sociais’ sexuados, que remetem ao destino natural da espécie” (KERGOAT, 2010 *apud* VIANA, 2021, p.47).

Os estudos referentes a historiografia sobre a alimentação, pode-se dizer, que desde a Antiguidade, vêm utilizando o tema como objeto de atenção e conhecimento conforme Meneses; Carneiro (1997). A pesquisa dos autores deixa claro que os estudo sobre a alimentação são

plurais e perpassam “a necessidade inescapável de ingerir alimento para manter a vida”, de modo que o alimento pode estar inserido em diferentes enfoques, que podem se imbricar entre si, e vão além do biológico, nutricional, assim:

O *alimento* pode ser focado enquanto plantas econômicas ou animais domésticos, como mercadorias ou nutrientes, como vetores de ação social ou política, como elementos simbólicos ou ideológicos e suportes de práticas culturais (MENESES; CARNEIRO, 1997, p.11).

Como mencionado anteriormente, os estudos sobre a alimentação no Egito são escassos e se limitam a descrições minuciosas dos tipos de alimento, dos seus simbolismos e de sua participação nos ritos religiosos. Ao trabalhar com a cozinha egípcia, Pierre Tallet em seu livro *História da cozinha faraônica - a alimentação no Egito Antigo*, de 2005, abarca um panorama social daquela civilização, as relações hierárquicas, as motivações religiosas, a saúde e o dia-a-dia. De acordo com o autor, a desigualdade social é compreendida por meio da cozinha e da alimentação no Egito Antigo. Através da alimentação, e de estudos a respeito, é possível identificar práticas culturais, sociais e relações de poder. Gralha (2011) explica que *status*, poder e prestígio podem ser demonstrados pelos banquetes e a qualidade dos alimentos e bebidas, assim como práticas ‘mágico-religiosas’ também podem ser analisadas pelas oferendas votivas e funerárias e interdições alimentares. Gama-Rolland (2019), em seu artigo que trata da questão do vegetarianismo no Egito Antigo, traz a carne bovina como um bom exemplo da diferença entre a alimentação da elite e dos grupos populares, onde sua representação pode ser encontrada em praticamente todas as paredes de mastabas⁸, a qual deveria figurar raramente no cardápio das

⁸ Uma mastaba (/'ma:sta:ba:/, or /ma:'sta:ba:/) ou "pr-djt" ("casa para a eternidade" ou "casa eterna") é uma forma de túmulo egípcio antigo, em que eram sepultados faraós e nobres importantes do Egito antigo. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Mastaba> Acesso em 16 Abr. 2021.

populações mais pobres ou mesmo no dos camponeses, que compunham juntos 90% da população egípcia (GAMA-ROLLAND, 2019, p.78).

Por ser considerada uma terra fértil, o Egito era capaz de alimentar sua população, entretanto, de tempos em tempos, devido a seca do Nilo, a comida atingia suprimentos críticos, e ocasionalmente, havia fome (HERODOTO, 1965 *apud* WATERSON, 1991, p.128). Conforme Wiedemann (2007) mesmo nos tempos de fartura, entretanto, os camponeses do Antigo Egito provavelmente viviam numa dieta comedida, e a esposa camponesa, responsável pela alimentação de sua família, muitas vezes chegava aos seus limites, de modo que um homem, como o trabalhador braçal da família, teria o melhor alimento e em maior quantidade, e a mulher daria preferência à alimentação dos filhos do que à sua própria. As donas de casa tinham como tarefa diária assar o pão, sendo também as responsáveis por suprir sua casa com cerveja, a bebida nacional no antigo Egito, consumida pelos ricos e pobres, homens e mulheres, em grandes quantidades (WIDEMANN, 2007, p.157-159).

Ainda em relação ao preparo dos alimentos, Toivari-Viitala (2001 *apud* Silva, 2012) analisou óstracos que continham as listas de dispensa dos trabalhadores quando suas mulheres menstruavam, apesar do tema ainda gerar discussões entre os pesquisadores a respeito do tabu e do sangue ser “impuro”, porém devido a tal descoberta sabe-se que a produção de alimentos no ambiente doméstico não era exclusiva das mulheres, o que desmistifica a visão ocidental contemporânea em torno do gênero na alimentação do Egito Antigo, criando o binômio feminino-cozinha doméstica. As cozinhas de edifícios importantes, conhecidas em representações desde o Antigo Império, como templos e palácios, possuíam estrutura complexa, com uma hierarquia de funcionários (em

geral homens)⁹. Sobretudo, os estudos em volta do campo 'relações de gênero' no Antigo Egito, tem atribuído juízos distorcidos, submetendo a civilização egípcia a uma hierarquia anacrônica de divisão sexual do trabalho, como observou Silva (2012) do mesmo modo, a identificação direta de alguns alimentos (e sua produção) com homens e mulheres, repete os equívocos de interpretação das fontes.

Considerações Finais

O presente estudo demonstrou que, ao se pensar as relações de gênero na historiografia do Egito Antigo, acaba-se tendo que se recorrer a fontes representacionais, tanto iconográficas como as de cunho literário, mas que sempre irão evidenciar a visão dos homens egípcios sobre as mulheres. Alguns documentos mostram que os direitos legais das egípcias não se estendiam efetivamente a todas as mulheres, já que, de certa forma, a igualdade entre os sexos tinha que encontrar um respaldo na riqueza e na base familiar, de modo que, como define Robins (1996) "pesquisar sobre o antigo Egito é como tentar reparar uma tapeçaria com grandes buracos, da qual a maior parte do desenho foi perdida". O título feminino mais frequentemente apropriado pela historiografia é *nbt pr*, "a senhora da casa". Conforme Silva (2012) o título parece se referir mais às mulheres casadas, e há referências contínuas de seu uso desde o Médio Império até o Período Ptolomaico (SILVA, 2012, p. 75).

Ao se tentar desvendar o feminino, percebeu-se que não se deve olhar para a mulher como um grupo homogêneo, pois ao desempenhar sua face de esposa, de filha ou de mãe, ela adere ao discurso hegemônico e, deste modo, se agrega a um homem e passa a dividir com ele seu lugar social, muitas vezes de forma subordinada, como pôde

⁹ Ver Papiro de Leiden 348 (vol.10:4-5). LICHTHEIM, Míriam. *Ancient Egyptian literature* (reimpr., 3 vols., Berkeley: University of Califórnia Press, 1975-1980) pp. 150-163.

ser observado nas *Instruções de Ani*, por exemplo. Entretanto, a utilização de gênero como categoria de análise, utilizada por algumas pesquisadoras, com um olhar feminista ocidental-contemporâneo, construiu uma sociedade utópica, em relação as egípcias, emancipada e sem hierarquia, embora, outras estudiosas perceberam nas fontes uma hierarquia entre os papéis relegados aos homens e às mulheres do Antigo Egito.

Da mesma forma, pensar as relações de gênero utilizando-se do conceito de divisão sexual do trabalho criando o binómio mulher-espço doméstico é equivocado, haja vista que, os ofícios se completavam, os deveres masculinos dependiam dos femininos e vice-e-versa. A respeito do espaço da casa, Silva (2017) defende uma concepção de que a ideia de casa não pode ser vista a partir da unidade da casa em si, da moradia, mas precisa ser pensada de uma forma mais ampla, ou seja, a vila funciona como casa, e deve ser pensada a partir da ideia de comunidade. Contudo, para a pesquisadora, essa ideia de “espaço doméstico expandido” nos ajuda a olhar de outra forma os conceitos de privacidade, espaço e gênero, onde as mulheres, durante a ausência dos homens, eram encarregadas de diversas tarefas que se realizavam fora da casa e que iam além da produção de alimentos e dos cuidados com os filhos (SILVA, 2017). Os homens também eram responsáveis pela produção de alimentos no ambiente doméstico, como revela o estudo de Toivari-Viitala (2001), desmistificando a intersecção, normativa, da relação mulheres-espço doméstico e, mais ainda, cozinha-domesticidade-mulheres.

Desse modo, ao estudar as práticas alimentares, de uma cultura ou sociedade, como também demonstrou, brevemente, o presente estudo, estamos partindo de uma análise particular para uma situação mais ampla da forma como destaca Millán (2002):

Na alimentação humana se materializa a estrutura da sociedade, se atualiza a interação social e socioambiental, as representações socioculturais (crenças, normas, valores) que dão significado à ação social [...] dos que têm em comum uma mesma cultura (MILLÁN, 2002 *apud* GRELLHA, 2011, p.7).

Diante do exposto, conclui-se, portanto, que a teoria do gênero torna-se mais coerente para a análise das relações entre os sexos ao longo da história, pois sua posição repousa nas diferenças culturais e torna as relações entre os sexos variáveis e passíveis de críticas, ou seja, historicizadas, além do fato de que os estudos sobre a alimentação, como apresenta Silva (2012), quando desarticulados do tema do gênero, tornam-se meramente descritivos, sinalizando o potencial que as pesquisas de gênero têm no mundo egípcio, mostrando como tais discussões são amplas e não se esgotam aqui.

Referências

A) Documentação Textual

AMENEMOTEP. Instruções. In: LICHTHEIM, M. **Ancient Egyptian Literature: the new kingdom**, Vol.II, Berkeley: University of California Press, 1976, pp. 146-149.

PAPIRO DE LEIDEN 348 (vol.10:4-5). In: LICHTHEIM, M. **Ancient Egyptian Literature** (reimpr., 3 vols., Berkeley: University of California Press, 1975-1980) pp. 150-163.

PTAHOTEP. Máximas de. In: LICHTHEIM, M. **Ancient Egyptian Literature: the new kingdom**, Vol.II, Berkeley: University of California Press, 1976, p. 61.

PTAHOTEP. Papiro de Ani. In: LICHTHEIM, M. **Ancient Egyptian Literature: the new kingdom**, Vol.II, Berkeley: University of California Press, 1976, pp. 135-145.

SILVA, T.R. 'Putting People in their place' - Gender, domestic space and privacy in New Kingdom Egypt. **Aegyptologus** - Cadernos de Divulgação Científica - ano 1, v.1, pp.53-60, 2017.

TOIVARI-VIITALA, J. Women at Deir el-Medina. **A study of the status and roles of the female inhabitants in the workmen 's community during the rameside period.** Leiden: Nederlands Institut voor Het Nabije Oosten, 2001.

B) Obras de orientação historiográfica

BAINES, J; MALIK, J. **Cultural Atlas of Ancient Egypt.** London: Andromeda Oxford Limited, 2008.

BENEDICT, R. **Padrões de Cultura.** Petrópolis: Vozes, 2013.

BRANCAGLION, A. **O banquete funerário no Egito antigo - Tebas e Saqqara:** tumbas privadas do Novo Império (1570-1293 a.C.) Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia - Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 1999.

CÂMARA, M.B.P.de. Espaço Sagrado e Espaço Doméstico: um estudo sobre os templos e as casas no Egito Antigo. **Alétheia Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievalo** – Volume 9, n. 1, pp.110-120, 2014.

CARIA, T.M.M. Aspectos da condição feminina no Egito Antigo. **Revista Mundo Antigo.** Ano II, V. 02, Nº 01 – Junho – 2013, pp.93-106.

FLEMING, F; LOTHIAN, A. **The Way to Eternity: Egyptian Myth.** Amsterdã: Duncan Baird Publishers, 1997.

FERREIRA, J. W.; WAYNE, L. S. A cozinha das mulheres: de espaço de domesticação ao de empoderamento a partir de saberes e fazeres culinários. **Revista Espacialidades,** Rio Grande do Norte, v. 13, n. 1, 2018.

GAMA-ROLLAND, C.A. Alimentação e Tabus alimentares no Egito Antigo: pode-se tratar de vegetarianismo? **Mare Nostrum,** v.10, n.1, p.77-92, 2019.

GRALHA, J. Alimentação: uma abordagem cultural e social da história do Egito. **Phília.** Rio de Janeiro: ano XIII, n.37, p.7, 2011.

_____. Senhora da casa, divindade e faraó as várias imagens da mulher no Antigo Egito. In.: CANDIDO, M.R. (org.) **Mulheres na Antiguidade: Novas Perspectivas e Abordagens,** Rio de Janeiro, pp.190-202, 2012.

HIRATA, H.; KERGOAT, D. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. Tradução de Fátima Murad. **Cadernos de Pesquisa,** v. 37, n. 132, p. 595-609, set./dez. 2007.

JAYAWARDENA, K. **Feminism and Nationalism in the Third World.** Editora Verso, Reprint edição, 2016.

KERGOAT, D. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. **Novos estud. CEBRAP**: São Paulo, n. 86, p. 93-103, Mar. 2010. Disponível em : <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002010000100005&lng=en&nrm=iso> Acesso em 14 Abr. 2021.

LESKO, B. **The Remarkable Women of Ancient Egypt**. United States of America: Scribe Publications, 1987.

MENESES, U.T.B. de; CARNEIRO, H. A História da Alimentação: balizas historiográficas. **Anais. museu. paulista**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 9-91, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-47141997000100002&lng=en&nrm=iso> Acesso em 14 Abr. 2021.

MILLÁN, A. Malo para comer, bueno para pensar: crisis en la cadena socioalimentaria. In: ARNAIZ, Mabel Gracia (coord.). **Somos lo que comemos: estudios de alimentación y cultura en España**. Barcelona: Ariel, 2002.

ROBINS, G. **Las Mujeres en el Antiguo Egipto**. Madrid: Akal, 1996.

SILVA, T.R. A senhora da casa ou a dona da casa? Construções sobre gênero e alimentação no Egito Antigo. **Cadernos Pagu**. Campinas, julho-dezembro, p. 55-86, 2012.

_____. "Lugar de mulher é na cozinha?" Rearticulando gênero e alimentação no Egito Antigo. **NEARCO**. Rio de Janeiro, ano VII, n.1, p. 366-389, 2014.

SOUSA, A.F.de. O papel das mulheres na sociedade faraônica: a igualdade em discussão. **Anais do Evento Fazendo Gênero 8**. Florianópolis, 25-28 de agosto, 2008.

SOUZA, A.C.F.de. **Nefertiti: sacerdotisa, deusa e faraó**: Androginia e Poder nas Imagens de Amarna. Dissertação, UFF, Niterói, 2003.

TALLET, P. **História da Alimentação no Egito Antigo**. São Paulo: SENAC, 2002.

_____. **História da cozinha faraônica: alimentação no Egito Antigo**. São Paulo: SENAC, 2005.

VIANA, A.A.C. Refletindo sobre cozinhas e gênero: desigualdades na divisão sexual do trabalho. In: **Anais do Evento VI Encontro Estadual de História - Anpuh-PI**: Teresina, v.1, pp.42-54, 2021.

WATTERSON, B. **Women in Ancient Egypt**. London: Wrens Park, 1991.

WIEDEMANN, A. **A questão de gênero na literatura egípcia do II milênio a.C.** Niterói, 2007. 358 p. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

UMA COMUNIDADE CRISTÃ NÃO SE FAZ APENAS DE PRECES E BOA VONTADE CRISTIAN COMMUNITIES WERE NOT MADE ONLY BY PRAYERS AND GOOD WILL

Amanda Reis dos Santos¹⁰

Artigo recebido em 29 de abril de 2021
Artigo aceito em 06 de setembro de 2021

Resumo: Uma comunidade cristã não se fazia, na Antiguidade Tardia, apenas de preces e da boa vontade de seus congregantes. Pensando em abordagens ainda pouco exploradas pela historiografia contemporânea, este artigo examina as possibilidades de administração patrimonial de ricas matronas, virgens e viúvas entre os séculos IV e V, lançando mão da *História Cruzada* como aporte metodológico para fazê-lo.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia. Economia. Patrimônio feminino.

Abstract: A christian community was not made, in Late Antiquity, only by prayers and good will of its congregants. Taking into account approaches still not so developed by recent historiography, this paper aims to examine the possibilities of research towards patrimonial administration made by rich matrons, virgins and widows between the IVth and Vth centuries AD – using, to do so, the *Histoire Croisée* as the main methodological procedure in this analysis.

Keywords: Economy. Late Antiquity. Women's patrimony.

A igreja não conjuga verbo – nem mosteiros, nem basílicas, celas ou oratórios, tampouco as lápides em honra a benfeitores e benfeitoras, elementos que pulularam a paisagem tardo-antiga; porém, os indivíduos, estes sim – além de escreverem relatos impressionistas sobre eventos que marcaram suas vidas e a época em que existiram. Quanto a isto,

¹⁰ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC/UFRJ), orientada pelo prof. Dr. Fábio de Souza Lessa e coorientada pelo prof. Dr. Deivid Valério Gaia. Bolsista CAPES. Contato: ardstoria@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5173-6507>.

tratando-se do fim da Antiguidade, o historiador possui uma série de relatos biográficos, hagiográficos, epistolares e normativos que levaram ao centro de suas narrativas personagens que estiveram imbuídos, de diversas formas, do fortalecimento do cristianismo em suas comunidades: são os casos de diversas cartas de Jerônimo de Estridão, de Agostinho de Hipona e de Paulino de Nola; das biografias contidas na *História Lausíaca*, de Paládio de Helenópolis; de hagiografias como as de Gerônimo sobre Melânia, a Jovem; dentre tantos outros exemplos provenientes dos séculos IV e V.

Não apenas isso: a documentação do período é bastante rica em informações sobre mulheres¹¹, o que permite ao historiador analisar de perto suas trajetórias e conectá-las a outras em âmbito de escalas mais restritas. Tal é o caso de ambas as Melânias (avó e neta), que não apenas aparecem em algumas cartas de Agostinho (Ep., 124, 125 e 126), Jerônimo (Ep., 5, 7, 53, 133) e Paulino de Nola (Ep., 29, 31, 41), ou, ainda, em relatos biográficos como a *Vida de Melânia, a Jovem* e a *História Lausíaca* (Hist. Laus., 5, 9, 10, 18, 38, 46, 54, 55, 56, 58 e 61), por exemplo, como tiveram relação com uma série de outro(a)s personagens a elas contemporâneo(a)s. Foi investigando esta ampla rede de contatos que se chegou a Paula, a Antiga e Eustáquia, parentes suas também provenientes de Roma, membros de famílias senatoriais e que seguiram destinos muito parecidos aos das supracitadas mulheres – a saber, o abandono de sua *domus* em direção ao Norte da África e, posteriormente, a Jerusalém e Belém; e o exercício da liderança monástica nesta região.

¹¹ A despeito, vale ressaltar, do fato da documentação escrita tardo-antiga conhecida atualmente ser eminentemente masculina. De toda forma, é um campo que tem suscitado desde meados do século XX profícuas discussões no escopo dos estudos de gênero e de história das mulheres. Ver: CLARK, 2001, p. 396-402, 407-412, 414-424.

Esta curta introdução denuncia, assim, alguns aspectos importantes do que será exposto a seguir: em primeiro lugar, o valor que se atribuirá a trajetórias individuais e suas múltiplas conexões com outros personagens de seu tempo, lugares, posições sociais e, por que não, gêneros literários; em segundo, como ricas cristãs impactaram economicamente suas comunidades. Não à toa, a *História Cruzada* mostra-se essencial tanto como ferramenta metodológica quanto teórica para o tratamento da documentação escrita dos primórdios da Antiguidade Tardia.

Dito isso, para que esta exposição seja eficiente sob o ponto de vista prático do trabalho do historiador, este artigo se subdividirá em quatro partes: a primeira será dedicada a apontar a *História Cruzada* como um aporte metodológico viável para o estudo da administração patrimonial feminina entre os séculos IV e V; em seguida, pretende-se melhor definir este objeto a partir de um debate historiográfico. Os tópicos restantes, por fim, objetivarão apresentar um estudo de caso sobre a relação econômica de Jerônimo de Estridão para com Paula, a Antiga e Eustáquia – partindo, sobretudo, do epistolário do estridonense e de biografias contemporâneas ao trio. Com isso, procurar-se-á responder como um monge sem grandes meios de subsistência, uma viúva enlutada e uma jovem virgem consagrada da elite romana, ambas cristãs, atuaram em prol, senão do fortalecimento da *ecclesia*, pelo menos do monasticismo em Belém.

1- Cruzamentos como ferramenta metodológica: a administração patrimonial feminina à luz das propostas de Zimmermann e Werner

Em 2003, era lançado um artigo que, no contexto de reflexões acerca dos limites e possibilidades de campos como a *história global, transnacional, interconectada, entrelaçada*, dentre outras, era

destinado a repensar o comparatismo tradicional, proposto pioneiramente por Marc Bloch (BLOCH, 1998, p. 120-121, 126, 143-146; ZIMMERMANN&WERNER, 2003, p. 89-96). Segundo seus idealizadores, a *História Cruzada* encaixa-se nos procedimentos relacionais e tem como máxima “dispor duas coisas em forma de cruz”, resultando em um ponto de interseção que sempre *gera algo* (ZIMMERMANN&WERNER, 2003, p. 95-96). Basicamente, são quatro os alicerces deste método: cruzamentos perante um objeto¹², pontos de vista¹³, reflexividade¹⁴ e escalas¹⁵ – cujos objetivos são: criar narrativas multifacetadas, descentralizadas, longe da rigidez explicativa da História Comparada da tradição blochiana; e historicizar o objeto de pesquisa, não fazendo um uso “preguiçoso”¹⁶ do contexto, mas construindo-o consubstancialmente aos cruzamentos. Apesar desta definição *a priori* ampla, Zimmermann e Werner garantem que “a história cruzada não pode se confundir com uma história total”, uma vez que é intimamente relacionada a um objeto de estudo particular e visa à compreensão de fenômenos específicos. Isso significa que tal objeto não tem uma forma definitiva antecipadamente colocada: é o pesquisador quem o circunscreve e o define na pesquisa, bem como as categorias que mobiliza¹⁷.

¹² Para as definições a respeito do cruzamento dos objetos, ver: WERNER & ZIMMERMANN, 2003, p. 98.

¹³ Para as definições a respeito de pontos de vista, ver: *ibid*, p. 99-100.

¹⁴ Para as definições a respeito do conceito de reflexividade, ver: *ibid*, p. 106-107.

¹⁵ Para as definições a respeito das escalas, ver: *ibid*, p. 92-93, 98, 102-103.

¹⁶ A expressão encontra-se em WERNER & ZIMMERMANN, *ibid*, p. 111.

¹⁷ Para o comparatista, saber lidar com categorias é essencial. Assim, Michel Werner e Bénédicte Zimmermann consideram seu tratamento da mesma forma que todos os outros procedimentos da História Cruzada – isto é, escapando de essencialismos. Sugerem, pois, uma “abordagem situada” de seu uso, bem como uma historicização. Cf.: *ibid*, p. 108-109, 111.

Ainda que não tenha sido pensada para a História Antiga, ela se revelou extremamente pertinente para o desenvolvimento da pesquisa de Mestrado, realizada no âmbito do *Programa de Pós-graduação em História Comparada* (PPGHC/UFRJ), cujo objetivo foi investigar as possibilidades que mulheres da elite romana tinham, entre os séculos IV e V, de herdar, transmitir e dispor de seus bens. Em primeiro lugar, quanto ao objeto da pesquisa, as formas de administração patrimonial feminina foram sendo construídas a partir de uma ampla análise da documentação escrita dos supracitados séculos, tendo em vista uma série de cruzamentos com outros objetos a fim de melhor explorá-las. Assim, considerou-se impossível discorrer sobre a problemática dos bens femininos sem lançar mão de cruzamentos com outros temas, tais como casamento, morte de entes queridos, geração de herdeiros, viagens pelo Mediterrâneo, dentre outros aspectos. Isto porque não são assuntos desconectados, cabendo ao historiador saber cruzá-los a partir da documentação disponível para pesquisa e de objetivos conscientes. Contudo, vale pontuar que não se pretendeu fazer isso de forma universal e escolhendo, de forma aleatória e sem quaisquer recortes, lugares e personagens da literatura tardo-antiga: pelo contrário, a partir de três personagens – a saber, Jerônimo, Paula, a Antiga e Eustáquia –, foram-se conhecendo outras mulheres e homens que tiveram impacto na dissipação patrimonial daquela viúva romana.

Este é um ponto que leva a um segundo critério da *História Cruzada*. Como destacado acima, Zimmermann e Werner se mostram ciosos em seu artigo do cruzamento de pontos de vista, a fim de não se produzir uma história única. Sendo assim, mostrou-se importante explorar outras narrativas que não a jeronimiana relativas tanto ao objeto de estudo quanto a Paula e Eustáquia, o que foi feito principalmente por

meio do diálogo de suas cartas com biografias contemporâneas. Com isso, pretendeu-se explorar como cada indivíduo, dentro de determinada rede de relações, lidou com a questão patrimonial, evidenciando como este assunto não era unívoco e as diferentes perspectivas sobre o assunto. Basicamente, este passo do método visa à adoção de múltiplos pontos de vista sociais, o que permite mobilizar agências e/ou discursos masculinos, femininos¹⁸, de membros de uma mesma família, de monges, bispos, imperatrizes e imperadores, a partir de diferentes locais do Mediterrâneo.

Por fim, a problemática das *escalas*: estas foram exploradas na pesquisa de Mestrado sobretudo do ponto de vista geracional, já que o *corpus* adotado permite que se investiguem trajetórias de até quatro gerações. Aqui, valem algumas notas sobre o assunto: tomando como ponto de partida o estudo da gestão do patrimônio de Melânia, a Jovem – rica aristocrata romana que, ainda na juventude, mostrou-se inclinada a práticas ascéticas, inclusive financeiras –, chegou-se, como será exposto adiante, em outros personagens fulcrais de sua rede de relações. Recusando o casamento com o filho de um senador romano e, por extensão, a maternidade, ela tentou convencer seus *cognatos* a seguirem seu mesmo modo de vida, ora tendo êxito, ora não. Apesar das dificuldades relatadas por Gerôncio em uma biografia dedicada à *sancta* (GER., *Vit. Mel.*), o fato é que a médio prazo conseguiu se libertar

¹⁸ Vale pontuar que existe, no entanto, um entrave na pesquisa acerca das agências femininas a partir da literatura da Antiguidade, posto que a maioria dos documentos foi escrita por homens de elite. Para driblar este problema, são seguidas discussões há muito consolidadas na historiografia, tais como: CLARK, Elizabeth. Ideology, history and the construction of "Woman" in Late Ancient Christianity. *Journal of Early Christian Studies*, vol. 2, nº 2, p. 155-184, 1994; CLARK, Elizabeth. The lady vanishes: dilemmas of a feminist historian after the linguistic turn. *Church History: Studies in Christianity and Culture*, v. 67, nº. 01, p. 1-31, 1999. Recomenda-se, ainda, a leitura do recente dossiê organizado pelo Grupo de Estudos sobre Gênero e Sexualidade na Antiguidade (Messalinas/ LEIR-MA-USP), publicado na revista *Mare Nostrum* (2020), que traz importantes atualizações sobre teorias e métodos de abordagem do tema no escopo da História Antiga – bem como variados aportes documentais para estudos interseccionais no período.

das obrigações tradicionais de uma mulher da elite senatorial romana, e, com isso, começou uma verdadeira corrida para dissipação de seus bens materiais. Foi a partir desta hagiografia que se conheceu Paula, a Jovem – sua prima, neta de Paula, a Antiga e sobrinha de Eustáquia. Como já se pode perceber, a literatura dos séculos IV e V é bastante frutífera ao (à) historiador(a) interessado nos *cruzamentos*, uma vez que, ao explorá-la, é possível reconstituir uma série de relações interpessoais que ultrapassam uma única geração.

Importante salientar ainda que, quanto ao período estudado, as supracitadas escalas podem ser exploradas também a partir de deslocamentos geográficos que estas personagens tardo-antigas realizam pelo Mediterrâneo (WHITING, 2014, p. 73-83). Muitas vezes inspiradas pelo monasticismo que se espalhava desde o século III, a partir do exemplo de Antão do Deserto e de Pacômio, viúvas, matronas e virgens lançavam-se em peregrinações ou se estabeleciam no Norte da África e Oriente (MÉNANGER, 2011, p. 31-34) – com destaque para Mauritânia, Egito, Antioquia, Jerusalém e Belém, por exemplo –, onde auxiliavam necessitados, realizavam construções das mais diversas e comprometiam-se em ajudar necessitados (GER., *Vit. Mel.*, 11, 19-22; JER., *Ep.*, 77, 108; PAL., *Hist. Laus.*, 10, 41, 46, 54, 61). Com isso, contribuía para o crescimento econômico e populacional destas regiões, além de recrudescerem redes de contato espalhadas pelo Mediterrâneo.

Com isso, a partir do estudo de alguns personagens dos séculos IV e V, pôde-se evidenciar uma série de possibilidades de administração patrimonial feminina tanto em escalas menores quanto mais amplas, e como suas ações podem ter influenciado a consolidação do monasticismo no Oriente. Não por acaso, uma das hipóteses levantadas pela pesquisa é de que a caridade, as construções urbanas e rurais, a assistência financeira a bispos e monges e o financiamento literário

capitaneados por *mulheres*, em grande medida, contribuíram para que a supracitada *religio* se fortalecesse em diversas comunidades. Tal afirmação só seria viável ao lançar mão de cruzamentos entre personagens, eixos temáticos, recortes espaciais e temporais.

Portanto, conferiu-se especial valor não a uma escala estática ou unívoca, mas dinâmica, que mudava de acordo com os objetivos e estudos de caso mobilizados. Afinal, para os idealizadores da *História Cruzada*, o imprescindível é revelar que sua escolha não é natural, mas deliberada, consciente, indispensável para interrogar sua historicidade. Faz parte da *reflexividade*.

2- Pesquisar a administração patrimonial feminina na Antiguidade Tardia: uma proposta de problemática

Deve-se levar em conta, em primeiro lugar, que o que está sendo aqui chamado de “administração” não deve ser entendido como uma lógica de gestão de riquezas executada a fim de gerar grandes somas (lucro), uma vez que não é isso que a documentação tardo-antiga pressupõe. Antes, o termo deve ser entendido no escopo de uma miríade de discursos emitidos por monges e bispos, nas mais diferentes tipologias da literatura, a fim de reger a disposição de bens de seus correspondentes e dos leitores de seus trabalhos – sobretudo tendo em vista a Salvação (MEEKS, 2014, p. 13-15; TONEATTO, 2010, p. 78, 83-85); ou, ainda, como fruto de escolhas pontuais acerca do destino dado aos bens por mulheres da elite, que perfaziam um fluxo bastante diversificado entre mães e filho(a)s, esposas e maridos, ricos e pobres, leigos, clérigos e monges – que devem ser analisados, em última instância, caso a caso.

Dito de outra forma, define-se a administração patrimonial feminina como um conjunto de ações e decisões tomadas por mulheres acerca de seus bens materiais, fossem eles móveis – como joias, utensílios

de luxo, roupas, dentre outros – ou propriedades fundiárias. Via de regra, é possível inferir, a partir da documentação escrita, que tal conjunto está ancorado em um tripé: o agente que realiza a ação de alienar seu patrimônio (por meio da venda, doação ou mesmo uma evasão a esmo), aquele que o recebe e os objetos em si. Assim, analisar esta problemática significa atentar-se às possibilidades que as mulheres tinham de herdar, deter e dispor de suas posses e, ainda, às movimentações que poderiam porventura realizar¹⁹.

Dentro deste amplo espectro, considera-se haver variações no grau em que estas ações podiam ser tomadas: se feitas de maneira imoderada e exagerada, visando a esgotar os recursos materiais de um indivíduo, pode ser considerada como *dilapidação*; por outro lado, se vendas e doações fossem feitas de forma mais comedida e controlada, nomeiam-se tais ações de *dissipação*²⁰.

Deve-se lembrar ainda que, se esta tipologia for aplicada em uma documentação cristã, é possível que se decante, mais uma vez, este espectro de possibilidades. É o que ocorre em relação ao conceito de caridade (OP FINN, 2006, p. 189-196; JER., *Ep.*, 22.27, 77.6, 79.1), identificado como uma modalidade de doação específica aos necessitados intimamente ligada a um dever moral de cuidado para

¹⁹ São, no entanto, questões que não serão aprofundadas no presente artigo. Para o tema da herança e disposição patrimonial, recomendam-se as seguintes leituras: LAURENCE, Patrick. *Les droits de la femme au Bas-Empire: le code Théodosien. Textes, traduction e commentaires*. Paris: Éditions Chemins de *tr@verse*, p. 1-16, 2012; GRUBBS, Judith Evans. *Marrying and its documentation in pre-modern Europe: consent, celebration and property*. In: JUNIOR, John Witte; REYNOLDS, Philip L. (eds.). *To have and to hold: Marrying and its documentation in Late Antiquity in Western Christendom, 400-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

²⁰ O campo semântico que pode ser rastreado a partir do *corpus* epistolar de Jerônimo de Estridão é particularmente rico, e muito se confunde com metáforas presentes nas Escrituras. Dentre os termos latinos ali presentes estão, de fato, verbos e variantes de *dissipare* (54.15) e *dilapidare* (77.6); e também de *alienare* (43.2), *distribuere* (22.23), *lapidare* (14.8), dentre outros. Sobre o desenvolvimento do vocabulário econômico durante a Antiguidade Tardia e Alta Idade Média, ver: TONEATTO, 2010, p. 74-75.

com esta parcela da população (VEYNE, 2014, p. 50-55, 61-63). Proveniente da literatura judaica e sistematizada ainda nos primeiros séculos da Antiguidade Tardia, tratava-se, de maneira supostamente inédita, de transferir às elites uma moral popular conforme cresciam os discursos salvíficos e a responsabilidade social de monges, clérigos e dos ricos em concretizar esses pressupostos (VEYNE, 2014, p. 40, 44-46, 54-56; OP FINN, 2006, p. 93-96; OLIVEIRA, 2013, p. 384-387, 390-393)²¹. Contudo, tendo em vista que alguns indivíduos realizavam este tipo de beneficência de maneira exagerada e ostentatória, Andrea Giardina (1988) avançou nas discussões e propôs também o conceito de *caridade eversiva*, isto é, subversiva. Deve-se pontuar que o que estava em jogo era não apenas a própria imagem que o doador construía de si por meio de sua beneficência, como também aquela que os autores cristãos exploravam de seus atos de pobreza voluntária a fim de construir uma identidade positiva acerca desses indivíduos.

Conceituado isto, a documentação tardo-antiga se mostra rica em possibilidades de explorar a problemática da detenção e administração patrimonial feminina: dos diferentes gêneros textuais onde o tema pode ser encontrado, podem-se citar cartas, tratados, biografias, hagiografias, *corpora* normativos, dentre outros, onde se consegue perceber que, pelo menos entre os séculos IV e V, as mulheres da elite romana dispunham de seus bens em situações diversas, como em ajuda aos necessitados, auxílio aos exilados – geralmente bispos e monges perseguidos politicamente – e construções.

O que se propõe neste artigo, pois, é explorar o tema a partir das trajetórias de Paula e Eustáquia. Consubstancial a este objetivo, pretende-se ainda indicar como Jerônimo, enquanto produtor de discursos sobre tais

²¹ Este tema sempre foi, no campo das Ciências Sociais e da História, controverso, como a bibliografia indicada revela. As discussões permanecem em aberto.

mulheres, lançava mão de questões sobre esmola e dissipação patrimonial para se autopromover.

3- Histórias cruzadas: o projeto literário de Jerônimo de Estridão, o contato com um círculo literário cristão em Roma e além

Um dos mais conceituados trabalhos contemporâneos a respeito de Jerônimo de Estridão inicia-se com a seguinte anedota:

um dia, enquanto caminhava pelos corredores do Vaticano, o papa Sixtus V (1585-90) parou em frente a uma pintura de um Jerônimo penitente, em uma região selvagem, batendo em seu peito com uma pedra. Dizem que o papa brincou: "você que carregue bem esta pedra, porque sem ela a Igreja jamais teria te canonizado (CAIN, 2009, p. 1)²².

O que ela traz de elucidativo sobre sua trajetória? Segundo pesquisas recentes, embora tenha sido reconhecido por seus trabalhos exegéticos no Ocidente, o monge em questão adquiriu para si pouco poder e *status* político: em primeiro lugar, deve-se lembrar que não chegou a ocupar nenhum cargo público de relevância, nem nos quadros seculares, nem nos ligados à hierarquia eclesiástica. Não foi bispo, nem diácono, nem se ocupou do sacerdócio, embora tenha sido ordenado; pouca presença teve na Corte, seja Ocidental ou Oriental. Pelo contrário, apenas reuniu um conjunto de inimigos dos quais vivia se queixando (JER, *Ep.*, 14, 24, 39, 45, 54). Não por acaso, foi expulso de Roma por pressão da elite local após seu maior defensor, o papa Dâmaso, falecer. Importante destacar, ainda, que, apesar de comentadores modernos afirmarem que vinha de uma família de posses, como Judith Nichols e Andrew Cain afirmam (NICHOLS, 2014, p. 5-6; CAIN, 2009, p. 1-2), não parece ter levado uma vida de luxo – e é, aliás, aqui

²² Tradução livre: "One day while walking down the corridors of the Vatican, Pope Sixtus V (1585–90) stopped before a painting of a penitent Jerome in the wilderness striking his breast with a stone. The pope is said to have quipped: 'You do well to carry that stone, for without it the Church would never have canonized you'" (CAIN, 2009, p. 1).

onde reside um dos fulcros do presente artigo: como sobreviveu ao longo dos anos? A custo de quem?

Em primeiro lugar, é digno de nota que Jerônimo enfatizava em suas cartas um interesse profundo pelo eremitismo e expressava vocação pelo estudo literário, preterindo, assim, a vida política e eclesiástica (CAIN, 2009, p. 20, 22). Porém, dadas as condições socioeconômicas em que vivia e seu desejo por reconhecimento, sua ânsia pela solidão no deserto, na realidade, não pareceu ser mais do que um *topos* literário conscientemente mobilizado em seu epistolário a fim de angariar respeito e patrocínio quando de seu retorno a Roma, em 383 (CAIN, 2009, p. 6-7). Não por acaso, foi em sua curta e conturbada estadia na *cidade eterna* que finalmente logrou apoio não apenas de Dâmaso, como de ricas matronas, virgens e viúvas do Círculo do Aventino²³.

Outro aspecto importante de ser ressaltado é que, tendo nutrido nos três anos passados em Roma sérias desavenças com a elite senatorial local, Jerônimo acabou por ser exilado e se estabelecer em Belém até o final de sua vida – mas não sem antes ter êxito em convencer a viúva Paula e uma de suas filhas, Eustáquia, a abandonar tudo e fazer o mesmo ao seu lado. O feito garantiu boatos maldosos em torno do trio e suscita até hoje curiosidade de historiadores interessados em compreender por que uma das mais ricas mulheres de Roma, detentora de um patrimônio considerável e pertencente à tradicional *gens Aemilli*, deixou filhos, amigos e o círculo literário no Aventino para cruzar o Mediterrâneo com

²³ Círculo literário sobre as Escrituras localizado no Aventino, em Roma, cuja fundação é atribuída a Marcella. De forte influência origenista a princípio, o grupo atraiu – e foi atraído – o interesse de Jerônimo, que veio a trocar uma série de correspondências com as mulheres que o compunham, a fim de debaterem questões filológicas e filosóficas acerca do Novo e Antigo Testamentos. Acredita-se que era uma relação simbiótica, em que o dito *doctor ecclesiae* oferecia ensinamentos e, elas, contribuições ao seu trabalho, além de financiá-lo. Ver: HINSON, 1997, p. 320-324.

um ex-eremita que certamente não era nem o mais benquisto, nem o mais aceito intelectual de seu tempo (CAIN, 2009, p. 1-3)²⁴.

Segundo a percepção de Andrew Cain (2010, p. 108), após ser convidado a se retirar da antiga capital do Império devido à morte de Blesilla e sob acusações de importunação sexual, Jerônimo e um séquito de rapazes tomaram um navio em Porto, de onde Paula também partiu apenas algumas semanas mais tarde. A julgar pelas cartas remetidas imediatamente antes e após sua expulsão de Roma – a saber, 43, 45 e 46 –, pode-se supor que o monge tivesse planos para fazer a vida bem longe da cidade que considerava a capital das difamações. Em uma época em que o monasticismo crescia no norte da África e Oriente, um empreendimento deste tipo era ambicioso – hipótese que pode ser sustentada por meio de algumas passagens da carta 108 (JER., *Ep.*, 108.15,19, 26).

O curioso – deve-se ressaltar – é que seria de se esperar que uma mãe enlutada que amava sua filha recém-falecida, como a carta 39 demonstra, nutrisse minimamente algum rancor por aquele acusado de ter contribuído para seu óbito; porém, o rumo de Paula indica que não estava de acordo com seus conterrâneos e que confiava em Jerônimo. Assim, juntou-se a ele na Síria – levando consigo a jovem Eustáquia – e ambos rumam a Belém, onde se assentaram até morrerem. O que a carta 108, sozinha, não revela, sendo necessário retornar às remetidas em 385 e estudar o contexto do monasticismo da época, é que Jerônimo precisava refazer sua vida de alguma forma após ser convidado a se retirar de Roma (DUVAL, 1981, p. 37). São obscuros seus planos, mas parece plausível que a opção monástica tenha sido levada em conta –

²⁴ Visão parecida é compartilhada por Judith Nichols, que acrescenta que Jerônimo precisou se apresentar enquanto um intelectual, monge e guia espiritual para legitimar seu contato com as mulheres do Aventino. Ver: NICHOLS, *op. cit.*, p. 5, 13.

não apenas ser monge, mas *liderar* uma comunidade construída pessoalmente. Uma questão já levantada retorna: haveria como fazê-lo sem financiamento?

4- Uma comunidade cristã não se faz apenas de preces e boa vontade: financiamento monástico por ricas cristãs entre Roma, Jerusalém e Belém

Adentra-se no ponto central deste artigo: os principais elos que uniam o trio eram a riqueza de Paula e Eustáquia, por um lado, e a autoridade literária de Jerônimo (a despeito das controvérsias), de outro – uma relação que demonstrou ser, então, simbiótica, complementar. Era o que ambas as partes precisavam ao se estabelecerem em Belém²⁵.

Com isso, as cartas do monge adquirem um novo significado: as inúmeras exortações à dilapidação ou dissipação do patrimônio de homens e mulheres das elites provinciais e romana (JER., *Ep.* 14, 22, 66, 118) não tinham relação somente com um *ideal* de exercício da fé cristã, pautado em preceitos bíblicos retirados tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, mas também com urgências materiais da nova comunidade fundada. Assim, em vez assumir a forma de um pedinte comum da *Vrbs*, Jerônimo solicitaria esmolas de forma um tanto mais enviesada. Basta observar a seguinte característica de seu epistolário: apesar de fazer menção à viúva pobre que, mesmo sob tal condição, lançara dois óbolos a Cristo (JER., *Ep.* 54.17, 118.5, 145), não era à massa sem dinheiro, rural ou urbana, que direcionava as suas cartas; seu público-alvo era, sobretudo, aqueles com privilégios financeiros

²⁵ Esta hipótese pode ser reforçada se for levado em consideração o esforço de autoridades cristãs da época em sufocar a participação feminina nos mais altos quadros da hierarquia eclesiástica, como demonstra Elizabeth Clark em *Patrons, not priests. Gender and power in Late Ancient Christianity* (1990, p. 253). Não se deve perder de vista que Paula e a filha tinham um perfil erudito, resultado de sua experiência literária no Círculo do Aventino e dos debates sobre o Novo e o Antigo Testamentos com Jerônimo. Ver também: CAIN, 2010, p. 106-107; JER., *Pref. Com. Gal.*, III.

consideráveis, capazes, portanto, de levar adiante seus próprios propósitos.

Em contrapartida, ainda que não se tenha registros das intenções de Paula e da filha ao partirem de Roma, o epistolário do monge revela que ambas tiveram uma função primordial de administrar esmolas aos necessitados por onde passavam – algo feito, ao que tudo indica, de forma tão desmedida, que Paula costumava contrair recorrentemente empréstimos para quitar antigas dívidas (JER., *Ep.* 108.15). É um exemplo emblemático, pois, da dilapidação de um patrimônio, cujo resultado foi uma caridade de tipo eversivo. Nesse contexto, é possível observar que a empreitada de se construir um convento em uma área rural no Oriente – Belém²⁶ – não foi uma ação pautada apenas na boa vontade da matrona e da filha, o que significa que um esforço pecuniário foi feito. Que se faça uma breve lembrança dos anos 370/380 e de outros personagens *cruzados* desta história.

Como exposto nos subtópicos anteriores, as trajetórias de Melânia e Paula, as Antigas, tiveram inúmeros pontos de contato. Cruzando, por exemplo, a *vita* de Gerônimo com as cartas de Jerônimo, é possível identificar trocas de saberes – dentre eles, econômicos – entre ambas as partes. Eis um indício: segundo a cronologia discutida por Allan Booth (BOOTH, 1981, p. 239-242, 246-250; JER., *Ep.*, 3.3), Melânia e Rufino partiram para o Egito em 372, seguindo para Jerusalém apenas em 374. A viúva lá permaneceu até 400, quando retornou a Roma a fim de guiar espiritualmente sua neta – sucessão de eventos que condiz mais ou menos com o testemunho de Paládio (PAL., *Hist. Laus.*, 46). É neste ínterim, pois, que Jerônimo, Paula e Eustáquia possivelmente se encontraram

²⁶ É nestes termos que Jerônimo comenta sobre sua comunidade em carta a Theodora, referindo-se a Belém como *Bethlemitici rursis*. Cf. Jer., *Ep.*, 75.4.

com a *sancta*²⁷, usufruíram de sua hospitalidade em Jerusalém (CAIN, 2010, p. 108-109) e aprenderam algo sobre sua experiência. Que se guarde esta informação, pois será útil à frente.

A propósito, a escolha de Belém como local do assentamento de Paula, Eustáquia e Jerônimo, para além das razões religiosas – como estar lá a *Caverna do Senhor*, onde Jesus teria nascido –, pode ter estado relacionada ao fato do Monte das Oliveiras já ter sido ocupado por Melânia e Rufino à época e já ser, portanto, um local de atração de peregrinos. Muito mais interessante, supõe-se, seria empreender a construção de um monastério ali perto. Um breve comentário sobre Jerusalém contido na carta 77, endereçada a Oceano, aponta algo a respeito da preferência: nela, Jerônimo lembra ao interlocutor as diversas ondas de invasões no Império, inclusive no Oriente, e sugere que “é geralmente aceito que o objetivo os invasores era Jerusalém e que seu excessivo desejo por ouro os fez apressar-se para a cidade em particular” (Jer., Ep., 77.8). É uma impressão de época que faz supor que era uma região rica, que atraía não só a aristocracia ocidental cristã, como também grupos exógenos ao Império interessados em saquear a cidade, demonstrando que algum tipo de circulação de riqueza em massa deveria haver ali; do contrário, não haveria ameaça de saque.

Seguindo, por sua vez, o *itinerarium* de Paula após sua partida de Roma, um dos primeiros locais onde se estabeleceu com a filha foi no Chipre, onde ficou por dez dias acompanhada por Epifânio. Lá, visitou uma série de monastérios e ajudou financeiramente monges locais (JER., Ep., 108.7); dali, partiu para Antioquia, sendo recebida pelo bispo Paulino (LIGHTMAN, 2008, p. 246)²⁸. Jerônimo então faz, na carta 108, uma longa

²⁷ Entre 386 e 393, precisamente (BOOTH, 1981, p. 245; DUVAL, 2009, p. 33).

²⁸ Segundo Marjorie Lightman, Jerônimo chegou em Roma em 382 com estes personagens: Paulino, bispo de Antioquia; e Epifânio, bispo de Salamis. Talvez tenham

descrição da cartografia bíblica por onde peregrinou antes de finalmente chegar a Jerusalém – seu destino principal –, onde negou a hospitalidade do procônsul local, preferindo estabelecer-se – muito simbolicamente – em uma cela. Foi onde repetiu seu gesto caritativo (JER., Ep., 108.7-9; BOOTH, 1981, p. 238, 245-246; DUVAL, 2009, p. 29).

Importante ressaltar que as descrições acima dizem muito a respeito não apenas de um protocolo de conduta de viajantes pelo Oriente como também da substância que Paula tinha em mãos neste percurso. Assim, se ela, enquanto peregrina, deixava dinheiro nas comunidades monásticas por onde passava, é de se supor que não tenha feito isso apenas em um gesto de bondade cristã, pura e simplesmente, mas por ser parte do ritual de hospitalidade nos mosteiros e celas da região. Em outras palavras, a contrapartida do acolhimento de transeuntes era uma contribuição (monetária) destinada aos monges e clérigos locais. São, portanto, descrições valiosas, pois não se encontram relatos deste tipo em relação ao próprio convento de Paula em Belém ou ao *xenodochium* que Pamáquio, seu genro, construiu em Porto. Dito de outra forma, depois de construídos, o que os mantinha em funcionamento – além da própria população local e dos trabalhos manuais? Contribuições deste tipo, pode-se argumentar.

Retomando, por fim, um aspecto abordado acima, apesar do trio ter rompido relações com Melânia e Rufino por conta de imbrólios doutrinários, tudo indica que suas famílias tiveram contato em outros momentos – como se observa em duas cartas de Jerônimo, datadas de

_____ sido os mesmos bispos que partiram com Paula em Eustáquia da antiga capital do Império, anos mais tarde.

416²⁹ e 419³⁰, e também na hagiografia de Gerônimo (GER., *Vit. Mel.*, 64)³¹ –, e que permaneceram trocando experiências acerca de suas respectivas vivências monacais. Assim, o que começara no Aventino na década de 370 com uma espécie de monasticismo doméstico progressivamente se espalhou para o Norte da África e Oriente, tendo como pioneira Melânia, a Antiga – seguida, cerca de dez anos depois por Jerônimo, Eustáquia e Paula; uma geração mais tarde, também por Melânia, a Jovem, Piniano, Albina e Gerônimo; e, por fim, por Paula, a Jovem.

Portanto, o que chama atenção em relação a todas estas gerações é o fato de terem sido marcadas por mulheres que, por razões diversas, saíram de Roma e se estabeleceram no Oriente. Mais do que isso, nota-se que foram virgens e viúvas intimamente envolvidas na administração patrimonial de suas comunidades de fé lá fundadas – comunidades estas não sustentadas apenas por liturgias, preces e boa vontade, mas por todo um esforço pecuniário por elas capitaneado.

Conclusão

Os múltiplos cruzamentos acima analisados a partir da trajetória de Jerônimo, Paula e Eustáquia permitem findar este artigo com as seguintes conclusões: a de que o exegeta utilizava suas cartas a fim de solicitar, de maneira muito sutil, financiamento para seus empreendimentos – sobretudo depois que partiu de Roma (385) e se afastou da patronagem de Dâmaso e do que a elite romana poderia oferecer; além disso, que Belém não foi um destino aleatório para o estabelecimento do trio. Nesse

²⁹ Agost., *Ep.*, 174.2 (publicada em *NPNF*, vol. 1). A mulher que acompanha Eustáquia em Hipona é Paula, a Jovem.

³⁰ Ela revela que Melânia, a Jovem, Piniano e Paula, a Jovem estiveram em Belém neste ano Jer., *Ep.*, 143.3 (publicada em *NPNF*, vol. 1. Ver: Agost., *Ep.*, 202.2).

³¹ Paula, a Jovem e Melânia, a Jovem retornaram a Belém anos depois, em 439 – logo antes da morte desta última. Gerônimo ficara em Jerusalém.

sentido, as supracitadas damas do Aventino foram imprescindíveis para que se pudesse levar adiante a fundação de monastérios no Oriente, bem como a administração de escolas aos necessitados – e, em última instância, para que Jerônimo pudesse continuar seus trabalhos literários. Cartas, riquezas, saberes e conexões, portanto, circulavam amplamente em âmbito mediterrâneo.

Quanto ao método que possibilitou chegar a tais conclusões, a *História Cruzada* revelou-se bastante útil para o desenvolvimento da questão patrimonial feminina na Antiguidade Tardia, seguindo o eixo Roma-Jerusalém-Belém. Evidentemente, não foi possível explorar, no curto escopo de um artigo, todas as nuances possíveis de cruzamentos que podem ser realizados apenas a partir de três personagens da literatura tardo-antiga (Paula, Jerônimo e Eustáquia). Contudo, que tenha sido uma leitura útil aos historiadores e historiadoras interessadas em novas abordagens em História Comparada aplicadas ao contexto dos séculos IV e V.

REFERÊNCIAS

A) Documentos:

AUGUSTINE OF HIPPO. *Letters*. Translated by J.G. Cunningham and edited by Philip Schaff. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, vol. 1. New York: Christian Literature Publishing Co., 1887.

GERONTIUS. *Vie de sainte Mélanie (texte grec)*. Traduction, introduction et notes par Denis Gorce. In: GORCE, Denis. *Sources chrétiennes*. Paris: Éditions du Cerf, 1962.

JEROME. *Lettres*. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

PALLADIUS. *The Lausiaca History*, vol. 2. Translation, introduction and notes by Dom Cuthbert Butler. Cambridge: Cambridge University Press, 1904.

PAULINUS OF NOLA. *Letters of Paulinus of Nola*, vol. 2 (letters 23-51). In: *Ancient christian writers*. Translated and annotated by P. G. Walsh. New York: Newman Press, 1967.

B) Bibliografia:

BLOCH, Marc. Para uma História Comparada das Sociedades Europeias. In: _____. *História e Historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998, p. 119-150.

BOOTH, Alan D. The chronology of Jerome's 50ears 50ears. *Phoenix*, vol. 35, n. 3, p. 246-259, 1981.

CAIN, Andrew. *The letters of Saint Jerome: Ascetism, biblical exegesis and the construction of Christian authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. Jerome's *Epitaphium Paulae*: Hagiography, Pilgrimage, and the Cult of Saint Paula. *Journal of Early Christian Studies*, vol. 18, nº 1, p. 105-139, 2010.

CLARK, Elizabeth. Patrons, not priests. Gender and power in Late Ancient Cristianity. *Gender and History*, 2, 3, p. 253-273, 1990.

_____. Woman, gender and studies of Christian History. *Church History: Studies in Christianity and Culture*, v. 70, nº. 3, p. 395-426, 2001.

DUVAL, Yves-Marie. Sur Trois Lettres Méconnues de Jérôme Concernant Son Séjour à Rome (382-385). In: CAIN, Andrew; LÖSSL, Josef (eds.). *Jerome of Stridon: His life, writings and legacy*. Farnham: Ashgate Publishing Company, 2009, p. 29-45.

GIARDINA, Andrea. La carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana. *Studi Storici*, ano 29, nº 1, p. 127-142, 1988.

HINSON, E. Glenn. Women biblical scholars in the Late Fourth century: the Aventine Circle. In: LIVINGSTONE, Elizabeth (ed.). *Studia Patristica*, 33. Louvain: Peeters, 1997, p. 319-324.

LIGHTMAN, Marjorie; LIGHTMAN, Benjamin (ed.). *Ancient Greek and Roman Women: from A to Z*. Revised edition. New York: Facts on File, 2008.

MEEKS, M. Douglas. Economics in the Christian Scriptures. In: OSLINGTON, Paul (ed.). *The Oxford handbook of Christianity and economics*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 3-21.

MÉNANGER, Céline. Les femmes em Terre sainte aux Ive et Ve siècles: une nouvelle piété pour les matrones romaines. *Questes*, 22, p. 24-34, 2011.

NICHOLS, Margaret Judith. *Jerome's women: creating identity and fashioning scholars* – Doctorate Degree. 287f. S/I: University of Western Australia' School of Humanities, 2014.

OP FINN, Richard. Almsgiving by Monks and Lay Christians. In: _____. *Almsgiving in the later roman empire: Christian promotion and practice (313-470)*. Oxford: Oxford Classical Monographs, 2006, p. 90-115.

OLIVEIRA, Júlio César Magalhães de. O “clamor do pobre” e o “poder do povo”. *Varia História*, 29, 50, p. 383-393, 2013.

TONEATTO, Valentina. *Élites et rationalité économique*. Les lexiques de l'administration monastique du Haut Moyen Âge. Brespols publishers, p. 71-96, 2010.

VEYNE, Paul. Os agentes e as condutas. In: _____. *Pão e Circo*. São Paulo: Contexto, 2014, p. 7-146.

WERNER, Michael; ZIMMERMANN, Bénédicte. Pensar a história cruzada: entre teoria e reflexividade. In: *Textos de História*, vol. 11, n. 1 /2, p. 89-127, 2003.

WHITING, Marlena. Ascetism and hospitality as patronage in the late antique holy land: the examples of Paula and Melania the Elder. In: THEIS, Lioba; MULLETT, Margaret; GRUNBART, Michael *et all* (orgs). *Female founders in Byzantium and beyond*. Viena: Böhlau, 2014.

MACABÉAS, GLÓRIAS E CERSEIS DO EGITO ANTIGO: REPRESENTAÇÕES SOCIAIS FEMININAS E IGUALDADES EM DISCUSSÃO MACABEAS, GLORIAS AND CERSEIS OF ANCIENT EGYPT: FEMININE SOCIAL REPRESENTATIONS AND EQUALITY UNDER DISCUSSION

Ana Carolina Moreira Barcelos³²
Fernando Cordeiro dos Santos³³
Keversson William Silva Moura³⁴
Rodrigo Henrique da Silva³⁵

Artigo recebido em 30 de abril de 2021
Artigo aceito em 23 de junho de 2021

Resumo: O presente artigo tem como objetivo traçar um panorama dos aspectos gerais da condição feminina no Antigo Egito, buscando analisar a suposta igualdade de gênero no país, por meio de representações sociais femininas e de representações artísticas de Hatshepsut, a mulher-faraó.

Palavras-chave: Gênero. Igualdade. Mulheres do Egito faraônico.

³² Graduanda em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) – Unidade Divinópolis. Identificador ORCID: 0000-0003-0887-3247. E-mail: carolinabarcelos2000@gmail.com. Orientadora e coautora: Flávia Lemos Mota de Azevedo (Mestre em História e professora na Universidade do Estado de Minas Gerais).

³³ Graduando em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) – Unidade Divinópolis. Identificador ORCID: 0000-0002-5802-5548. E-mail: fernandocds8558@gmail.com. Orientadora e coautora: Flávia Lemos Mota de Azevedo (Mestre em História e professora na Universidade do Estado de Minas Gerais).

³⁴ Graduando em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) – Unidade Divinópolis. Identificador ORCID: 0000-0003-3900-7771. E-mail: keverssonwsm86@gmail.com. Orientadora e coautora: Flávia Lemos Mota de Azevedo (Mestre em História e professora na Universidade do Estado de Minas Gerais).

³⁵ Graduando em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) – Unidade Divinópolis. Identificador ORCID: 0000-0003-0498-4732. E-mail: henriquerodrigo001@gmail.com. Orientadora e coautora: Flávia Lemos Mota de Azevedo (Mestre em História e professora na Universidade do Estado de Minas Gerais).

Abstract: This article aims to provide an overview of the general aspects of the female condition in Ancient Egypt, seeking to analyze the supposed gender equality in the country, through female social representations and artistic representations of Hatshepsut, the woman-pharaoh.

Keywords: Equality. Gender. Women of Pharaonic Egypt.

1- Introdução

Da mesma forma que o Egito tem um clima peculiar e seu rio é diferente por sua natureza de todos os outros rios, todos os seus costumes e instituições são geralmente diferentes dos costumes e instituições dos outros homens. Entre os egípcios as mulheres vão ao mercado, enquanto os homens permanecem em casa e tecem (HERÓDOTOS, II, 35).

Heródoto, em seu livro *História*, dedica um livro inteiro para relatar o Egito tamanha era a sua admiração e surpresa acerca desse povo. Nessa passagem, em particular, ilustra seu espanto ao se deparar com a diferença de costumes, e em especial, a realidade em que as mulheres egípcias se encontravam: comparada a outras civilizações – incluindo a grega – no Egito, as mulheres possuíam costumes, direitos e deveres nunca vistos antes. O divórcio, a administração de seus pertences, bem como sua distribuição a seus filhos em ocasião de sua morte estavam entre os principais direitos que a mulher egípcia possuía e que a distinguiu das demais. Assim, facilmente se concluiria que na civilização egípcia a mulher se encontrava em pé de igualdade com seus companheiros.

A visão de igualdade e independência deve ser problematizada devido a dois fatores fundamentais: a heterogeneidade deste grupo social e a pouca participação da mulher na vida burocrática egípcia. Assim, além de os direitos adquiridos variarem juntamente com a posição social de cada mulher, a vida burocrática egípcia pouco englobava o ser feminino. Outro ponto importante é a idealização da figura feminina presente na arte e literatura egípcia que regulamentava condutas que

as mulheres deveriam ter a fim de serem bem quistas em suas casas e pela sociedade como um todo.

O presente artigo tem por objetivo colocar em dúvida a ideia de que a mulher egípcia estava em pé de igualdade com seus companheiros. Para tal, como referencial teórico, utilizou-se a tese de doutorado de Haydeé Oliveira, a dissertação de mestrado de Aline Sousa e outras produções de egiptólogos e historiadores. Com esta análise, foi possível perceber uma série de questões que ficam em aberto devido ao quão jovem este campo é, evidenciando a importância do trabalho conjunto da historiografia egípcia e demais áreas de pesquisa, a fim de preencher estas lacunas acerca do cotidiano egípcio e da mulher egípcia.

2- Historiografia sobre a mulher egípcia: possibilidades e dificuldades

No século XX, um leque de possibilidades surgiu no campo da história, que pôde ampliar sua área de atuação a “temáticas” ou “contextos” que não eram estudados anteriormente. A historiografia egípcia é um exemplo, visto que muitas de suas fontes provêm de materiais distintos de registros escritos, exigindo um trabalho interdisciplinar entre as ciências. Algumas das fontes são vestígios iconográficos, que dizem respeito às imagens e simbologias presentes em superfícies como paredes, tumbas ou peças de cerâmica; e literários, como os ‘poemas de amor’.

Ademais, estas fontes materiais, apesar de constituírem um acervo precioso, acabam por se tornarem bem singulares, pois grande parte das mesmas foi produzida por homens. Ora, diversas sociedades foram e são regidas pelo patriarcado, o que implica na visão masculina sobre o feminino, e se explicita no modo como as relações de gênero impactam a escrita da história (PERROT, 1994). Afinal, deve-se lembrar que, como

Oliveira (2005) alerta, está ali representado o que os homens pensavam sobre as mulheres, não as suas próprias impressões.

Também há outra configuração a que se deve ter cautela: a diferenciação entre as mulheres, visto que é possível notar uma espécie de hierarquia entre as mesmas. Como ressaltou Oliveira (2005) há aquelas que pertencem à realeza e permeiam a elite, tendo relação com altas funções, e as que fazem parte da camada popular. Isto implica um trabalho ainda mais laborioso para não correr o risco de propor uma igualdade ilusória entre essas mulheres. A mesma observação vale para a pretensão de homogeneizar uma única percepção acerca da mulher durante os três milênios de história do Egito faraônico, sem considerar as numerosas dinastias e suas respectivas transformações e especificidades (OLIVEIRA, 2005).

É essencial considerar todas essas questões para analisar as condições femininas no Egito Antigo. O senso comum acaba por deturpar a realidade de um povo que, por falta de registros ou sua existência ínfima, resulta em panoramas homogêneos e generalizantes que imprimem uma concepção atual sobre o passado, veem estes quadros como verdades absolutas e não enxergam demais possibilidades. Assim, é fundamental ter em mente as dificuldades advindas deste trabalho historiográfico, para que haja uma produção verossímil e que contribua para a construção de um saber maior e melhor sobre a temática.

3- De sacerdotisa a tecelã, de musicista a mãe, de 'carpideira' a 'senhora da casa': os trabalhos das mulheres do Nilo

Os vestígios materiais atestam a variedade de funções exercidas pelas mulheres egípcias. Como forma de suprir a escassez de fontes escritas que versam sobre a temática, há em contrapartida uma diversidade de registros materiais que apresentam a mulher realizando

atividades como cuidar de crianças, participando de procissões fúnebres, tecendo ou produzindo pão. Entre estas fontes estão gravuras que decoram peças de cerâmica como vasos, pinturas presentes nas tumbas dos falecidos que contam um pouco sobre sua vida e até mesmo esculturas, sejam estas de teor religioso ou não (OLIVEIRA, 2005).

Dentre as ações laborais realizadas pelas mulheres poderiam contar o trabalho agrícola – embora haja divergências quanto a esta proposição, visto que poucas fontes retratam as mulheres participando desta atividade – e, nas áreas “urbanas” a participação no comércio através do mercado, além de outras ocupações mais raras, como as musicistas ou produtoras de óleos perfumados, funções que deviam quase sempre fazer parte do âmbito feminino (OLIVEIRA, 2005). Já no ambiente familiar, além da conhecida produção artesanal do pão e da cerveja, Santos (2005) aponta a fiação e a tecelagem como trabalhos feitos na maioria das vezes por mulheres.

Havia, contudo, funções cuja disparidade entre suas ocupações por homens e mulheres era gritante, como os encargos burocráticos e religiosos ou sacerdotais. Presume-se que tenham sido poucas as mulheres que adentraram o corpo burocrático, devido à alfabetização e sua respectiva restrição. Se elas chegaram a trabalhar neste meio, é muito provável que tivessem relação estreita com o corpo dirigente ou altos escalões da administração, como os escribas. No campo religioso, mulheres poderiam ter se tornado sacerdotisas em honra às deusas Ísis, Háthor ou Maat, sem abandonar, contudo, as homenagens às divindades masculinas, como explicita Santos (2005). Atrelado ao viés religioso, algumas mulheres teriam realizado o papel de ‘carpideiras’, citado por Sousa (2008) e Oliveira (2005), segundo os quais se ocupavam dos ritos fúnebres e do luto propriamente dito e, podendo ou não ser

pagas para fazê-lo, presume-se que não precisavam ter um laço de sangue com o falecido.

Além da distinção entre o labor masculino e feminino, uma peculiaridade que a princípio pode parecer óbvia se refere à diferenciação de status entre as mulheres da elite e as camponesas ou donas de casa. Os processos produtivos ligados ao setor primário e secundário ficavam preponderantemente a cargo das camponesas. Todavia, como afirma Pratas (2011), o zelo pelas crianças constitui uma preocupação das mulheres pertencentes a praticamente todas as esferas sociais, fato comprovado inclusive através das fontes iconográficas que retratam a alimentação dos pequenos por suas mães.

A mulher que se tornava mãe tinha papel fundamental nessa sociedade. Diretamente ligado à maternidade, Oliveira (2005) explicita a importância da mulher designada por “senhora da casa” ou “dona de casa” – *nebet per*. Como o nome sugestivo esclarece, tal denominação parece tratar das mulheres responsáveis pelos afazeres do lar. Desta maneira, não só o fato de ser mãe se enquadra, mas também o de constituir com seu marido uma família, na qual o prestígio é dado pela quantidade de filhos gerados. Embora não se tenha certeza do real papel da “senhora da casa”, as ações praticadas por esta incluíam as vestes, a alimentação e o trato dos filhos. Ainda assim, vale apontar que por estarem mais comumente no ambiente familiar, não necessariamente ficariam confinadas e impossibilitadas de exercerem outras atividades no exterior do domicílio.

Por fim, cabe aclarar que o fato de múltiplas tarefas terem sido feitas por mulheres, não significa que seu rendimento ou o significado de seus esforços eram os mesmos recebidos pelos homens.

Tanto no lar quanto no mercado ou no ateliê, as mulheres antigas do vale do Nilo, assumiam as responsabilidades da vida

cotidiana, ombro a ombro com os homens. (SÁNCHEZ, 2005, p.48).

É necessário problematizar tal sentença porque ela pode revelar uma igualdade que não ocorreu, ou uma perspectiva de equidade entre as profissões de homens e mulheres e seus ganhos, o que fortalece percepções discordantes da realidade.

4- A figura da mãe no Antigo Egito: celebrações e tormentos

O pensamento religioso egípcio tratava homens e mulheres como sendo opostos complementares (SOUZA, 2008). A união destes dois opostos culminaria na criação, e responsável por manter o equilíbrio. Assim, cada esfera desta união possuía determinadas “funções” para a manutenção e estas, que ainda que distintas, eram totalmente dependentes uma da outra. Ao homem estava designada a função de guerrear, proteger e o trabalho braçal; em contrapartida, à mulher caberia cuidar, curar e, sobretudo, gerar.

Ama tua mulher com ardor,
 enche seu estômago,
 veste suas costas
 O unguento é um tônico para o seu corpo.
 Alegria o seu coração enquanto viveres,
 ela é um campo fértil para o seu senhor
 (Ensinamento de Ptah-hotep *apud* ARAÚJO, 2000, p.252).

Ao ser retratada como um campo fértil, a mulher tinha diante de si o papel de gerar, criar e cuidar de seus filhos, cabendo ao marido zelar por sua esposa. Além disso, cabe destacar que o status social feminino está relacionado à fertilidade e à quantidade de filhos que possui, sendo a maternidade uma forma de honrar a figura feminina, diferenciando-as das mulheres descompromissadas com este papel.

Frente à celebração da gravidez, estava o temor do parto e de suas possíveis complicações. Em decorrência disso, logo que constatada a gravidez, uma série de medidas preventivas fossem tomadas (OLIVEIRA, 2005). Destinado às mulheres, o parto contava com uma série de rituais e

simpatias, bem como a presenças das deusas ligadas à fertilidade a fim de intercederem pela vida da mulher e de seu bebê.

Usava-se também encantamentos escritos em papiros que tinham o propósito de proteger a criança. Frases do tipo “Para proteger a criança no dia de seu nascimento” eram escritas em papiro e colocados em pequenos cilindros que eram colocados no pescoço da criança (HAWASS *apud* OLIVERA, 2005, p.166).

A maternidade era uma função que atrelada à masculina representava não somente a manutenção do equilíbrio, como também era fundamental para a composição do mundo Egípcio. Em suma, o “ser mãe”, era grandioso e de muito valor entre essa civilização que detinha conhecimentos, simpatias e rituais que garantissem não só uma gravidez tranquila, mas também um bom parto e uma vida próspera para o bebê.

5- Igualdades, desigualdades e dessemelhanças em discussão

No Egito Antigo, as mulheres possuíam vários direitos. Conforme aponta Souza (2010), estas poderiam receber heranças de forma igual aos homens, testemunhar na justiça, abrir um processo criminal, redigir seu próprio testamento, possuir propriedades e bens distintos do patrimônio do marido e gerenciar os bens em caso de morte do cônjuge. Além disso, as mulheres poderiam ainda deserdar um filho ou uma filha que não respeitasse a figura da mãe, além de poderem realizar transações econômicas, como comprar e vender produtos e propriedades, e exigirem o divórcio, em caso de infidelidade e abuso físico do consorte. Desse modo, tal constelação de direitos sugere, em um primeiro momento, uma aparente igualdade jurídica entre os homens e as mulheres do Nilo.

Quanto aos direitos políticos das mulheres, sobretudo da realeza, cabe destacar que embora o poder fosse centralizado no faraó, conforme coloca Oliveira (2005), uma vez que alguma rainha ou princesa detivesse de muito poder e/ou influência e a situação lhe fosse favorável, como aconteceu na XVIII dinastia com Hatshepsut e algumas outras

rainhas, as condições de vida de todas as outras mulheres egípcias tendiam a melhorar. Contudo, apesar da existência dos direitos legais e econômicos das mulheres e deste quadro em determinados períodos de melhora de suas condições, não há fontes que indiquem que estes direitos atingiam e se estendiam igualmente a todas as mulheres da sociedade egípcia, sobretudo às ditas felaínas, visto que a maioria dos registros é proveniente da elite. Dessa forma, são necessárias mais pesquisas e fontes para elucidarem e esclarecerem tal indagação e outras que, porventura, aparecerem.

6- Alfabetização

A palavra escriba, que significa “aquele que lê e escreve” ou “letrado”, era aplicada à elite, uma vez que no Egito Antigo a maioria das pessoas que sabiam ler e escrever pertenciam a esta classe. Tal questão, segundo Oliveira (2005), está relacionada ao fato de que, no país, grande parte da população era analfabeta e, desse modo, quem fosse alfabetizado, possuiria mais privilégios políticos e econômicos e conseguiria cargos com uma remuneração maior.

Nesse sentido e em consonância com registros do Egito Antigo, somente as mulheres da realeza e as mulheres ligadas à elite tinham acesso à alfabetização, tal como a personagem secundária de “A Hora da Estrela”, de Clarice Lispector, Glória, que era alfabetizada e pertencia a uma classe mais abastada. Assim sendo, a maioria das mulheres egípcias ficaram alheias ao letramento, assim como a personagem principal de “A Hora da Estrela”, Macabéa, visto que ela também não era alfabetizada e pertencia à classe pobre.

Desse modo, tendo em vista tal restrição elitista, conforme aponta Oliveira (2005), os registros mais confiáveis de que se têm notícia e que indicam que houve um processo de alfabetização para as mulheres são, em sua maioria, provenientes da Vila de Deir el-Medina, uma vila operária

de artesãos responsáveis pelas construções de tumbas no Vale dos Reis, onde há registros em ostracas de que algumas mulheres da vila teriam escrito cartas para outras mulheres, sem o auxílio de escribas, sobre assuntos do cotidiano feminino. Assim, o que possibilitou o acesso dessas mulheres à alfabetização foi o fato de que a maioria delas pertencia a famílias de artesãos e/ou, conforme afirma Oliveira (2005), o fato de objetivarem ordenar-se como sacerdotisas para cultuarem os deuses.

Outros registros que corroboram a alfabetização feminina estão localizados nas tumbas funerárias de mulheres membros de famílias de escribas. Nestes registros, conforme destaca Oliveira (2005), há representações imagéticas de mulheres sentadas em cadeiras e, sob as cadeiras, estão pintados todos os artefatos e ferramentas utilizados por escribas, como bolsas de couro e paletas, ao invés de espelhos e macacos e gatos, aspectos comumente registrados em pinturas femininas. Desse modo, tais registros levam à conclusão de que essas mulheres eram alfabetizadas e/ou escribas.

Assim, pode-se inferir que a maioria das mulheres egípcias era analfabeta e, somente uma minoria, na maioria das vezes pertencente à elite ou à realeza, era alfabetizada. E, se comparado aos homens membros da elite e da realeza, os índices de alfabetização feminina se tornam ainda mais díspares, devendo, pois, serem problematizados. Diante disso, faz-se necessário questionar a suposta igualdade de gênero no Antigo Egito, pois para existir equidade, tanto os homens pertencentes à realeza e à elite egípcias quanto as mulheres deveriam ser alfabetizados, podendo exercer quaisquer funções dentro da burocracia estatal egípcia que requeresse a escrita e a leitura, além de ser necessário a existência de outras fontes que comprovem a posição real de uma mulher como escriba.

Somam-se à desigualdade de gênero, as desigualdades sociais existentes no Egito Antigo entre as mulheres da realeza e da elite e as mulheres de classes populares, já que somente aquelas conseguiram ser alfabetizadas. Fato este intrigante e ainda permeado de lacunas, já que, ao que tudo indica, a alfabetização foi um processo preponderantemente masculino, além do fato de os métodos pedagógicos e a organização das escolas não serem registrados pelos egípcios (OLIVEIRA, 2005).

Dessa forma, cabe aos historiadores e egiptólogos responderem a três questões: ser mulher no Egito Antigo era um impeditivo à alfabetização e à assunção de cargos da burocracia estatal egípcia? O processo de alfabetização era imanente à realeza e à elite? Além das mulheres mencionadas, quais outras Glórias e, quiçá, Macabéas conseguiram ser alfabetizadas?

7- Casamento egípcio: uma união diferente

O matrimônio era uma instituição de grande importância para os egípcios e por meio dele a família se constituía como um núcleo social e se estabelecia uma ordem moral aos cidadãos. Dessa forma, representava a legitimação religiosa e civil entre esse povo. O casamento era esperança de um futuro farto e produtivo, assim, era comum aos homens casarem por volta de seus 17 ou 18 anos, enquanto às mulheres no princípio de sua vida fértil, proximamente aos 12 anos.

As representações artísticas encontradas nas tumbas demonstram o cotidiano das famílias egípcias e as relações amorosas entre os homens e suas esposas durante sua vida. O matrimônio está relacionado ao status do cidadão, sendo um meio de garantir os direitos econômicos e jurídicos, bem como heranças e sucessões no poder no caso da família real. Além disso, o casamento egípcio estava vinculado à preocupação

de manter a harmonia entre o casal, visto que deveriam permanecer juntos com respeito e amor por seus companheiros.

Conforme aponta Sousa (2010), há relatos de infidelidade masculina que mostram que o esposo poderia ter relações com concubinas. Já a mulher não poderia praticar o ato de adultério, visto como crime pela sociedade, sendo punido com a morte e pondo em risco os bens hereditários paternos, sabendo que as mulheres egípcias também poderiam ter bens ou propriedades. Ademais, muito se discute o casamento entre irmãos e irmãs, ou pai e filhas na família real, já que o objetivo era manter a pureza do sangue real e proteger o poder ali adquirido. Após a cerimônia de casamento e de receber a benção sagrada, aspecto da influência religiosa no processo, a mulher passa a ser chamada por seu esposo de *sonit*, construindo uma nova família egípcia. Mesmo após seu casamento, a esposa não adquire o nome do marido e nem recebe outro no ato.

8- Arte egípcia: o contraste entre o masculino e o feminino

Analisar as pinturas, as esculturas e demais representações deixadas por uma civilização é fundamental para entender sua estruturação, seu funcionamento e seu modo de vida. No que diz respeito à arte egípcia, é possível perceber que os egípcios possuíam respeito e admiração pela imagem feminina, representando-a sempre de forma jovem e bela.

Ao observar a arte egípcia, é possível perceber que há algumas características próprias das representações imagéticas femininas, sempre em contraste com as masculinas. A primeira delas diz respeito às formas de representações do masculino e do feminino.

O homem era mostrado como jovem e atlético, mas também como uma figura mais corpulenta, o que significaria certamente o resultado de uma vida próspera, de uma carreira burocrática de sucesso. As mulheres, ao contrário, são sempre mostradas como jovens e esbeltas (OLIVEIRA, 2005, p.173).

Essa dualidade não está presente nas representações femininas, já que as mulheres não eram agentes ativos na vida burocrática e administrativa egípcia (OLIVEIRA, 2005). Aqui é possível perceber o que foi dito anteriormente: apesar das belas e numerosas representações femininas, a ela era vetada a participação na esfera administrativa egípcia.

Há ainda uma distinção entre a cor e o porte físico de ambos. Esta diferença é clara: enquanto as imagens masculinas possuem uma tonalidade mais escura, as femininas possuem tons mais amarelados, além de traços mais delicados (ROBINS *apud* OLIVEIRA, 2005). Este contraste de tons se dá, possivelmente, pelo fato de às mulheres ser destinado o trabalho doméstico, o que justifica a cor mais clara, já que elas não estavam expostas ao sol escaldante do Egito assim como seus companheiros estavam.

Ademais, as imagens masculinas são apresentadas com certa mobilidade, característica que não está presente nas femininas. Este contraste passivo-ativo (OLIVEIRA, 2005) está presente em várias representações, visto que os homens geralmente estão realizando alguma tarefa ou atividade enquanto sua companheira parece estar apenas o observando.

Quando aparecem juntos numa estátua de casal, o homem usualmente está com o pé adiante, como se estivesse andando enquanto a mulher é mostrada com seus pés juntos numa posição de passividade. [...] Além do mais o homem é mostrado em plena atividade enquanto a mulher é apenas uma observadora da ação (ROBINS *apud* OLIVEIRA, 2005, p. 173).

Cada traço das representações imagéticas femininas diz muito sobre o seu papel e função na sociedade egípcia. Por meio destas representações compreende-se o contraste em evidência no Egito Antigo e como este estava presente em todas as esferas da vida

cotidiana e pública. Em suma, havia uma distinção clara entre o homem e a mulher, tendo eles direitos e possibilidades que eram vetadas a elas e tudo isso se encontra demonstrado na arte egípcia: suas pinturas, esculturas e representações.

9- A representação da mulher na literatura

A literatura egípcia proporciona grandes informações de como a mulher era vista e retratada em sua antiga sociedade. Um grande marco das produções literárias egípcias são os poemas de amor: produções textuais compiladas por escribas masculinos, nas quais os cidadãos egípcios poderiam expressar seus sentimentos, desejos e relatar suas experiências amorosas. Thamis Caria (2013) concebe os poemas de amor como frutos da observância da vida dos familiares do poeta e de sua vida individual.

Nas imagens femininas retratadas nos poemas de amor, compreendidas como aquelas com relatos de desejos físicos, o homem descreve a mulher egípcia ideal para si, com curvas bem definidas, cabelos longos e negros, seu perfume atraente, etc. A mulher é descrita graciosamente como uma figura sexual e com vastos atributos físicos, porém não há muitos registros que relatem a personalidade e o intelecto feminino nas obras antigas. Conforme Araújo (2000, p. 304), pode-se compreender a descrição feminina nos poemas de amor através do excerto:

doce a palavra de seus lábios,
Seu falar é (sempre) contido (...)
as pernas proclamam sua perfeição.
Graciosa é seu porte ao andar no chão (...)

O recitar destes poemas se dava em várias ocasiões, como festas em público ou em atos de conquistas, nas quais o homem recitava-os para a sua pretendente a fim de conquistá-la compartilhando seus sentimentos. Outro ponto relevante a se comentar nos poemas de amor

é o aspecto religioso, em que havia apelos aos deuses egípcios, como à deusa Háthor, para que contribuísse na conquista do amado (a) ou até mesmo para que o rival fosse derrotado no cortejo.

Dessa forma, por meio de tais produções, é possível identificar o sentimento de amor entre o casal egípcio, em que o marido proclama seu amor eterno e lealdade à sua esposa para que, no pós-morte, permaneçam juntos. Muitas informações são encontradas em nas tumbas de cônjuges como cartas, obras de arte, poemas que retratam a vida amorosa e eternizam as histórias do casal. Outra forma literária que relata a mulher são os contos egípcios, nos quais a figura feminina é descrita de uma forma contrária à figura dos poemas de amor. Nessas, a mulher é descrita como uma fonte escura, infiel e traiçoeira, sendo caracterizada como um ser amaldiçoado que utiliza seus atributos físicos para seduzir e controlar os homens, além de ser comparada a uma víbora egípcia. Assim, os poemas de amor ilustram bem o quadro já mencionado dos “polos” nos quais a mulher era “classificada” pela sociedade.

10- Hatshepsut entre o humano e o divino: representações artísticas da mulher-faraó como forma de legitimação de seu reinado

Tal como a rainha Cersei Lannister, personagem da série de livros de George R. R. Martin, “As Crônicas de Gelo e Fogo”, que assume a regência dos Sete Reinos após a morte de seu marido, a faraó Hatshepsut, da XVIII dinastia, posteriormente à morte de seu meio-irmão e esposo, o faraó Thutmés II, altera seu nome de trono para *Maatkare* e assume o poder como corregente do Egito.

Sua ascensão ao trono está ligada ao fato de que ela não possuía filhos do sexo masculino e seu enteado, Thutmés III, ainda era menor de idade e não poderia assumir o posto de Soberano das Duas Terras. Após um determinado período, Hatshepsut assume o comando do país como

um legítimo faraó, por meio de mecanismos de poder míticos e artísticos. Seu governo durou mais de 20 anos, um período de relativa paz e prosperidade econômica.

Seu reinado é um fato intrigante para historiadores e egiptólogos, já que, conforme Sousa (2010), o reinado de uma mulher no Egito Antigo era considerado algo antinatural e contrário à *maat*, a ordem cósmica natural egípcia, já que o faraó, um homem, era considerado um descendente direto do deus Rá e se incorporava como tal. Diante disso, para ter aceitação da população egípcia como soberana divina e legitimar o seu governo, Hatshepsut criou um mito para corroborar a sua origem divina, no qual seu pai, Tutmés I, se transforma em Amon-Rá e se une à sua mãe, Ahmés, na noite de sua concepção, além de adotar a postura, as vestimentas e os trajes faraônicos, sendo representada na Arte como um homem soberano do Alto e Baixo Egito. Assim, a mulher-faraó assume o poder como um legítimo faraó varão.

Conforme aponta Sousa (2010), em suas representações artísticas, Hatshepsut é representada como um homem faraó, portando toda a indumentária de um legítimo soberano das Duas Coroas: saio curto com ponta triangular, barba real e a coroa branca do Alto Egito com *ouareus* (insígnia que representa a cobra real), e exaltando, fazendo oferendas e recebendo bênçãos, que lhe conferiam a legitimidade para governar, de diversos deuses do Egito Antigo. Dentre os deuses representados, está: seu pai, Amon-Rá, o principal deus cultuado pela XVIII dinastia; Amon-Min, o deus que se autogerou, ligado à fertilidade, e Osíris, deus do julgamento dos mortos e do além-túmulo e um dos principais deuses cultuados pelos egípcios.

Além disso, segundo Sousa (2010), suas representações artísticas variam de acordo com o período. Durante sua corregência com Thutmés III, Hatshepsut é retratada com um tipo de amálgama de traços femininos

e masculinos. Já no período de seu reinado e até o fim deste, é representada de forma totalmente masculinizada. Dessa forma, para a escolha das imagens de Hatshepsut, que serão analisadas, foram considerados os aspectos que a mulher-faraó utilizou para legitimar o seu reinado e a sua origem divina, além das variações de suas imagens acima explicitadas.



Figura 1: Hatshepsut fazendo oferenda ao deus Amon
Fonte: (ROEHRIG apud SOUSA, 2010, p. 80)

Conforme explica Sousa (2010), nesta imagem de um relevo encontrado na Capela Vermelha, em Karnak, e datado do período de regência de Hatshepsut (1479-1473 a.C.), a rainha é representada com traços femininos em posição de oferenda, usando uma longa túnica, a coroa real *khnum* (adornada com chifres de carneiro, o disco solar e *ouraeus*) fazendo oferendas de dois vasos *nw* ao deus Amon, que está segurando o cetro *was*, cujo significado é domínio. Tal imagem representaria os anos finais de regência da rainha e o começo de seu reinado como faraó, uma vez que apresenta ainda traços femininos da futura mulher-faraó e, nas inscrições do relevo, estão escritos os títulos “Rei do Alto e Baixo Egito” (título faraônico e, portanto, tipicamente masculino) e “Senhora do Ritual” (título atribuído às mulheres), demonstrando, assim, a junção de traços femininos e masculinos de Hatshepsut.



Figura 2: Hatshepsut sendo coroada por Amon-Rá
Fonte: (MALEK apud SOUSA, 2010, p. 81)

Consoante a perspectiva de Sousa (2010), nesta imagem de um relevo também encontrado no templo de Amon, em Karnak, e datado de 1479-1458 a.C., Hatshepsut é retratada sendo coroada por seu pai, Amon-Rá. Na figura, Hatshepsut (com traços totalmente masculinos) usa o saio *shendyt* (tipicamente masculino) e o deus Amon-Rá coloca a coroa azul (*kepres*) em sua cabeça, além de estender os braços sobre a mulher-faraó formando o símbolo do *ka*, que significa a força da vida dos deuses, concedendo-lhe o “poder-vida”. Dessa forma, tal imagem retrata a legitimação do reinado de Hatshepsut e de sua origem divina pelo principal deus cultuado pela XVIII dinastia, Amon-Rá. Demais, outro aspecto importante da figura é a inscrição do nome de trono de Hatshepsut, *Maatkare*, *Maat* é o *Ka* de *Rá*, que demonstra que a antiga regente se tornou o faraó do Egito.



Figura 3: Hatshepsut cultuando sua imagem na forma de Osíris

Fonte: (<http://www.absoluteastronomy.com/topics/Hatshepsut> apud SOUSA, 2010, p. 97)

Nesta última imagem de um relevo também encontrado na Capela Vermelha, em Karnak, e datado de 1473-1458 a.C., de acordo com Sousa (2010), Hatshepsut é representada, no canto esquerdo, usando um saiote triangular (tipicamente masculino) e uma coroa azul, oferecendo incenso e cultuando, no canto direito, sua imagem na forma de Osíris, que porta a dupla coroa. Dessa forma, tal imagem demonstra de forma explícita os mecanismos míticos e artísticos utilizados pela mulher-faraó para avalizar seu reinado, uma vez que representa Hatshepsut na forma do deus máximo e principal dos egípcios, Osíris, além de estar inscrito seu nome de nascimento acima de sua imagem como faraó, e seu nome de trono, *Maatkare*, estar inscrito acima de sua imagem na forma de Osíris, isto é, acima de sua imagem como deus, legitimando sua ascendência divina e seu reinado.

Não se sabe, até os dias atuais, o que levou Hatshepsut a óbito, mas pesquisas e análises de sua múmia estão sendo realizadas para esclarecer as causas de seu falecimento. Após sua morte, Thutmés III tentou apagar as representações artísticas de Hatshepsut, forjando características suas, seu nome e o de seu pai, Thutmés II, em algumas dessas representações, com o intuito de apagar da História do Egito a memória de uma das mais influentes e poderosas mulheres-faraó, de um período próspero economicamente comandado por uma mulher e, conforme Sousa (2010), de evitar que o reinado de Hatshepsut fosse interpretado como uma ofensa à *maat*. Tal atitude também tinha como objetivo estabelecer uma linha de sucessão direta com Thutmés II, obliterando, assim, todo o período faraônico que esteve sob o comando da mulher-faraó.

Nesse sentido, a complementaridade dos pares opostos da cosmovisão egípcia, que sugere uma aparente igualdade de gênero, deve ser problematizada, já que as tentativas de Thutmés III de obliterar todo o reinado de Hatshepsut, bem como os mecanismos míticos e artísticos utilizados pela mulher-faraó para legitimar o seu reinado são algumas das evidências que comprovam a ausência de uma equidade entre os homens e as mulheres do Nilo. Assim, mais pesquisas são necessárias para elucidar as reais condições das mulheres egípcias e a (des)igualdade de gênero no Egito Antigo.

Considerações finais

Em vista dos argumentos apresentados, percebe-se que a mulher egípcia possuía meios e direitos que as colocavam em um patamar considerável se comparadas às demais sociedades antigas. No entanto, mais do que verificar a situação da mulher egípcia, buscou-se problematizar a suposta 'igualdade' de direitos em relação aos homens. O senso comum, saturado por afirmações inconclusas que disseminam uma ideia de igualdade entre a mulher e seu oposto, e que se baseiam em fontes de interpretação duvidosa, deve ser revisto para não propiciar impressões equivocadas. Mesmo com a apropriação de vestígios confiáveis, não se pode tomar o cotidiano das egípcias e generalizá-lo, e ainda menos o equiparar com os homens: apesar dos aspectos observados, a condição feminina no Egito não pode ser descrita como de total equidade. Grande modelo que se contrapõe a tal ideia está na representação de Hatshepsut, a qual teve de 'transformar a própria imagem' para legitimar seu reinado.

Por fim, é relevante destacar questões que surgiram no decorrer desta produção. A alfabetização das mulheres, por exemplo, possui ligação forte com a atividade burocrático-administrativa, então, de que

forma o exercício desta era vedado às mulheres? Ademais, as funções fora do ambiente doméstico, eram realizadas em um momento determinado? Em tempos de guerra, quando se ausentavam os homens? A coloração da pele de homens e mulheres seria discrepante por este motivo? Respostas precisas sobre estas colocações são esperadas, tanto por egiptólogos e historiadores, quanto arqueólogos, objetivando aclarar a vida das mulheres do Egito faraônico.

REFERÊNCIAS

A) Documentação textual

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a eternidade: a literatura no Egito Faraônico**. Brasília: EdUnB, 2000.

HERÓDOTOS. **História**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: EdUnB, 1988.

B) Obras de orientação historiográficas

CARIA, Thamís Malena Marciano. Aspectos da condição feminina no antigo Egito. **Revista Mundo Antigo**, Rio de Janeiro, ano II, v. 02, n. 01, p. 93-106, jun. 2013.

OLIVEIRA, Haydée Maria Luz Pereira de. Capítulo III – Enquanto as mulheres observam. Os problemas da desigualdade e da invisibilidade das mulheres na sociedade egípcia. In: OLIVEIRA, Haydée Maria Luz Pereira de. **Mãe, filha, esposa, irmã**. Um estudo iconográfico acerca da condição da mulher no antigo Egito durante a XIX dinastia (1307–1196 a.C.). O caso de Deir el-Medina. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005. f. 120-173.

PERROT, Michelle. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência. CONFERÊNCIA NO NÚCLEO DE ESTUDOS DE GÊNERO PAGU, 1994, Campinas. **Dossiê: “História das Mulheres no Ocidente”**, [S. l.: s. n.], p. 9-28.

PRATAS, Glória Maria D. L. Trabalho e religião: o papel da mulher na sociedade faraônica. **Mandrágora**, [S. l.], v. 17, n. 17, p. 157-173, 2011.

SÁNCHEZ, José Luis. (Dir). **A história cotidiana do Egito às margens do Nilo**. Egito. 3050-30 a.C. Trad. Francisco Manhães, Marcelo Neves, Carlos Nougué, Michel Teixeira. São Paulo: Folio, 2005.

SANTOS, Poliane Vasconi dos. A mulher e a instituição do casamento no Egito Antigo: da liberdade às restrições morais. *In*: ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, Londrina, 2005.

SOUSA, Aline Fernandes de. **A mulher-faraó: representações da rainha Hatshepsut como instrumento de legitimação (Egito Antigo – Século XV a.C.)**. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

SOUSA, Aline Fernandes de. O papel das mulheres na sociedade faraônica: a igualdade em discussão. **Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder**, Florianópolis, 25-28 ago. 2008.

TEMPLO DE DENDERA: O SAGRADO FEMININO E O CUIDADO COM A VIDA NO EGITO ANTIGO

DENDERA TEMPLE: THE SACRED FEMININE AND THE CARE OF LIFE IN ANCIENT EGYPT

Dandara Bonfim
Leopoldo³⁶

Artigo recebido em 07 de maio de 2021
Artigo aceito em 27 de junho de 2021

Resumo: Pensar sobre os papéis da Mulher na História com uma abordagem relacional do mundo a partir do Templo de Dendera no Egito Antigo, analisando sua iconografia, musicalidade e narrativa inerente. Ao longo do tempo no choque entre culturas a sociedade egípcia foi distorcida colocada em laboratório pelo conhecimento ocidental sobre o oriente e proponho compreender mais a sua ontologia.

Palavras-Chave: Cura. Dendera. Egito. Mulher. Ontologia

ABSTRACT: Thinking about the roles of Women in History with a relational approach to the world from the Temple of Dendera in Ancient Egypt, analyzing its iconography, musicality and inherent narrative. Over time, in the clash between cultures, Egyptian society was distorted and placed in the laboratory by the Western knowledge about the Orient and I propose to understand its ontology more.

Keywords: Cure. Dendera. Egypt. Women. Ontology

1- Introdução

Céu ensolarado e noite estrelada, passa-se o dia. Um potencial de olhos grandes de observar o mundo e um corpo delicado, estava meu filho com seus primeiros anos de vida dando um grito, eu de forma automática socorri. Ele gritava de dor que sentia na bolsa testicular a qual

³⁶ Bacharela e licenciada em História pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. ORCID: 0000-0001-8475-8879.

estava muito inchada. Levei-o ao hospital e era um cisto com urgência para cirurgia. A médica afirmou que ele precisava ser internado naquela noite. Meu coração numa força incondicional fez uma escolha, ir para casa cuidar dele e consultar um médico homeopata. Como se me transportasse para a medicina do antigo Egito, uma mentalidade mais próxima de seu universo. Meu filho foi diagnosticado através do batimento cardíaco medido pelo pulso e medicado com um remédio de frequências vibracionais e essências florais como vemos no Papiro Ebers³⁷ (1550a.c). Coloquei meu filho para dormir e com toda a vontade posicionei minhas mãos próximas de seu corpo sem tocá-lo, falei palavras para curar, para que ele não precisasse passar pelo procedimento cirúrgico. Na distância entre minhas mãos e seu corpo eu sentia uma infinidade de outros espaços e de outras matérias, vibrações. Aquela distância não estava vazia. Senti uma magnitude de *intra-ação*³⁸ profunda. Logo, o nódulo desapareceu. A cura aconteceu graças aos remédios vibracionais e a intensidade de fluídos de energia colocada em seu corpo através da minha imposição de mãos. Algo parecido acontecia no Egito Antigo, conforme o historiador Diodoro da Sicília (c.30 – 90a.c) na sua obra *Bibliotheca Historica* muitos que perderam a esperança de cura junto aos médicos recorriam às forças invisíveis, uma conexão com potencial criativo que transforma. Esta era a base da medicina considerada nesta época. Não era suposição, era a medicina.

O Templo de Dendera, um dos mais preservados no Egito, era dedicado à Divindade Feminina Hathor ou Ísis, relacionada profundamente com a Cura, Maternidade, Música, Dança, Amor

³⁷ Encontrado atualmente na Biblioteca da Universidade de Leipzig, papiro homenageado ao alemão Georg Ebers que o obteve em 1873.

³⁸ Termo utilizado pela física e cientista social Karen Barad em reconhecimento à inseparabilidade ontológica tal como o átomo indivisível.

e Alegria, “muitas pessoas, com quem a arte dos médicos fracassara, deviam a ela [Ísis] a salvação” (HAUFE, 1973 *apud* REIMER, 2021, p.35). Dendera, Lunet ou Tantere, em egípcio antigo, Tentyris, em grego, foi uma cidade capital do sexto nomo do Alto Egito, mas por algum motivo sua população transferiu-se para Qena e o complexo do templo ficou mais isolado à beira do deserto.

Os egípcios se esforçaram no seu contato com o céu, o desejo que os animavam, tornando-se sua base de organização. Em nenhuma outra cultura a preocupação insistente com o céu e vida após a morte foi tão avançada. Ergueram construções, que ainda hoje, revelam extraordinários conhecimentos e causam fascínio, gerando inquietações e questões de outros povos sobre suas capacidades. Os templos eram ambientes reservados de seus conhecimentos e lembranças, mensagens eternas para o futuro. Realizavam honrosamente oferendas para agradar a Deusa em Dendera onde dedicaram-se na produção do templo principal (o maior) foco deste artigo e vários outros templos, todos orientados para o Nilo. O Complexo Templo apresenta nomes eternizados de faraós e vestígios, datados desde a época de Khufu (c.2589 – 2566ac), passando por Pépy I (c.2321-2287), Tut-mes III (c.1479-1425ac), Nectanebo I(c.380-343ac), pelos reinados Ptolomaicos, Ptolomeu VIII (170-163 e 145-116a.c), Ptolomeu X a XII e Cleópatra VII (c.51 – 30a.c) até o Império Romano (30a.c– 395d.c). Há um hospital de tijolo mais antigo, com indicações de que as pessoas procuravam pela cura e podiam passar a noite para a comunicação com a deusa nos sonhos. No presente artigo, quero contribuir com mais um olhar sobre a Mulher na História, especialmente na Antiguidade Egípcia, e seu papel como participante ativa do devir do mundo, estudando esse fascinante lugar do feminino, a importância de sua longevidade e sua multiplicidade de relação.

Como compreender sociedades numa temporalidade muito distante, assim como as contemporâneas, em que foram atribuídas durante muitos anos outras interpretações e sentidos no choque entre diferentes culturas e corpos? O conceito de Ser Humano foi separado da Natureza com o pensamento Antropocêntrico. O termo Homem e o masculino na gramática sobrepõem sobre o feminino. Ainda carregamos e expressamos ideias criadas de naturezas e virtudes como as de Aristóteles que colocam a mulher em posição social subserviente, inferior. Ao longo do tempo a linguagem tem sido concedido muito poder, determinando verdades, privilegiando elementos epistemológicos e silenciando outros discursos, menosprezando a ontologia do outro. Assim, o tempo todo incluímos e excluimos histórias, servindo para justificar o poder, o ódio e a violência e o que é silenciado permanece presente. O Orientalismo (o conhecimento do Ocidente sobre o Oriente), reproduzido na arte, na ciência, nas formas de pensar, agir e sentir, é muito forte e não é fácil de se discutir (SAID, 1990). Olhar a ontologia do outro, como superstição, mágico-religiosa, selvagem, erótica e primitiva é achar que o outro é um erro epistemológico e que só a nossa ontologia cientificista tem razão (PELLINI, 2018). Para entender o mundo antigo egípcio e a mulher dentro deste contexto é importante ver a intelectualidade do outro lado, que não seja aquela que prevalecemos. Muitos conhecimentos se perderam na indiferença e movimentação de outros povos.

Para os povos egípcios antigos, o ser humano era inseparável da natureza (mundo material, seres e fenômenos naturais) e da espiritualidade (conhecimento de vida e conexão com algo maior que si próprio), eram grandes observadores dos fenômenos que vivenciavam, como os afetavam e se viam como parte deles. Em uma relação com o

todo. A mulher egípcia, em contradição com suas representações idealizadas, secundárias e sombras em torno dos homens, não tinha uma essência, um padrão, uma função e uma estética, era uma infinidade de potencialidades que se manifestavam. Há mulheres curadoras, musicistas, cantoras, bailarinas, pintoras, escultoras, mães, agricultoras, cozinheiras, caçadoras, guerreiras, líderes, artistas, trabalhadoras e ocupando altos cargos na sociedade.

As ciências têm sido utilizadas para privilegiar um segmento da sociedade e minimizar participações populares (como a legitimação do passado faraônico), e das mulheres (desqualificadas por conceitos androcêntricos disseminados por homens e pelas próprias mulheres). Estes fatores alimentam extrema violência e rejeição. Por isso a necessidade de feminizar, isto é, pensar sobre os papéis da mulher na história fazendo pensar sobre melhores e iguais condições de vida, o bem para toda a sociedade, o respeito profundo com o próximo e toda manifestação de vida.

O método é a partir da relacionalidade, considerando que sujeitos e objetos, humanos e não humanos, animados e inanimados, nascem de uma relação e não existem de forma independente, assim como os egípcios que não separavam a materialidade, significados, suas práticas do todo o cosmo. O conhecimento trata-se de uma construção coletiva e em movimento. Um todo conjunto de dados sem exclusão, e o pesquisador é também parte desse processo. Segundo a filósofa atual Judith Butler, o corpo é uma parte no todo, uma relação de dependência sobre outros corpos, e é nas relações, redes de apoio, que tornam ações possíveis. "O mundo é relacional, dinâmico e vibrante" (PELLINI, 2021, p.79).

Tornar visível o que é visível (FOUCAULT, 1994), oferecer o que é observado, os fatos e as práticas em contraposição ao discurso

representacionista. As representações são crenças históricas e fáceis de se difundir do que o conhecimento sobre as coisas, onde a linguagem ganha muito poder na determinação do que é real, um legado Cartesiano. O representacionismo é tão enraizado na cultura ocidental tornando-se inevitável, nos controla de maneira profunda com relação a formações de essências naturais impregnadas de colonialismo, racismo e misoginia. Pensadores (pós)marxistas, pós-estruturalistas, como o Michel Foucault, a Judith Butler e Karen Barad, fazem essas observações e buscam entender o ser humano de forma integral, trazendo grandes avanços numa compreensão que desconstrói a ciência e os preconceitos, alternativas metodológicas mais responsáveis, que consideram a ética³⁹. O sociólogo Zygmunt Bauman questiona a substituição da ética pela estética no tempo do pós-moderno, marcado por relações individualistas, superficiais e descartáveis, de perda de referência ética e impotência para discursos verdadeiros. A História e a Arqueologia no contato com as Ciências Sociais e outras disciplinas, têm aprofundado suas interpretações no estudo da religiosidade e das relações humanas. O historiador Marck Bloch (1866-1944) abriu esse caminho mais antropológico, olhando para as relações do ser humano, em eterna mudança. Novos acontecimentos que transformam as sociedades, contribuem para que mudemos nossa forma de compreensão e repensar o passado. Desafios que possibilitam uma melhor percepção sobre nossas práticas, linguagens e sensações, do funcionamento de diferentes sociedades e da Vida!

Mas o que seria a religiosidade? (...) Nada mais difícil de definir do que o essencial. Isso é assim com tudo que sentimos, como o amor ou o desejo: quem os há de definir? Amor e desejo, tão inefáveis, fazem parte daquilo que movimenta o espírito humano e constituem, assim, a base mesma da espiritualidade: daquilo que nos move. (FUNARI, 2012, p.8)

³⁹ Ética conforme o pensamento de Sócrates e Platão, é a capacidade contínua de pensar, inovar e aperfeiçoar no que é melhor para a saúde da convivência, do coletivo.

Entendo, portanto, as fontes da Cultura Material, Historiográficas e (Inter)disciplinares como complementares e a Matéria uma sopa potencial. Documentos realizados por homens revelam seus incômodos em relação à mulher, suas inseguranças, medos, incompetências, necessidades de controle e diminuição das ações femininas, por outro lado também, suas idealizações e sentimentos benéficos. Por trás disso está uma mulher com qualidades ativas e inteligentes que abalam esses homens. As fontes iconográficas trazem uma melhor proximidade com o popular, as gravuras dos templos, sua arquitetura e a produção de amuletos e objetos, a materialidade que alcançava um maior público. Transmitem memórias e valores que permeiam a sociedade. Os textos escritos abrangem mais as pessoas que sabem lê-los. A música é uma fonte que está no entorno da população e pode contribuir muito sobre ela. Ainda há muito que explorar e descobrir nos passos das curiosidades, observações e perguntas que podem preencher lacunas e derrubar ideias. Conforme a expressão de Foucault, este artigo propõe, "sacudir as evidências", um exercício. Vamos, então, mergulhar nas profundezas dos mistérios e imaginários da Antiguidade Egípcia, em uma parte dentro do todo.

2- O Templo de Dendera, sob o olhar do egípcio antigo



Figura 1: Detalhes no teto do salão hipostilo. Cor azul resguardada no Templo de Dendera. Figura 2: Deusa Hathor na irradiação solar difrativa nascendo do ventre da Deusa Nut (Céu).

Fonte: Foto de Mick Palarczyk encontrada no Pinterest
<https://paulsmit.smugmug.com/Features/Africa/Egypt-Dendera-temple/i-GNsLRWK/A> .
Acesso em: 12.06.21

Uma intensa conexão com o céu. No teto, o céu é uma deusa (Nut) e um mar de possibilidades e potencialidades. O que é maior que o céu? Um tamanho imensurável e sua importância colocada na condição de uma mulher, seu corpo envolvendo a terra, os homens e os deuses. Os deuses navegam nas ondas celestiais durante o brilho da lua e das estrelas que estavam no mesmo momento no horizonte surgindo com o pôr do sol até o seu nascer. A estrela mais brilhante do céu, Sirius, chamada de Ísis, apareceu na época de inundação das águas do Rio Nilo, trazendo alimento a sociedade como alimenta seu filho. Tudo está em movimento. A luz solar nascida da deusa Nut, aquece o terraço e passa por pequenas e estreitas aberturas, espalhando-se com muita intensidade, dando vida às rochas, pinturas, ao corpo e a todos os seres.



Figura 3: “Bulbo de Dendera” na passagem subterrânea, local mais reservado do Templo principal, acervo de mistérios dos sacerdotes.

Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dendera_Krypta_48_\(cropped\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dendera_Krypta_48_(cropped).jpg).
Acesso em: 31.05.21

Acima do espelho d'água floresce a Flor de Lótus aos raios solares, nasce do lodo, passa pelos obstáculos e percorre um caminho até a luz. Sua beleza é irradiante. Seu bulbo cheio de nutrientes capaz de suportar contratempos, atravessa um período de dormência e renova uma bela flor. A flor que se cura, a flor que cura, eterna. Seu crescimento lembra

uma serpente. A Serpente movimenta-se propagando ondas com sua coluna vertebral extremamente flexível e que a sustenta para ficar reta. Seus olhos de repente ficam opacos e sua pele vai ficando com uma aparência morta, seu corpo está se preparando para ser renovado, troca de pele e suas cores voltam a vibrar. Ela pode ter relação com o Djed, um pilar que é colocado próximo à espinha dorsal do corpo mumificado, trazendo sustentação, flexibilidade e equilíbrio como a árvore. As conhecidas “Lâmpadas de Dendera”, imagem acima (Figura 3), confundidas com lâmpadas elétricas e pilhas aos olhos da modernidade, podem ser os bulbos da flor de lótus e sua germinação. Possuem aparência harmônica e coerente com as práticas daquela sociedade egípcia. Observe uma pessoa embaixo do bulbo com a postura de cultivo da planta. Junto está Deus Atum (Sol) e Djed, sustentando o seu crescimento e mais abaixo são encontradas muitas flores de lótus com o sol sobre elas. Em direção aos “bulbos de Dendera” apresenta-se a magnificência de Hathor, sinal de seu profundo papel de liderança nesta conjuntura. São tantos os detalhes e significados, dedicações, que podemos perceber claramente que um egípcio antigo queria eternizar na sua arte a plenitude de seus conhecimentos sobre a vida e a figura desenhada grande mostra o tanto de sua importância. Tratava da “justaposição de imagens variadas, mas para ele, complementares (...) não contraditórias ou excludentes. No que para nós pode parecer um amontoado” (CARDOSO, 2004, p. 96), longe disso, existia inteligente ordem e laço. Como Djed, pilar da estabilidade, os pilares de Dendera constroem sua arquitetura particular: colunas em forma de Sistro, símbolo musical, com o rosto da Deusa Hathor, mulher com orelhas e chifres de vaca salientada antes das construções de seu templo. Os egípcios muitas vezes se retratavam ao seu lado, próximos e em adornos que utilizavam, testemunhando um evento, como a Paleta de Narmer da primeira dinastia (c.3100), tendo importante significado na

unificação do Egito, e em registros de partos para proteger a gravidez e o nascimento.

Como já existiam elaborados instrumentos, como harpas, alaúdes, nays, oboés, liras, crótalos, címbalos e dafs, o Sistro além de ser um instrumento musical, desempenhava especial significado de propagação do som e comunicação com a vida após a morte. Conectados à Deusa com efeitos terapêuticos de calma, alegria e amor. O Sistro aparece nas mãos de adoradoras, cantoras, rainhas, princesas, reis e príncipes. Apresenta desenho muito parecido com o símbolo Ankh (vida), também sendo o formato de espelhos denominados por este mesmo nome. Seu aspecto integra Ankh, Djed e o bastão Was, usado no gado como meio de condução, presente nas mãos dos deuses como aquele que conduz.

Podemos dizer que tudo isso, ao mesmo tempo, em um conjunto que se difunde está fortemente relacionado a Energia da luz, água, som, movimento e alimento. Isso tudo pode ser pensado como Ankh – Vida, elemento essencial que desperta a vida, a cura, a renovação, a força vital, a vida além da morte, a eternidade. E todos esses significados configuram a Deusa Hathor e Ísis tão inseparáveis em Dendera que falaríamos mais de um Templo Hathor-Ísis.

3 - Cura

Observando toda sua iconografia, o Templo de Dendera era dedicado a cura. Até hoje visitantes se sentem acolhidos e renovados numa relação com o feminino, sentem a energia ali acumulada. Os sacerdotes partiam da existência do corpo espiritual que organiza o mundo das coisas e tratavam as pessoas com vibrações do ambiente, do sol, da água, da música, de preparados com plantas, aromas, um conjunto com toda terapia vibracional. A pessoa no estado de sono (relaxamento), teria seu corpo energético cuidado pelas forças espirituais

para se equilibrar. O visível e o invisível difundem-se, para eles a comunicação com os mortos e a existência de outros mundos era uma questão solucionada. Os pensadores gregos foram a escola com os egípcios e entenderam a cura como equilíbrio das forças. Alguns vão contestar e direcionar-se a *téchne* para tratar de sintomas específicos, numa separação de identidade entre os médicos e os sacerdotes da cura.

“Cura é, antes de Tudo, ter a atenção, ter o cuidado, ser cuidado” (FUNARI; REIMER, 2021, p.6). O cuidado de si e dos outros, é admitir minha responsabilidade, se ver como parte em tudo. Para os egípcios, um ato de doação, um vigor da vontade, um impulso do coração (Ib). Partindo de um olhar do Todo, o sentimento verdadeiro do cuidar não estaria para um, mas para todos, assim como o sol está para todo o mundo. As palavras de cura e o nome do receptor são fundamentais para a singularidade e sua fórmula estaria na intensidade da vontade. A pesagem do coração na balança com a pena de Maat, revela a importância dos sentimentos verdadeiros. No sentido que não importava a representação, o que ganhava força estaria no coração, centro de tudo. Foucault em sua obra com título de valor da ética, *Coragem da verdade*, estuda a existência da preocupação com a verdade na *parresía* socrática, mas podemos ver que era um cuidado mais antigo encontrado no pensamento egípcio. “A arte da existência e o discurso verdadeiro, a relação entre a existência bela e a verdadeira vida, a vida na verdade, a vida para a verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 142).

Ísis era uma deusa salúfera, sua cura restituía a saúde e a paz. Na história egípcia tem um sentimento verdadeiro e confiante de sua força ao curar seu marido Osíris, seu filho Hórus e os humanos. O seu desejo, ambição e alegria vence o mal, a morte e consegue restaurar a vida e

convencer todos o despertar do renascimento, por exemplo o evento comovente que Ísis salva um menino do veneno de um escorpião:

Ísis põe suas mãos sobre o menino para ressuscitá-lo, (pois) não respira mais.

(ÍSIS) – Ó, veneno de Tefen, vem, escorre para o chão, (para de) circular, não penetres (mais)! Ó, veneno de Befen, escorre para o chão! Eu sou a deusa Ísis, que faz sortilégios e pronuncia fórmulas. Todos os répteis que picam me obedecem. Para, veneno de Mestet! Não circules, veneno de Mestetef! Para, ferida da picada, por ordem de Ísis. Para trás! Recua, te afasta! Para trás, veneno, desaparece!

(CORO) aclamando – A criança vive e o veneno morreu! Assim como Hórus foi curado por sua mãe Ísis, todo aquele que foi ferido será curado da mesma forma! (ARAÚJO, 2000, p. 143)

Como protegera seu filho, essa história era rememorada na qual as pessoas buscavam sua igual proteção. Contos que fomentavam o imaginário social, impulsionando a construção dos templos, amuletos, oferendas e, especificamente, a mumificação com a exemplar cura de Osíris na junção de seu corpo aos pedaços, morto pelo deus Set - irmão inimigo do deserto. Ísis e Osíris vão ser forças espirituais que governam os fenômenos da morte.

Se enche de felicidade ao fazer o bem, mas apresenta características com as experiências da vida de dor, ela chora, sofre, pede ajuda, sente medo, algumas vezes fica insegura e brava, neste processo ela busca a sabedoria e preocupa-se em fazer o bem, doar-se. Com seus elevados gestos misturados à naturalidade, acolhe todos, em todos os momentos, positivos, de amor e de dificuldades, ferimentos, doenças, cólera (orgulho e ódio) e na morte. Amamenta e ensina seu filho, lembra-o de seus dons, prepara-o para ser um benfeitor. Aparece educando todos com lições de caridade e ora pune, ora cura, cura depois que pune, de acordo com o que é justo a cada situação. Apresenta compaixão quando pune Set na sua disputa violenta de poder com Hórus. Deste modo, era conhecida como a senhora de tudo

e seu poder marcado por sua amorosidade e verdade.

Seu culto não se restringia a uma classe nem a um gênero, e se espalhou até o mediterrâneo em todo entorno do mar. Em sua homenagem, barcas eram colocadas as ondas da água com suas imagens e gestos sutis. Ela igualava todos nas suas necessidades de cura para os males. Através das lindas palavras de Ivoni Reimer para entender a cura

Não mais entenderemos as coisas com o intelecto, mas compreenderemos com todo o nosso corpo que precisamos inspirar tudo, para que a nossa força vital se renove nas limitações e potencialidades da nossa existência construída junto a outros corpos. (REIMER, 2021, p. 15)

3.1 - Nutrição

Aprendemos pelos sentidos. Desde o ventre sentimos as vibrações do movimento e do som. A primeira experiência de sentimento no contato com o mundo externo é o choro no desvinculo da mãe. Experimentamos o medo e a dor da perda dessa conexão. Abrir os olhos e sorrir no encontro com o olhar materno tem uma força de magnitude cósmica. Nos faz pensar na beleza do cuidar, uma virtude não só da mulher, da mãe, mas que abrange todos desta relação.

Nutrir já é uma primeira ação de cura. Amamentar além de alimentar é um gesto de acolhimento. Os diferentes corpos estão nesta relação e experimentando os sentidos do cuidar. Sinaliza a caridade, postura ética, responsável com o outro, a relação de dependência, sua conduta podendo mudar a vida do outro. Talvez esse era o motivo da imagem da mulher ser tão vinculada a cura e ao afeto. A mulher que passou horas amamentando, pode acabar desenvolvendo mais essas habilidades na sua relação repetida, de convivência com o bebê, do cuidar, do alimentar, da ternura, da percepção, da resiliência, do educar. O que não quer dizer representações da mulher e determinar filhos e lar somente à responsabilidade feminina, excluindo o homem. Simone de Beauvoir (1908-1986), em negação da "natureza humana", da

determinação “por natureza”, muda esta expressão para “condição humana”, ou seja, não se nasce, torna-se mulher, torna-se homem. Hórus aprendeu com a mãe Ísis a arte de curar (cuidar), a herança de seu coração. Hathor-Ísis é também imaginada como a planta que cura e as vezes era cultuada na condição de homem. Nos contos da antiguidade egípcia o mundo aparentemente surgiu com a ação masculina pelo seu sêmen, numa relação do seco (Shu) com o úmido (Tefnut). Podemos observar que o sêmen é como se fosse uma semente colocada em um ambiente úmido gerando a vida, relacionando as observações da agricultura e do sexo.

Ó, criança, o amor que inspiras está sobre ti (...).
O Nilo é emanação de teu corpo, que alimenta os nobres e o povo, ó, Senhor do Sustento, governante das plantas verdes, o grande, árvore da vida que dá oferendas aos deuses (...).
(ARAÚJO, 2000, 363)



Figura 4: A arte e conhecimento no cultivo do alimento, prevalecendo os vegetais em Dendera.

Fonte: Foto tirada pela artista Charlotte Parent

https://www.instagram.com/p/B8RcL_FHMrb/. Acesso em: 30.09.20

O Alimento é, portanto, cura e seu cultivo a produção da vida, materializado para vidas pós morte. Sua plantação, crescimento e colheita vão ser uma atividade intrínseca, o experimento cotidiano, e os agricultores a formação da coluna vertebral (Djed) da sociedade egípcia. A palavra Agricultura do latim, vem dos significados *ager*

(campo/território) e *cultura* (cultivo), compondo “campo cultivável”. Cultivo, *cultivare*, é aperfeiçoar pelo cuidado, trato contínuo. A importância da ação de cultivar observada no Egito Antigo não se restringia somente ao solo, era benfazeja a vida, sapiência.

Os egípcios viam as árvores uma diversidade de cores, sabores, aromas e nutrientes que precisamos na sustentação da vida. Neste sentido, elaboravam preparos com plantas para aumentar a vitalidade, preservar as múmias e transformando-se em antídotos. Nos registros egípcios são encontradas mulheres e mães com seus bebês trabalhando no campo, junto a base alimentar de vegetais e vasos com preparamentos oferecidos como Ankh (vida). Tudo envolvido em flor de lótus (caminho da luz, sabedoria e beleza). indica uma atividade presente, proximidade da mulher com as plantas e descoberta de suas propriedades salutíferas. Tudo isso se perdeu no tempo, os valores foram distorcidos e as mulheres passaram a ser condenadas, perseguidas e queimadas em fogueiras como Bruxas, feiticeiras do Mal, menosprezando as medicinas naturais e o trabalho da mulher e o seu verdadeiro valor no mundo.

A presença da rainha Cleópatra VII é forte no Templo de Dendera perto do seu filho Cesarião, relacionados com Ísis e Hórus. Na história de Cleópatra ela fez de tudo para proteger a vida de seu filho e assegurar seu poder. Buscou agilmente alianças e estratégias políticas, de guerra, econômicas e sociais para ganhar seu espaço de liderança na sociedade. Durante uma crise de escassez de chuvas, falta de alimento e pobreza, adotou importantes medidas “como a proibição de vender trigo ao estrangeiro, que acompanhou de outras ações mais populistas como a venda de suas jóias e a distribuição gratuita de grão entre a população” (RIVERO, 2003, p. 99), reforçando o ato de cuidar do outro,

o que criava uma relação de afeto com a população, mais harmonia e segurança, levando ser adorada e homenageada.

3.2 - Difrações



Figura 5: Colar Menat na Cripta do Templo de Dendera.

Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Dendera_Krypta_12.JPG . Acesso em: 30.12.20

Quando o som, a luz e a água passam por uma pequena abertura, há uma percepção de que se propagam com mais intensidade, criando uma impressão encantadora. Podemos ver esse fenômeno chamado de Difração, um conceito do século XVII, nos relevos, pinturas e nos hieróglifos do antigo Egito. Após um debate de longa data, o físico, médico e egiptólogo Thomas Young (1773-1829) forneceu evidências incontestáveis de que a luz é uma onda e exemplifica o fenômeno da interferência. Deusa Hathor, A Dourada, encontra-se na intensa irradiação solar nascendo da deusa céu (Nut), a luz difrata em vez de refletir (Figura 2). Observando a quinta imagem, podemos notar similaridade com a difração do som na forma do colar Menat imanente a musicalidade. Vemos também as curvas de arco-íris, repletas de desenhos de raios solares, flores de lótus e gotas de água. Demonstra, assim, o conhecimento da importância das frequências das ondas de luz, água e som. Está conectado à sistros com uma clara indicação de

vibrações saindo deles, os mais distantes estão dentro de um barco com o sol entre eles aumentando mais as vibrações e seu alcance em uma espécie de coluna difrativa da luz solar. Encostada nesta em uma postura reta está uma personificação da Deusa Maat com o seu presente atributo da pena, importante deusa do equilíbrio e da Justiça sob o sentimento verdadeiro e benevolente, atestando as vibrações na condução de harmonia. O colar é colocado próximo ao coração, na região torácica, denotando relação e importância da música como energia vital. No conjunto deste cenário Hathor está frente a seu filho que segura o sistro em sua direção demonstrando esta visão.

De acordo com Karen Barad, há muitas oportunidades na vida cotidiana para observar fenômenos de difração (interferências) e pode nos dizer sobre modos de vida e mudanças de padrão. A difração (interferência) produz efeitos aos detalhes, vibração significando energia e vazio diferente de zero.

Imaginar que os egípcios foram precursores em conhecimentos sobre as energias solares e magnetismo, conquistas científicas que vão ser consolidadas na modernidade e ainda a desvendar, contradiz com a visão orientalista existente sobre os povos da Antiguidade Oriental, como erros sedutores e primitivos. O conhecimento sobre energia foi utilizado no século XX para criar bombas atômicas, tecnologias catastróficas de destruição em massa, sem a visão do todo que os egípcios tinham.

A musicalidade trazia a proteção da deusa, a calma, alegria e o amor. Rá arrependido de criar a espécie humana, envia sua filha Sekhmet (deusa com cabeça de leoa) que com um aspecto destrutivo do raio solar pode destruir a humanidade. O sistro, nesse momento, manifesta para apaziguar a fúria, o ódio e destruição, todo sentimento contrário à caridade. É integrado à grupos musicais, cânticos, dança e festa, despertando muita alegria e renovação. Neste evento, atentamos

o pensar sobre a consequência das escolhas e responsabilidade com a convivência. Nessas festividades ocorria um caminho de visita para o terraço do templo, maior conexão com o céu. Os banquetes mortuários eram animados por música e dança, entendendo-se como um ritual para o renascer, aspirar à imortalidade. A música aumentaria a vibração para conectar-se com a espiritualidade.

A música não é uma arte isolada, está no ritmo da vida, um meio de perceber e compor o mundo, uma arte que abrange a sociedade. Estava relacionada ao cosmo, à filosofia, matemática e medicina. Podemos observar que existia o conhecimento do poder terapêutico da música, de sua comunicação, tornando-se uma prática medicinal, condução de procissões e aglomerações. A música afetando o corpo diretamente com suas vibrações e podendo mudar o comportamento. Assim como a medicina, a música “suscitando amor e concórdia entre uns e outros; (...) no tocante à harmonia e ao ritmo, é ciência dos fenômenos amorosos.” (PLATÃO, 2012, p. 202). Nas pinturas e relevos, são encontradas muitas mulheres musicistas com os instrumentos muito tocados atualmente. Despertam êxtase, elevação emocional e encantamento. As cordas mantêm a vibração por um tempo longo, decaindo lentamente até o silêncio. A flauta impulsiona na sua altura movimentos lentos, alongados e sinuosos. Os tambores, parecidos com o Daf, vibram e anunciam uma grande presença ao som do coração. Ao escutar esses instrumentos não é difícil de imaginar sua grandiosidade, inteligência na sua construção. Já na visão ocidental não é levado em consideração esses aspectos, criando uma imagem das musicistas e bailarinas egípcias, do oriente, como exóticas, sensuais e primitivas, sempre muito associadas a sexualidade, uma música e dança sem intelectualidade. O Oriente como invenção do Ocidente.

Considerações finais

A ciência egípcia era a consideração e análise do Todo. Sua arte exprimia colocar o máximo de informações. As coisas não eram só as coisas, tudo tinha um sentido e importância profunda que se conectava, não se restringia ao mundo aparente. Seus mistérios revelam avançados conhecimentos muito ainda há descobrir. Precisamos ter muito cuidado para não olhar através dos julgamentos de outros povos, de mestres gregos, romanos, do oficial Cristianismo, do Colonialismo, Iluminismo e Neoliberalismo. Condizente com Freud, o mundo moderno é infantil, sustentado por visões, comportamentos e laços superficiais, num abandono da análise e negação de problemas profundos.

O panteão egípcio é composto por muitas características psíquicas que os egípcios observavam neles mesmos, suas intervenções no mundo. As deusas, em grande variedade, eram criadoras e transformadoras do cosmo, vemos um culto da mulher de maneira intensa. Uma imensidão potencial emaranhada de nutrição, proteção, amor, alegria, música, dança, escrita, sabedoria, equilíbrio, justiça e vida coletiva. Em contrapartida, potências de guerra, violência e destruição, as quais não eram enaltecidas, mas sim existentes com necessidade de aprendizagem e pacificação. Havia na Antiguidade a violência contra o outro que levava a mortes, existia o abuso e disputa, paixão pelo poder, existia a indiferença. Divinizar as coisas no mundo egípcio antigo era vê-las de forma imprescindível, era reconhecimento de seus fatos e valores. A mulher era o grande céu, aparece como realeza em direção a uma série de frentes de muitas honras e conhecimentos éticos, reverenciada na cura abrangendo todas as suas dimensões, respeitada como protetora e líder. Muitas mulheres egípcias fizeram história de liderança com atitudes éticas e empenho pela igualdade. É necessário atenção sobre as fontes femininas, ainda recebem poucos estudos e são

nomeadas, destacadas na história como belas, sedutoras ou não, rainhas ou não, e suas conquistas com o parâmetro masculino.

Hathor-Ísis era referência de atenção, cuidado. O cuidado com o céu e a terra, não humanos e humanos, em ser, conhecer e fazer. Pensavam na deusa com significados de estrela, sol, música, animais (vaca, leoa, pássaro e serpente) e plantas (flor de lótus), inspirando mulheres e homens à beleza do pulsar da vida e a prática do bem, a uma intervenção responsável e criativa, uma forma de se engajar no mundo e escolha solidária. “Ela igualou a mulher ao homem”⁴⁰. O Templo de Dendera era integração de estudos sobre a vida, astronomia e um conjunto de movimentos de despertar o renascimento. Até onde vai o poder da vontade pelas transformações verdadeiras? Pelo respeito a vida. Através dos olhares egípcios antigos, a vida é para ser cultivada, reverenciada e como a música, organizar as vibrações e compor uma harmonia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a eternidade**: A literatura no Egito faraônico. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, p. 143 e 363, 2000.

BARAD, Karen. **Meeting the Universe Halfway**: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham: Duke University Press, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética, pós-moderna**. São Paulo: Paulus, Coleção Ethos, 1997.

BRANCAGLION JR. Antônio. **Sistro**: Mito e Música no Egito Antigo. Revista Phoênix. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 19-1:17-26, 2013.

⁴⁰ Papiro encontrado em Oxyrhyncho, no Egito. (POMEROY, 1985 *apud* REIMER, 2021, p. 32)

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge, 1990.

CARDOSO, Ciro. **O Egito Antigo**. São Paulo: Brasiliense, p. 96, 2004.

CAUVILLE, Sylvie. **Le Temple de Dendera**. Guide archéologique. Institut Français D' Archéologie Orientale. Bibliothèque Générale – T. X II, 1990.

DIODORO, Sículo, **Biblioteca Histórica**. Libros I – III. Alianza editorial, 2003.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. Curso no Collège de France (1983- 1984). São Paulo: WMF Martins Fontes, p. 142, 2011.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FUNARI, Pedro Paulo (Org). **As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses**. São Paulo: Contexto, p.8, 2012.

GRALHA, Julio. Senhora da casa, divindade e faraó as várias imagens da mulher do Antigo Egito. In: CANDIDO, M. R. (Ed.), **Mulheres na Antiguidade: em Novas Perspectivas e Abordagens**. Rio de Janeiro: UERJ/NEA; Gráfica e Editora-DG Ltda, 2012.

PELLINI, José. **De Imagens e Gentes-Rocha: Arte Rupestre, relacionalidade e Intra-ação**. Revista de Arqueologia. V34, 1, p. 79, 2021. Disponível em: <<https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/778/29>>. Acesso em: 28/04/21.

PLATÃO, **O Banquete (o amor, o belo)**. Domínio Público, p. 202, 2012.

REIMER, Ivoni. **Milagre das Mãos: cura e exorcismo de Jesus em seu contexto histórico-cultural**. Goiânia: Editora Oikos, p.6, 32 e 35, 2021.

RIVERO, Pilar. A política externa de Cleópatra VII Filópator. In: FUNARI, P. Paulo., FEITOSA, Lourdes Conde e SILVA, Glaydson José da. (orgs). **Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do Feminino**. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 99.

SAID, Edward. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia da Letras, 1990.

TESTA, Pietro. **Il Papiro Ebers: Saggazza delle Medicina dell' Antico Egitto**. (Italian Edition). Editora Harmakis Edizioni, 2020.

A REPRESENTAÇÃO DO FEMININO EM AGOSTINHO DE HIPONA

THE FEMALE REPRESENTATION IN AUGUSTINE OF HIPPO

Daniel Ferreira Dias⁴¹

Artigo recebido em 14 de dezembro de 2020

Artigo aceito em 21 de junho de 2021

Resumo: O artigo se propõe em estabelecer como Agostinho de Hipona representou a condição feminina perante à sociedade e como, através do seu discurso, instituiu um controle sobre o corpo feminino. Propõe-se ainda que Agostinho tenha travado um debate teológico com outras vertentes do cristianismo antigo.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; cristianismo; mulher

Abstract: The article proposes to establish how Augustine of Hipona represented the feminine condition before society and how, through his speech, he instituted a control over the female body. It is also stated that Augustine engaged in a theological debate with other aspects of ancient Christianity.

Keywords: Augustine of Hippo; Christianity; Woman

1- Introdução

Durante os séculos IV e V, a sociedade romana encontrava-se em crise, as referências de mundo que os indivíduos possuíam passavam por uma série de transformações. Dentro desse cenário, o cristianismo foi se expandindo, reproduzindo discursos doutrinários, crenças e ideias que compunham uma visão de mundo, sociedade e sentido de vida. Transmitidas pela tradição, algumas de suas características estão

⁴¹ Doutorando em História Política Pelo PPGH/UERJ, bolsista Capes/DS, orientador Edgard Leite Ferreira Neto e Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro Cruz. E-mail: daniel-dias12@hotmail.com ORCID: orcid.org/0000-0002-9314-7524

presentes até os dias atuais nas sociedades contemporâneas que têm o cristianismo como religião predominante.

Neste contexto, o período patrístico da Igreja, foi marcado pelo estabelecimento, organização e expansão do cristianismo e suas concepções filosóficas. Sendo possível ressaltar que durante a Antiguidade Tardia ainda numa sociedade onde o cristianismo não se difundiu plenamente, conforme expressado por Peter Brown:

Entretanto, convém lembrar que vimos acompanhando os destinos de uma pequena e clamorosa minoria, numa sociedade antiga que se modificava com muita lentidão. Até essa minoria estava dividida em suas opiniões. A Igreja Primitiva teve toda sua criatividade, sobretudo, porque seus membros mais expressivos discordavam com muita frequência uns dos outros. Como na história de todas as grandes revoluções promovidas por uma minoria militante, também é preciso, em qualquer história de renúncia sexual na Igreja Primitiva, abrir espaço para a tragédia, a desilusão e o simples tédio por parte da maioria não-heróica de fiéis (BROWN, 1990, p. 311).

Nesse período de constituição do cristianismo, havia uma apologia cristã pela virgindade, direcionada às mulheres, exortando-as a não se casarem. Os valores essenciais a serem defendidos eram a virgindade e a continência, ocorrendo uma propaganda de renúncia ao corpo, em luta pela castidade. Tal propaganda era defendida por meio de interpretações divergentes feitas pelas diversas vertentes do cristianismo primitivo. Os padres fundadores do cristianismo apresentavam, em comum, o fato de promoverem um discurso direcionado às mulheres, estimulando-as a se manterem castas (VAINFAS, 1986, p.9).

Os “Padres da Igreja”, portanto, são todos aqueles homens que contribuíram de modo determinante para construir o edifício doutrinário do cristianismo, que a Igreja acolheu e sancionou. Apontamos como um de seus principais nomes, Agostinho de Hipona, que nasceu no dia 13 de novembro de 354, em Tagaste, Numídia. Em 372, com 18 anos, conheceu sua concubina, com quem conviveu durante 13 anos. Trabalhava como

professor de retórica. Desde 373, passa a ser “ouvinte” dos cultos maniqueístas da igreja de Mani, em Cartago, que mais tarde, passou a considerar como hereges. No fim de 384, com 30 anos, foi a Milão e conseguiu acesso à residência imperial. Decidiu romper com sua concubina em 385 e viveu uma fase melancólica em sua vida até 386. Influenciado pelos estudos de Santo Ambrósio, decidiu se converter ao cristianismo em 386. Tornou-se padre em 391, na cidade de Hipona, onde se tornou Bispo no ano de 401. Agostinho tornou-se um dos principais teólogos e filósofos do período patrístico da Igreja Cristã, sendo um dos nomes fundamentais para o desenvolvimento do cristianismo e Filosofia Medieval. Atuou como um “árbitro” do cristianismo, discutindo e formulando teorias importantes, como o Dogma da Trindade, a concepção do casamento cristão e a Guerra Justa. Agostinho faleceu aos 75 anos, no dia 28 de agosto de 430, em Hipona, Numídia, atual Argélia (BROWN, 1990).

Nesse cenário, Agostinho estabelece um discurso de poder, um jogo em que utiliza a figura feminina para ressaltar suas concepções religiosas e assim confrontar outras vertentes do cristianismo primitivo, como o Maniqueísmo, que defendia as teses da existência de dois princípios - um princípio do bem e outro do mal - que presidiam cada ser. Para os maniqueístas, o mal era metafísico e ontológico, ou seja, imposto ao indivíduo independente de sua vontade de cometê-lo. Os maniqueístas, por exemplo, proibiam que uma mulher contraísse segundas núpcias, quando seu marido falecesse. A vertente do cristianismo de Joviano, por sua vez, defendia a equivalência do matrimônio, da viuvez e da virgindade. Por seu turno, os Pelagianos defendiam a tese de que não havia nenhuma relação entre a graça de

Deus e a sua necessidade para realizarmos o Bem⁴². As diferentes concepções demonstram disputas como a existente entre corpo e sociedade, renúncia sexual, submissão da mulher no casamento e a ambiguidade da figura feminina. Essas concepções que marcaram a Idade Média eram debatidas em discursos de diferentes teólogos e filósofos que tentavam impor sua visão de mundo à sociedade romana, quando o cristianismo ainda não estava estabelecido como instituição e nem era hegemônico na esfera disseminadora dos discursos de ordem, poder e controle social.

Durante a Antiguidade Tardia, Agostinho torna-se o grande árbitro e difusor das principais teologias do cristianismo ocidental, determinando a relação que deve ser estabelecida entre corpo e sociedade, onde a concupiscência torna-se o principal mal a ser combatido, conforme expressado por Michel Foucault:

Houve a unificação doutrinal – da qual Santo Agostinho foi um dos operadores – e que permitiu pensar, no mesmo conjunto teórico, o jogo da morte e da imortalidade, a instituição do casamento e as condições de acesso à verdade. Mas houve também uma unificação que se pode dizer “prática”, e que é aquela que recentrou as diferentes artes da existência em torno da decifração de si, dos procedimentos de purificação e dos combates contra a concupiscência (FOUCAULT, 2015, p.311).

Portanto, através do discurso de Agostinho, procuramos identificar a definição da condição feminina por ele defendida, e a forma como seu discurso religioso, teológico e doutrinário buscou estabelecer um controle sobre o corpo feminino de forma moral, social e sexual. Pretendemos também observar como, ao promover o debate com outras vertentes do cristianismo primitivo, Agostinho usa o discurso sobre o feminino para demonstrar a superioridade de sua visão de mundo, utilizando as mulheres como objeto e exemplo para atingir a sociedade.

⁴² A palavra Bem é utilizada em maiúscula, pois é compreendida como uma graça divina concedida ou relacionada a Deus.

2- A questão do gênero

Para analisarmos o discurso de Agostinho sobre a mulher, é importante dar relevância às relações de gênero, que podem proporcionar uma visão mais abrangente das mulheres no decorrer da História, colaborando com os estudos iniciados nos últimos 50 anos. Este trabalho é tributário, principalmente, da contribuição teórica de Joan Scott, que, ao definir gênero como um elemento de análise histórica, cooperou com uma nova abordagem na historiografia sobre as mulheres. Scott rompe com as perspectivas da corrente historiográfica empirista ou positivista, preocupada durante muito tempo em explicar os grandes eventos e figuras políticas através apenas de fontes administrativas e oficiais, fornecendo poucos estudos sobre gênero. A autora transcende também a corrente teórica do movimento feminista da década de 1960, que chamava atenção apenas para a diferença entre os sexos e para as reivindicações por direitos iguais aos dos homens. Citamos, para melhor explicar, Rachel Soihet:

Gênero tem sido, desde a década de 1970, o termo usado para teorizar a questão da diferença sexual. Foi inicialmente utilizado pelas feministas americanas que queriam insistir no caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indica uma rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como "sexo" ou "diferença sexual" (SOIHET, 1997, p. 404).

Outro aspecto importante para o avanço da História das Mulheres se deu também devido aos novos caminhos seguidos pela historiografia após os anos de 1970, no Brasil e no exterior. É importante frisar que até a década de 1970, os trabalhos historiográficos preocupavam-se em dar ênfase às análises estruturalistas, que tinham como referencial os recortes macrossociais, as interpretações globalizantes, as conjunturas econômicas e as categorias sociais. Nesse contexto, o "indivíduo" e os temas referentes ao âmbito privado eram deixados de lado, o que trazia

em seu bojo, conseqüentemente, a invisibilidade das mulheres na história (GOMES, 2010, p. 4).

Assim, tendo em vista o crescimento, nos últimos 50 anos, dos estudos que têm como objetivo investigar como as questões de gênero sempre estão relacionadas às disputas de poder, torna-se oportuna a ênfase sobre o papel das mulheres, a partir do olhar de Agostinho de Hipona, um pensador do cristianismo primitivo, que escreve no final do Império Romano do Ocidente sobre como as mulheres devem se comportar. Importante sublinhar que, principalmente durante o período da Antiguidade Tardia e posteriormente na Idade Média, a figura feminina foi marcada por uma ambigüidade entre Eva e Maria, com discursos morais formulados à sociedade que determinavam parâmetros para estabelecer se a mulher era digna ou não.

Dessa forma, é importante estudar quais relações de poder estavam por trás da doutrinação sobre as mulheres, expressa no discurso de Agostinho, e como cada resposta delineia a criação do imaginário binário que separa as mulheres entre santas ou pecadoras. É relevante, portanto, fazermos uma análise da visão de um dos principais nomes do cristianismo primitivo sobre como as mulheres devem ser representadas perante à sociedade. Desse modo, compreendemos gênero de acordo com a definição de Joan Scott que, apoiado na conceituação de poder de Michel Foucault, ressalta que gênero é “um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1990, p. 21).

Também é importante destacar o que é apontado por Gisele Gomes - que, a partir da categoria gênero, mesmo esta não negando por completo o “sexo biológico” como um “fator de identidade” em seu sentido coletivo ou individual:

(...) estaria consumada a superação de noções universais, fossem de homens, fossem de mulheres. A introdução da categoria gênero, relacionada ao contexto social, portanto, levou à consideração da "diferença na diferença". Não cabia assim a utilização do termo mulher sem adjetivá-lo: mulheres mestiças, negras, judias, trabalhadoras, camponesas, operárias, homossexuais (GOMES, 2010, p. 8).

A escassez de indícios produzidos por elas próprias acerca do passado das mulheres, estabeleceu um dos grandes problemas enfrentados pelos historiadores. Em contrapartida, encontram-se mais facilmente representações feitas sobre a mulher, na sociedade, que tenham por base discursos masculinos, como o de Agostinho de Hipona, determinando quem são as mulheres e o que devem fazer.

3- História cultural e representação

A História Cultural busca analisar como o ser humano organiza, pensa e lê sua realidade social, emaranhando-se no simbólico, na construção de sentidos, interpretações e representações. Tal abordagem beneficiou-se da emergência da História do Gênero, uma vez que esta se interessa pelo processo de como uma determinada sociedade define tanto o masculino quanto o feminino. O gênero como instrumento analítico permite demonstrar que o entendimento do que é masculino e feminino são formulados historicamente, portanto, são construções socioculturais (GOMES, 2010, p. 7 - 8).

A importância do gênero como instrumento analítico foi trazer à tona a questão da "diferença" em oposição às noções que focalizavam a ideia de unicidade nas categorias masculino e feminino no seio da História (GOMES, 2010, p. 8). Nos Estados Unidos, em particular, a história das mulheres e os estudos que tinham como ênfase a questão do gênero passaram a ser o principal objeto de estudo da História Cultural (HUNT, 1992, p. 24).

Os novos métodos e abordagens advindas da História Cultural nos últimos anos, contribuíram para que os historiadores conseguissem

encontrar respostas para as questões levantadas, posteriormente à década de 70. A interdisciplinaridade (diálogo com a literatura, antropologia, psicanálise...) permitiu entender o feminino em vários aspectos, como no imaginário social, nas representações, na subjetividade, e nas práticas. Por seu turno, a categoria gênero ganhou espaço na produção historiográfica trazendo a questão do sexo para as experiências sociais, em detrimento do determinismo “biológico” e “natural”, que durante muito tempo motivou as distinções e relações entre homens e mulheres (GOMES, 2010, p. 7).

Diante do exposto, para compreendermos a representação do feminino nas diversas vertentes do cristianismo primitivo, é importante analisarmos a questão da História Cultural proposta por Roger Chartier, que aponta ser possível articular de uma nova maneira os recortes sociais e as práticas culturais. Ressalta-se a importância de se eliminar o falso debate entre a objetividade das estruturas e os procedimentos fenomenológicos, destacando que as representações coletivas constroem o mundo social. Como expressado por Lynn Hunt:

(...) Roger Chartier (...) questiona o pressuposto de que “as formas simbólicas são organizadas num ‘sistema’... [pois] isso implicaria coerência e interdependência entre elas, o que por sua vez pressupõe a existência de um universo simbólico comum e unificado” (HUNT, 1992, p. 16).

Chartier observa que, pela análise das diversas representações feitas pelos diversos grupos, a História Cultural afasta-se da História Social (que dava ênfase às lutas econômicas), mas também permite perceber o recorte social, através das posições e identidades representadas por cada classe ou meio (CHARTIER, 2002, p. 61-79).

Portanto, são perceptíveis os ganhos obtidos nos últimos anos, no âmbito da historiografia, pelo diálogo entre História Cultural e a categoria gênero. Expandiram-se as condições para se “trabalhar com relações e perceber por meio de que procedimentos simbólicos, jogos de

significação, cruzamentos de conceitos e relações de poder nossas referências culturais são sexualmente construídas" (GOMES, 2010, p. 10). Isso permitiu romper com os entendimentos postos, de que a questão do gênero era algo fixo e natural.

4- Os modelos ideias de mulheres

Agostinho, na sua obra "*Dos Bens do Matrimônio*", tinha como objetivo discorrer sobre o matrimônio. Neste livro de gênero de discurso público voltado para o clero, utilizou-se de termos religiosos e de linguagem erudita para refletir sobre a condição feminina a partir de aspectos teológicos e doutrinários. Assim, buscou combater as ideias do monge cristão Joviniano que, ao defender a virgindade, colocava o matrimônio como uma condição herética. Agostinho, ao contrário, dedicou-se a demonstrar o valor do matrimônio, colocando-o como uma virtude, e escreveu sobre o que o casal deveria fazer para ter o Bem do Matrimônio e juntos formarem o casal espiritual.

Ele aponta primeiramente que todo casal se deve fidelidade mútua, e o rompimento dessa lealdade não está somente em não desejar a mulher do próximo e no fato de não se deitar com outro homem ou mulher que não seja sua esposa(o), mas também no ato de não dedicar a sua vida ao seu companheiro.

O segundo requisito para se formar o casal espiritual é a prole. Ao expor tal critério, o bispo de Hipona defendeu a tese de que o ato sexual no casamento só é permitido se tiver o objetivo de procriação. Ao comentar sobre o sêmen, ele ressalta que:

Os filhos, de qualquer maneira que tenham nascido, se não seguem os vícios dos pais, e servem fielmente a Deus, são honestos e se salvarão. Pois o sêmen humano, de qualquer homem que seja, é criatura de Deus; será pernicioso para aqueles que usam mal, mas o sêmen nunca será mau (AGOSTINHO, 2001, p. 51).

Nessa medida, na interpretação de Agostinho, todos nascem do pecado, mas se o casal se deita com o objetivo de procriar, tal ato pecaminoso é perdoado.

O terceiro e último requisito destacado pelo hiponense para a constituição do casal espiritual é a sacralidade, alcançada pelo casamento na Igreja que concede a graça divina, unindo o casal, dando-lhes o Bem do Matrimônio.

Como exposto por Agostinho, “Os três bens do matrimônio, que o tornam legal e santo, são: a prole, a fidelidade e o sacramento” (AGOSTINHO, 2001, p. 66).

Assim sendo, o matrimônio em Agostinho se constitui uma relação, em que nem o homem e nem a mulher têm controle sobre o seu próprio corpo, como dito por ele ao se apropriar das palavras do Apóstolo Paulo: “A mulher não tem poder sobre o seu corpo, mas sim o marido, e igualmente o marido não tem poder sobre o seu corpo, mas sim a mulher” (AGOSTINHO, 2001, p. 36). Nesse modelo, no qual se perde o controle sobre o seu próprio corpo, o homem e a mulher casados firmam uma união permanente, como dito pelo Bispo:

Uma vez contraído o matrimônio na Cidade de nosso Deus, que é a Igreja, da qual o matrimônio, proveniente da primeira união do homem e da mulher, recebe um caráter sacramental, não pode ser dissolvido, senão pela morte do cônjuge (AGOSTINHO, 2001, p. 49).

Portanto, uma vez adquirida a formação do casal espiritual, nem a ausência de filhos leva ao rompimento do casamento. Com a perda do controle do próprio corpo, somente a morte é capaz de romper com o matrimônio.

Esse modelo de matrimônio constituído por Agostinho tem como referencial José e Maria. Agostinho destaca que ambos são pais de Cristo

e são o exemplo perfeito de um casal, pois ambos conseguiram ter os três bens do matrimônio, como exposto em suas palavras:

Por causa disso, por causa da fidelidade do casamento, ambos mereciam ser chamados de pais de Cristo: não só ela é mãe, mas também ele é pai, como marido da mãe; um e outro de acordo com o espírito, não de acordo com a carne. Embora o pai estivesse apenas de acordo com o espírito e a mãe de acordo com a carne e o espírito, ambos eram pais de sua humildade, não de sua grandeza; de sua doença não de sua divindade. Pois o Evangelho não mente quando diz: Seu pai e sua mãe foram admirados pelas coisas que foram ditas sobre ele. E em outro lugar: Todos os anos seus pais iam para Jerusalém; e logo depois: e sua mãe lhe disse: "Filho, por que você fez isso conosco. Olha, eu e seu pai, preocupado, temos procurado" (...) Portanto, todos os bens do casamento se encontram nos pais de Cristo: a prole, a fidelidade e o sacramento. A prole, pois tiveram o Senhor Jesus; a fidelidade, porque não havia adultério; o sacramento, porque nenhum divórcio o quebrou (AGOSTINHO, 1984, p. 262 – 264).

Desse modo, ao se examinar o discurso de Agostinho, constata-se que a mulher casada é a mulher fiel, que vive castamente para seu marido, que pensa nas coisas do mundo com o objetivo de agradar seu marido. Em suas palavras: "As mulheres fiéis se casam para viver castamente com os seus maridos" (AGOSTINHO, 2001, p. 66).

Logo, a mulher casada possui um Bem dado por Deus. Sua posição em referência a outras mulheres é superior, pois possui o terceiro maior Bem que uma mulher pode ter, nesse caso o Bem do Matrimônio, adquirido através da formação do casal espiritual.

Ao analisar o discurso do Agostinho sobre a mulher casada, averigua-se que a condição de mulher casada defendida por ele tem como referências exemplos de mulheres casadas citadas na Bíblia. Agostinho apropria-se das mulheres bíblicas como exemplos de condutas que uma mulher casada deve ter. Desse modo, uma das referências utilizadas por Agostinho é Ana - mulher de Elcana e mãe do profeta Samuel - que orou com dor na alma e aflição por não ter filhos e fazendo

uma promessa a Deus que, caso tivesse um filho, faria dele um nazireu que iria servir desde criança à religião, nas palavras de Agostinho:

A casada orou com dor na alma e aflição no coração, porque não tinha filhos. Então conseguiu Samuel, e tendo-o recebido, devolveu a Deus, como havia prometido (AGOSTINHO, 2001, p. 210).

Outro exemplo de mulher casada é Sara - esposa de Abraão e mãe de Isaque. Foi uma esposa leal e correta, teve seu filho Isaque aos 90 anos, fruto da promessa de Deus, nas palavras de Agostinho:

E se uma mulher não casada, que pensa nas coisas do Senhor para ser santa em corpo e alma, se encontra com algum imprudente que lhe pergunta: Tu és melhor que Sara? Responda: Eu sou melhor que aqueles que não possuem virtude da continência, o que de Sara não creio, pois ela fez o que os tempos exigiam, do qual eu estou livre, a fim de que no meu corpo manifeste o que Sara conservou sempre no seu espírito (AGOSTINHO, 2001, p. 62).

O Bispo de Hipona também indica Suzana – como exemplo de mulher casada, nas palavras dele ao citar ela como exemplo: “Você nunca teria desagradado a Deus por se vestir como Susana e não como Ana, mesmo com seu marido em vida” (AGOSTINHO, carta 262).

Verifica-se, pelo discurso de Agostinho, que a Bíblia tem uma grande influência em sua análise sobre a mulher casada. Também se averigua que, para Agostinho, a mulher casada tem como grande objetivo gerar filhos. Ao citar Ana como exemplo, constatamos que, para Agostinho, o fato de se engravidar é algo relacionada à vontade de Deus. Assim, uma mulher casada que não conseguisse engravidar deveria continuar orando e pedindo a Deus, pois seu pedido seria atendido, como foi o de Ana. Desse modo, toda mulher casada deve ser leal e correta, dedicando sua vida ao casamento em busca de gerar a prole e cumprir os requisitos para se tornar o casal espiritual, qualquer atitude que não fosse essa, já a tornaria uma pecadora.

No mundo terreno, Agostinho expõe como exemplo de mulher casada, Melania, esposa de Piniano, casal que recebeu as epístolas de número 124 e 126, escritas pelo hiponense, que decidiram em conjunto viverem um casamento casto conforme apontado por Judith Evans-Grubb:

Melania tentara persuadir Piniano a desistir do sexo, mas ele queria esperar até ter dois filhos como herdeiros. Melania teve uma filha (que foi imediatamente dedicada à virgindade) e deu à luz prematuramente a um filho que morreu no nascimento; a criança mais velha morreu também. Deprimida e aparentemente perto da morte Melania disse a Piniano que ele teria que renunciar a mais filhos se quisesse que ela vivesse; depois que concordou, ela se recuperou completamente. Este episódio simboliza a relação do casal ao longo de toda a vida: Melania foi a parceira dominante, e gradualmente prevaleceu sobre Piniano para seguir o estilo de vida ascético que sempre desejara, apesar de sua preferência por prazeres aristocráticos mais mundanos (EVANS-GRUBBS, 2009, p. 212).

A mesma decisão também foi tomada por Paulino de Nola e sua esposa Terasia que abraçaram o celibato conjugal após a morte de seu filho de oito dias (EVANS-GRUBBS, 2009). A eles o Bispo de Hipona destinou as epístolas de número 31 e 42.

Portanto, Agostinho, com o seu discurso sobre o matrimônio, expõe o que deve fazer um casal, definindo a relação a ser estabelecida entre os seus corpos, na qual o caráter físico das relações sexuais deve ter fins “naturais”, isto é, a procriação, proibindo qualquer forma de prazer corporal.

Agostinho, ao dar continuidade à exposição das suas teses sobre o cristianismo e o papel da mulher na Igreja e na sociedade, escreveu sobre a condição da mulher viúva e sobre o que ela deveria fazer, durante os anos de 410 e 414, quando já era Bispo na cidade de Hipona. O objetivo de tal discurso era confrontar os Maniqueístas – vertente do cristianismo que acreditava que era proibido a uma mulher contrair

segundas núpcias quando seu marido falecesse. Outro objetivo do seu discurso era atacar os Pelagianos, vertente do cristianismo primitivo que defendia a tese de que não havia nenhuma relação entre a graça de Deus e o seu desejo de que realizássemos o Bem.

Agostinho de Hipona representa a mulher viúva como aquela que perdeu seu marido. E se mantém inupta como as virgens, dedicando sua vida a orações, seguindo os ensinamentos e agradando ao Senhor. Em suas palavras “Mais do que ninguém devem as viúvas entregar-se à oração. Isso se depreende ao ver que o Senhor, para nos animar ao esforço da oração, apresenta-nos o exemplo das viúvas como exortação (AGOSTINHO, 2001, p. 211).

Ao analisar o seu discurso, percebe-se que o ponto de partida para a construção desse ideal, em que uma viúva deve somente dedicar sua vida a orações, é a Bíblia. Agostinho se apropriou do exemplo de Ana, senhora de idade avançada, filha de Fanuel, da tribo de Aser, que ficou casada por 7 anos e manteve-se viúva até os últimos dias de sua vida, com 84 anos, adorando a Deus, jejuando e orando dia e noite, em suas palavras:

Atende, agora, o que está dito da outra Ana, a viúva: “Não deixava o templo, servindo a Deus dia e noite com jejuns e orações” (Lc 2,37). Com isso, coincidem as palavras do Apóstolo que citei anteriormente: “Aquela que é verdadeiramente viúva, que permaneceu sozinha, põe a sua confiança em Deus, e persevera em súplicas e orações dia e noite” (1Tm, 5,5) (AGOSTINHO, 2001, p. 211).

Portanto, do ponto de vista de Agostinho, a mulher viúva deve dedicar a sua vida à oração, rezando dia e noite, assim como fez Ana, que dedicou a vida ao senhor.

O Bispo de Hipona ao responder o questionamento feito por Juliana⁴³, se ela deveria ou não contrair novas núpcias, destaca que elas não são condenáveis, mas sim que são concedidas uma honra menor:

Por conseguinte, a primeira coisa que deves saber, ó Juliana, é que em face desse bem que elegeste, o estado de viuvez consagrada – que é o teu -, não são condenáveis as segundas núpcias, mas que a elas se concede uma honra menor (AGOSTINHO, 2001, p. 232).

Agostinho ressalta que Ana, é o exemplo de mulher viúva na Bíblia, e no mundo terreno são Proba⁴⁴ e Juliana. Ao dissertar sobre a condição da mulher viúva, o hiponense em nenhum momento fala sobre os homens, e não cita nenhum homem que foi capaz de conseguir tal Bem por meio da Graça Divina.

Aponta que o Bem da Viuvez é o segundo maior bem que uma mulher ou indivíduo poderia ter, e a superioridade deste em relação ao Bem do Matrimônio. Ficando constatado a existência de um Bem que consegue ser superior ao matrimônio e a viuvez.

A virgindade é o principal tema debatido por Agostinho, para caracterizar a posição da mulher na sociedade. Ele abordou essa temática em 401, mesmo ano em que escreveu os "*Bens do Matrimônio*", em seu livro "*A Santa Virgindade*", que foi uma das suas primeiras obras como Bispo na cidade de Hipona. Direcionado às elites clericais, possui linguagem erudita e religiosa. O livro foi dividido em duas partes: na primeira parte, Agostinho tratou da virgindade em si mesma; na segunda parte, falou sobre a superioridade da virgindade sobre todas as outras condições que uma mulher pode assumir na sociedade. O objetivo desse

⁴³ Viúva de Olíbrio, filho de Proba, que morreu muito jovem.

⁴⁴ Nobre senhora, que foge de Roma, após uma "invasão bárbara" e vai para a cidade de Cartago, em 410, onde conhece Agostinho, Bispo da cidade vizinha de Hipona.

texto era, por meio do seu discurso combater Joviano, que defendia a equivalência do matrimônio, da viuvez e da virgindade, e redigir sobre o maior bem que a mulher poderia ter - a virgindade - e os requisitos para se conquistar tal Bem.

Agostinho deixa claro que o Bem da Virgindade é o maior bem de todos, e que para isso a mulher virgem deve viver seguindo os ensinamentos de Deus, mas para ela ser uma virgem consagrada, não basta somente seguir os ensinamentos e nunca ter cometido o pecado sexual, pois como exposto por ele:

Não se poderia tampouco igualar o matrimônio em méritos à continência, pela razão que dele nascem as virgens. Porque estas não são frutos do matrimônio, mas da própria natureza. Com efeito, Deus ordenou de tal sorte que de qualquer união humana dos sexos – legítima e honesta ou torpe e ilícita – não nasça mulher alguma que não seja virgem, o que não significa virgem consagrada. Assim, a virgem pode nascer até de estupro, ao passo que a virgem consagrada não pode nascer sequer de matrimônio regular (AGOSTINHO, 2001, p. 64).

Agostinho, ao tentar demonstrar que a virgindade é o maior Bem de todos, na primeira parte do seu livro “A Santa Virgindade”, cita os teólogos usados para chegar a tal conclusão. Apropria-se novamente de São Paulo e Isaías para demonstrar a superioridade da virgindade sobre o matrimônio e a viuvez. Utilizando-se dos pensamentos de Paulo e Isaías, recorreu novamente às mulheres bíblicas como representações a serem seguidas. Quando se trata da virgindade, o grande exemplo de mulher bíblica foi a Virgem Maria – Mãe de Jesus, que se manteve virgem e concebeu seu filho Jesus milagrosamente pela ação do Espírito Santo.

Apoiando-se no exemplo de Maria, que engravidou mantendo-se virgem, Agostinho demonstrou a superioridade da Graça Divina exercida sobre uma virgem, na qual a fecundidade ocorreu sem precisar cometer o pecado sexual. Desse modo, para ser uma virgem consagrada e adquirir o Bem da Virgindade, a mulher virgem deve cumprir requisitos, com o intuito de ter sua virgindade consagrada pela Graça Divina.

Agostinho destaca na epístola de número 150 que, Demétríades, filha de Juliana e neta de Proba, é o exemplo de mulher virgem consagrada a ser seguida no mundo terreno, uma vez que decidiu consagrar sua virgindade ao Senhor, em suas considerações o Hiponense destaca as seguintes palavras sobre a jovem:

Uma Descendente dos Anícios mostrou mais generosidade em glorificar tão ilustre família com a abstinência das núpcias do que se a multiplicasse com numerosa prole. Maior generosidade teve ao imitar na carne a dos anjos, do que ao aumentar por sua carne o número dos mortais. Pois, maior e mais feliz fecundidade é crescer em espírito, do que suportar a gravidez do ventre; o candor do coração do que o leite nos seios; dar à luz para o céu, por suas orações, do que dar à luz para a terra, por suas estranhas (AGOSTINHO, 2001, p. 221).

Portanto, Agostinho representa a virgindade como o maior Bem que uma mulher pode ter. Virgem é aquela que usa da castidade e dos ensinamentos de Deus. Nas palavras de Agostinho:

Vê-se claramente que a virgindade pode dar-se sem a obediência, porque a mulher depois de ter aceitado o conselho da virgindade e, permanecendo virgem, pode transgredir ou menosprezar os mandamentos (AGOSTINHO, 2001, p. 64).

Constata-se que o Bem da Virgindade é o maior Bem de todos, e que somente uma mulher é capaz de atingi-lo. Agostinho deixa claro que o exemplo de mulher virgem utilizado por ele, é a Virgem Maria, na Bíblia, e Demétríades, no mundo terreno.

Ao estabelecer a mulher virgem como a que possui o maior Bem, Agostinho colocou sob ela a maior preocupação de viver em constante vigilância, para evitar ser tentada pela sua soberba e torna-se uma pecadora.

Considerações finais

Ao se apreciar o discurso de Agostinho sobre a condição feminina, e considerando-se a circunstância em que sua fala foi produzida, verifica-se que, por trás da definição sobre a condição feminina, Agostinho tem como objetivo, ao utilizar a mulher em suas exposições, impor a sua visão de mundo sobre como deve ser a doutrina cristã, debatendo com outras vertentes do cristianismo. Tais considerações feitas por Agostinho sobre a mulher durante o século IV e V, no Império Romano, período patrístico do cristianismo, tinham como objetivo utilizar a mulher e através dela combater os Maniqueístas, os Pelagianos e Joviano.

Constata-se que ao combater outras vertentes do cristianismo, Agostinho acaba estabelecendo uma relação, na qual as mulheres devem renegar qualquer forma de prazer sexual, dedicando sua vida a orações, ao marido e à castidade. Também se verifica que tal discurso estabelece uma relação de poder entre as mulheres, pois há uma diferenciação das mulheres perante à sociedade, há uma hierarquização das mulheres, decorrente das qualidades impostas a ela: uma mulher pode possuir um Bem dado por Deus maior do que o de outra mulher.

Por meio dessa hierarquização, relacionando as mulheres bíblicas usadas como exemplo por Agostinho, já se percebe uma clara oposição entre Maria e Eva na própria construção da condição feminina realizada por ele. Tal representação da ambiguidade entre Eva e Maria marcou a Idade Média e está presente até os dias atuais, quando, por exemplo, define-se o que é uma mulher boa para casar e o que seria uma “vagabunda”, uma mulher não digna. Podemos ver com clareza que alguns preconceitos foram se perdendo no decorrer dos séculos, porém

outros, notadamente sobre a mulher, de certa forma ainda se mantêm presentes, numa forma que reproduz o controle sobre o corpo da mulher.

Tal hierarquização das mulheres também está relacionada ao fato do Bem que elas têm por meio da Graça Divina:

Com efeito, é o mesmo apóstolo que diz: “Pois assim como num só corpo temos muitos membros e os membros não têm todos a mesma função, de modo análogo, nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo, sendo membros uns dos outros. Tendo, porém, dons diferentes, segundo a graça que nos foi dada” (1Cor 7,6-7) (AGOSTINHO, 2001, p. 231).

Dessa maneira, a hierarquização social da mulher é relacionada não só às mulheres bíblicas, mas também em relação ao seu Bem adquirido pela Graça Divina, como mostrado no quadro a seguir:

Virgem	Virgem Maria	Demetriadés	Bem da Virgindade
Viúva	Ana	Proba e Juliana	Bem da Viuvez
Casada	Suzana, Maria, Ana e Sara	Melania e Terasia	Bem do Matrimônio

Hierarquização das mulheres, seus exemplos bíblicos, no mundo terreno e Bem referente.

Portanto, fica constatado nos discursos de Agostinho, que o protagonismo da mulher se dá pela valorização de certas interdições ao uso do corpo. O corpo casto é mais perfeito e virtuoso que o corpo que nem é casto nem é usado para gerar descendência, que é mais perfeito que o corpo que gera a prole. A questão do feminino, em Agostinho, é um objeto de onde ele parte para defender seus pontos teológicos e doutrinários. Seu discurso se apropria do corpo feminino e lhe representa um agir e um fazer, buscando definir e ser ponto de partida para estabelecer valores do cristianismo e da sociedade, em sua concepção.

Referências Bibliográficas

A) Fontes

AGOSTINHO, Santo. *Dos bens do matrimônio, A Santa Virgindade, Dos Bens da Viuvez: Cartas a Proba e a Juliana*. Tradução de Nair de Assis Oliveira e Vicente Rabanal. São Paulo: Paulus Editora, 2001.

AGUSTÍN, S. *Carta 262*. In: AGUSTÍN, S. *Obras completas de San Agustín Xlb: Cartas (3º)*. Edición bilingüe. Traducción de Lope Cilleruelo y Pío de Luis y notas por Pío de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, pp. 512-522.

AGUSTÍN, S. *El Matrimonio y La Concupiscencia*. In: AGUSTÍN, S. *Obras completas de San Agustín XXXV: Escritos antipelagianos (3º)*. Edición bilingüe. Traducción de Teodoro C. Madrid y Luis Arias Alvarez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 233-390.

B) Obras de Referência

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Tradução da Paulus Editora. São Paulo: Paulus, 2002.

BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

CHARTIER, Roger. "O mundo como representação". In: *À beira da falésia: A História entre incertezas e inquietude*. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2002, p. 61 – 79.

EVANS-GRUBBS, Judith. *Marriage and Family Relationships in the Late Roman West*. In ROUSSEAU, Philip; RAITHEL Jutta. (org.). *A Companion to Late Antiquity*. UK: Blackwell Publishing Ltd, 2009.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Volume 1 A vontade de Saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Alburquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Volume 2 O Uso dos Prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Volume 3 o Cuidado de Si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GOMES, Gisele Ambrósio. História, Mulher e Gênero. *Virtú*. Juiz de Fora. V. 10, 2010, p. 1-15. Disponível em: <<https://www.ufjf.br/virtu/files/2011/09/HIST%20RIA-MULHER-E-G%20NERO.pdf>>. Acesso em: 03/10/2020.

GRANT, Michel. *História de Roma*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. Tradução de Jefferson Luis Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.1 – 29.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *História*, Franca. V.24, 2005, p. 77-98. Disponível em: < <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742005000100004&>>. Acesso em: 03/10/2020. Doi: <https://doi.org/10.1590/S0101-90742005000100004>.

SOIHET, Rachel. *História das mulheres*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (orgs.). *Domínios da História: ensaios da teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 399-429.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. *Educação e Realidade*, Rio Grande do Sul. V. 15, n. 2, p. 5-22, 1990. Disponível em: < <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721> >. Acesso em 03/10/2020.

VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão*. São Paulo: Ática S.A, 1986.

AS “RECATADAS” E INTELLECTUAIS MULHERES ROMANAS NOS AFRESCOS DE POMPEIA THE “MODEST” AND INTELLECTUAL ROMAN WOMEN IN THE FRESCOES OF POMPEII

Gabriela Isbaes⁴⁵

Artigo recebido em 30 de abril de 2021

Artigo aceito em 21 de junho de 2021

Resumo: É apresentada uma discussão sobre a educação das mulheres romanas e a sua participação na sociedade por meio da análise de pinturas do sítio arqueológico de Pompeia. Para tanto, explicita-se como os estudos feministas e de gênero destituíram estereótipos criados sobre as mulheres antigas, de modo que auxiliam na construção de uma compreensão mais abrangente das atividades desempenhadas por essas.

Palavras-chave: Educação na antiguidade. Gênero. Mulheres de Pompeia. Pinturas parietais.

Abstract: A discussion about the education of Roman women and their participation in society is presented through the analysis of parietal paintings from the archaeological site of Pompeii. Therefore, it explains how feminist and gender studies criticized stereotypes created about the ancient women, that help to consolidate an omnibus understanding of the activities performed by them.

Keywords: Education in antiquity. Gender. Parietal paintings. Pompeii Women.

1- Introdução

“Bela, recatada e “do lar” a frase estampada no título de uma matéria da Revista Veja, publicada no ano de 2016, faz referência à Marcela, esposa do então vice-presidente Michel Temer. A matéria ainda continua “A quase primeira-dama, 43 anos mais jovem que o marido,

⁴⁵ Especialista em História, Cultura e Poder. Mestranda pelo programa de pós-graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do professor Dr. Pedro Paulo Abreu Funari. Recebe bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6287-4884>.

aparece pouco, gosta de vestidos na altura dos joelhos e sonha em ter mais um filho com o vice". Apesar desses pequenos excertos, o que vemos no decorrer de todo o texto é o reforço de que a mulher ideal deve ser como Marcela (ou como a matéria nos faz acreditar que ela seja). Gosta de cuidar dos filhos e da casa, tem preocupação elevada com aparência, apresenta comportamento delicado e dedica a maior parte de seu tempo a sustentar esses padrões.

Dou início à reflexão dessa forma, pois a matéria supracitada foi alvo de intensas críticas após a sua publicação, sobretudo por parte das mulheres, as quais, na atualidade, em muitos casos não se veem representadas por tais parâmetros. Isso porque, estes fazem parte de políticas patriarcais que regulam os comportamentos, os gestos, os modos de se vestir, entre outras esferas que fazem parte das subjetividades femininas. No caso dos mecanismos de opressão impostos aos corpos das mulheres, apesar de parecerem ser atuais, determinados por uma lógica misógina de mundo construída na modernidade, na verdade existem, com suas particularidades, desde a antiguidade (BARTKY, 1997, p. 129-130).

Nesse sentido, a imagem até pouco tempo sustentada sobre as mulheres antigas era aquela que as coloca em espaços reclusos da casa, reservados ao cuidado dos filhos e ao comando das atividades domésticas (HEMELRIJK, 2016, p. 895; DUPRAT, 2017, p. 114). Ou seja, são versões permeadas pelo estereótipo da "bela, recatada e do lar".

Entretanto, o século XX trouxe renovações nesse sentido, ao inserir as fontes materiais como objeto de estudo, as quais impuseram questionamentos a diversas ideias tradicionalmente repassadas sobre os indivíduos da antiguidade. Em diálogo com os aportes teóricos feministas e de gênero, essas fontes trouxeram a contestação da concepção de

sujeito universalizante na História, acompanhada do alargamento do campo de estudos sobre as mulheres.

Um dos vestígios materiais mais conhecidos da antiguidade são as fontes iconográficas provenientes do sítio arqueológico de Pompeia, que consistem em pinturas e grafites realizados nas paredes de residências e estabelecimentos da cidade. Essas, reencontradas após o início das escavações no local durante o século XVIII, trazem informações sobre as mais variadas facetas do cotidiano de seus habitantes. Em vista disso, os afrescos e grafites pompeianos vêm sendo estudados com base nas teorias de gênero, as quais ampliam o conhecimento sobre as mulheres que habitaram a cidade vesuviana.

No caso dos afrescos, um dos aspectos das vivências femininas que pode ser compreendido são aqueles relativos à educação. Em meio às concepções misóginas supracitadas, não havia espaço para pensar nas mulheres como possuidoras de erudição. Assim sendo, acreditava-se que não desempenhavam funções que requeriam conhecimento especializado, posto que as atividades do espaço doméstico, em tese, não exigiam níveis educacionais (BARBOSA, 2020, p. 243; DÍAZ-ANDREU, 2019, p. 114-115). Porém, algumas pinturas pompeianas trazem representações femininas com estiletos e tabuinhas, objetos comumente utilizados para a escrita entre os romanos antigos e que permitem contestar a visão das mulheres antigas como personagens iletradas.

Com base nos afrescos pompeianos, pretende-se debater sobre os níveis educacionais das romanas de classes sociais diferentes. Para tanto, será apresentada a importância de empreender um diálogo com as discussões feministas e de gênero para a análise das fontes materiais, com enfoque em como esses conceitos ampliaram os significados do que era ser mulher antiguidade. Em seguida, serão demonstradas informações sobre a educação das mulheres romanas, com o intento de

evidenciar, junto a análise das pinturas, como as perspectivas sobre esse tema têm se alargado nos últimos anos.

2- Os estudos da antiguidade a partir das abordagens feministas e de gênero

Nas últimas quatro décadas presencia-se nas ciências humanas um crescimento dos estudos de gênero, os quais se tornaram um dos principais temas de debate em diversas disciplinas. Por gênero se compreende a percepção que o indivíduo possui sobre o seu corpo e a sua identidade, de acordo com o meio social, cultural e histórico no qual está inserido. Ou seja, é uma construção social das identidades, que não se pauta mais apenas na determinação por meio das características biológicas (CULLEN, 1996, p. 410). Destarte, os estudos de gênero criaram bases teórico-metodológicas que objetivaram trazer à tona reflexões sobre a constituição das subjetividades em meio a relações de poder específicas no tempo e espaço (BÉLO, 2018, p. 31).

Mesmo que hoje os aportes de gênero sejam imprescindíveis para pensar as discussões empreendidas pelas ciências humanas, bem como as relações entre os sujeitos no mundo contemporâneo, até a década de 1960 as pesquisas na área quase eram inexistentes (DÍAZ-ANDREU, 2019, p. 48). Nesse sentido, o conhecimento científico moderno era delineado de modo que as mulheres parecessem possuir sempre os mesmos padrões comportamentais, pensadas como delicadas, submissas e sensíveis, em contraponto às características atribuídas às figuras masculinas, fortes, racionais e dominadoras (LÖWY, 2009, p. 40).

Esse viés empreendia diálogo com práticas disciplinares inscritas na cultura e sociedade ocidentais, as quais impunham uma subjetivação dócil às mulheres. Ou seja, utilizavam-se mecanismos encarregados de construir corpos submissos e que auxiliassem na perpetuação do silêncio das vozes femininas (BARTKY, 1997, p. 132).

No que concerne à antiguidade, mesmo os estudos voltados às mulheres desenvolviam reflexões com ares misóginos, as quais fizeram com que se parecesse natural e incontestável a ideia da inferioridade feminina e ainda enfatizavam noções dicotômicas de gênero (SPENCER-WOOD, 2006, p. 311; FOXHALL, 2013, p. 04; AZEVEDO, 2019, p. 274).

A resistência em estabelecer um diálogo entre os estudos clássicos e as discussões feministas e de gênero parecia estar na tradicionalidade dos classicistas em trabalhar com os campos da literatura e da linguística. Esses, dominados por textos escritos por homens e analisados sob um viés despolitizado e androcêntrico, não enxergavam a possibilidade de diálogo com os feminismos. Por conseguinte, as mulheres, maiores pensadoras das teorias feministas, as quais poderiam empreender uma relação dessa área com os estudos da antiguidade, possuíam pouca representatividade nas instituições comprometidas com a produção do conhecimento (RABINOWITZ, 1993, p. 03-04).

Contudo, a inserção das mulheres como pesquisadoras nas universidades, fruto dos impulsos da segunda e terceira ondas feministas, propiciou o desenvolvimento de um campo de estudos específico sobre a história das mulheres (AZEVEDO, 2019, p. 273). Sobretudo durante as décadas de 1960 e 1970 são lançadas à sociedade discussões que desestruturam as bases tradicionais das ciências humanas e impõem um repensar de suas diretrizes. As ideias de busca das verdades, a objetividade das análises e a imparcialidade do historiador, as quais permearam a História desde a sua institucionalização no século XIX, são paulatinamente abandonadas (VEYNE, 1998, p. 273; LÖWY, 2009, p. 42).

No desenrolar dos eventos supracitados, Sarah Lino de Azevedo (2019, p. 277) afirma que umas das questões levantadas dentro do campo de estudos sobre as mulheres, foi: como acessá-las por meio dos

documentos? Isso porque, se voltarmos o nosso olhar à antiguidade, é possível afirmar que grande parte da documentação escrita foi produzida por homens e interpretada por estes, de modo que o conservadorismo dos estudos clássicos advém de leitura masculina e positivista das fontes textuais (BÉLO, 2018, p. 37). Vemos essa preocupação expressa na obra de Moses Finley, "Aspectos da Antiguidade", publicada em 1968, que contém um capítulo intitulado "As silenciosas mulheres de Roma", no qual autor se questiona sobre o que teriam dito as mulheres romanas se lhes fosse permitido falar. Ou seja, as reflexões de Finley deixam clara a necessidade de investigar documentos produzidos pelas próprias mulheres, ou que estivessem ligados a elas, de modo a entrar em consonância com vieses que se desvinculassem das noções misóginas do mundo antigo e dessem abertura às críticas feministas emergentes (FINLEY, 1991, p. 150).

Portanto, as reflexões surgidas a partir dessa publicação e a ampliação da noção de documento, que passa a abarcar a cultura material, foram cruciais para a inserção das mulheres nas narrativas históricas. Em especial se levarmos em conta que a expansão dos debates feministas e de gênero atinge não apenas a História, mas também a Arqueologia, o que acaba por consolidar o campo de estudos da Arqueologia de Gênero (BÉLO, 2018, p. 31; AZEVEDO, 2019, p. 279).

De acordo com Margarita Díaz-Andreu (2019, p. 51-52), a Arqueologia de gênero compreende as sociedades como formadas por indivíduos ativos, que constroem, por meio das interações, as identidades e relações de gênero. Diante disso, a Arqueologia coloca as mulheres como agentes atuantes na sociedade, as quais moldam as suas próprias vivências, subjetividades e resistências na interação com o meio material (BÉLO, 2018, p. 35-36). Destarte, como afirma Pedro Paulo Funari (1995, p.

181), conseguimos obter as vozes das mulheres em diversas fontes materiais antigas, muitas delas encontradas em Pompeia, como cartas, bilhetes, lápides funerárias, objetos cotidianos, grafites e pinturas.

Sandra Lee Bartky (1997, p. 132) explicita que as feminilidades e as masculinidades são criadas conforme o nosso meio social e cultural, de modo que são diversas ao longo do tempo. Desse modo, concebe-se que o gênero é mutável no tempo e espaço, o que resulta pensá-lo na antiguidade de forma diferente daquela sustentada na atualidade. Portanto, não se pode transpor as percepções atuais sobre a feminilidade para as sociedades antigas (CULLEN, 1996, p. 409; FOXHALL, 2013, p. 03; FEITOSA, 2014, p. 243).

Em vista disso, para os estudos clássicos, o final do século XX trouxe uma virada nas abordagens comumente sustentadas nas pesquisas, inclusive para cenários mais tracionais, como o político e o militar (FOXHALL, 2013, p. 11). Influenciada pela chegada à academia de uma historiografia pós-moderna e pós-colonial, ocorre uma revisão dos modelos normativos e a inserção de análises voltadas ao protagonismo dos grupos sociais antes relegados, como mulheres, crianças e populares (DUPRAT, 2017, p. 108). Aliado a isso, a aceitação dos debates de gênero na Arqueologia e na História permitiram realizar uma análise crítica da cultura material, bem como compreende-la como formadora e representante das identidades (DÍAZ-ANDREU, 2019, p. 54; 67).

As frentes de pesquisa desenvolvidas a partir dessas concepções afetaram as interpretações realizadas sobre as pinturas de Pompeia, cidade soterrada pelo vulcão Vesúvio no ano 79 d.C., e que guarda o maior acervo iconográfico do mundo antigo. Desde a sua redescoberta, no século XVIII, os afrescos da cidade eram estudados por homens letrados da elite europeia, os quais visavam ressaltar apenas o valor

estético dessas fontes, com base nos estilos pictóricos propostos por Augusto Mau (Estrutural, Arquitetônico, Ornamental e Fantástico (FUNARI; CAVICCHIOLI, 2005, p. 114; 115; SPENCER-WOOD, 2006, p. 299).

Por conseguinte, são recentes as mudanças que colocam as imagens como pertencentes à cultura material e impulsionam reflexões que se atentam a mapear as relações de gênero nelas inscritas. A junção entre História, Arqueologia, História da Arte e estudos de gênero, entretanto, desencadeou análises das pinturas alinhadas a perspectivas que vão em busca encontrar papéis de protagonismo para as mulheres romanas (BROWN, 1997, p. 12; 15; 18).

3- A educação das mulheres romanas a partir das pinturas de Pompeia

Grande parte das sociedades antigas e, neste caso, se insere a romana, foram constituídas tendo como predominantes as relações de poder patriarcais. No caso de Roma, a figura central de uma casa era o *pater familias* que detinha o poder sobre os bens e sobre todos os membros de seu núcleo familiar (FINLEY, 1991, p. 152). Nesse sentido, as mulheres não possuíam o mesmo estatuto legal que os homens e, portanto, não desfrutavam dos mesmos direitos (ALDRETE, 2004, p. 55).

Apesar disso, não podemos afirmar que nenhuma mulher romana desempenhou funções de destaque em meio a sua comunidade (DÍAZ-ANDREU, 2019, p. 110-111). Uma das esferas que hoje sabemos ser sustentadora de diferenciações sociais é a educacional, posto que permite às mulheres atingir postos de trabalho e empreender relações que beneficiam a sua proeminência e liderança na sociedade (BARBOSA, 2020, p. 241). Caso as mulheres tivessem sido impedidas de participar dos ambientes educacionais há algumas décadas, talvez não estivéssemos debatendo sobre os temas abordados nesse dossiê. Assim, julga-se recente a inserção feminina na educação formal, posto que as

visões mais comuns defendem que as relações de poder patriarcais começaram a se dissolver com mais afinco no século XX.

No entanto, as pinturas de Pompeia exemplificam que, advindas de diferentes classes, as mulheres antigas recebiam educação. Ademais, ao analisá-las em diálogo com o local no qual foram encontradas, em certos casos é possível mapear as funções exercidas por essas mulheres, desvinculando-se da ideia de que eram sempre os homens a ocupar as funções prioritárias na sociedade (BROWN, 1997, p. 12).

A categoria “mulher” é muito plural, sendo que devemos considerar sempre as divisões dentro dela, as quais compreendem classe, etnia, idade, status civil, entre outras. Por conseguinte, uma variedade de subjetividades femininas e hierarquias de gênero poderia ser visualizada na Roma antiga, assim como em qualquer período da história (DAVIES, 2018, p. 01). Entretanto, a historiografia moderna tendeu a relacioná-las como grupo unitário, pertencente à esfera privada (HEMELRIJK, 2016, p. 895-896). Apesar de haver mulheres que viviam dentro desses padrões, dado que falamos de uma sociedade patriarcal, essa visão remete a apenas uma pequena parcela das mulheres viventes em Roma, aquelas pertencentes à aristocracia (FINLEY, 1991, p. 151; MILNOR, 2005, p. 01). Isso se dá, pois grande parte dos documentos tradicionalmente estudados pelos classicistas advém de escritores aristocráticos. Logo, o conhecimento se desenvolveu com foco nas mulheres das parcelas mais abastadas da sociedade (BÉLO, 2018, p. 38; AZEVEDO, 2019, p. 278).

No caso das classes mais altas, após o casamento - muitas vezes realizado com o objetivo de empreender alianças importantes, e não o amor entre o casal -, a esposa se via submetida ao poder de seu marido (*manus*), ou continuava sob a ordenação de algum membro masculino de sua família paterna (DUPRAT, 2017, p. 115). Quando passavam a morar na residência de seu esposo, às mulheres eram designadas funções

ligadas ao comando do lar e daqueles que ali trabalhavam ou viviam, em especial após se tornarem mães. A maternidade aumentava o respeito dos demais pela figura feminina, tendo em vista que uma das funções do matrimônio era gerar uma boa prole (LÓVEN, 2016, p. 888). Quando saíam de casa para visitar mercados e templos, por exemplo, as aristocráticas iam acompanhadas e eram carregadas em liteiras, a fim de evitar ao máximo a exposição pública (ALDRETE, 2004, p. 56-57).

As menos abastadas, ao contrário disso, quase não realizavam casamentos com vistas a adquirir dotes e precisavam arranjar um trabalho externo que garantisse os meios de subsistência da família (FINLEY, 1991, p. 158). Dessa maneira, o dia a dia das populares romanas era semelhante ao dos homens dessa classe – a não ser pela carga extra de trabalho doméstico.

As mulheres, ainda, independente da camada social na qual estavam inseridas, não eram consideradas cidadãs, de modo que sua participação em alguns debates da vida pública era limitada, assim como os preconceitos de gênero refletiam em suas vivências e atividades (HEMELRIJK, 2016, p. 896). Dessa maneira, Gregory Aldrete (2004, p. 57-58) afirma que, apesar da domesticidade ser um dos valores romanos relacionados às mulheres, na prática, eram muitas as divergências entre o comportamento idealizado e o comportamento real dessas, que viviam vidas muito variadas dentro de seus grupos sociais.

Para o autor (2004, p. 58) o ideal republicano de comportamento feminino exigia moderação, obediência ao marido e piedade. Todavia, Milnor (2005, p. 01) explicita que durante o reinado de Augusto, o qual inaugura a fase imperial romana, as mulheres ganharam maior liberdade de atuação em algumas esferas e, inclusive, desempenhavam papéis de relevância como gerentes de negócios familiares e benfeitoras, por

exemplo. Faço um parêntese aqui, pois, apesar dessa abertura, o mais provável é que os traços comportamentais idealizados para o gênero feminino não foram deixados de lado, assim como as mulheres não passaram a ocupar todo e qualquer espaço na sociedade. O importante, entretanto, é compreender que as mudanças culturais pluralizaram, até certo ponto, as esferas de participação dessas mulheres na vida pública, sendo algumas delas empreendidas no âmbito educacional, a julgar que as pinturas analisadas foram realizadas em Pompeia durante esse período.

No que concerne à educação entre os romanos, as perspectivas mais tradicionais explicitam que, em meio a aristocracia, a educação formal, como a leitura e a escrita, poderia ser conduzida pelo pai a seus filhos homens, mas não às mulheres. Contudo, era mais comum que houvesse, para os meninos, a orientação de professores especializados, os quais ensinariam grego e latim, assim como aritmética, oratória e demais ciências que se julgassem necessárias (ALDRETE, 2004, p. 63-64; BARBOSA, 2020, p. 241-242).

Apesar da premissa da historiografia moderna de que as mulheres viviam confinadas em seus espaços domésticos, sem poder receber educação formal, as fontes arqueológicas reforçam o contrário. Nesse cenário, as mulheres abastadas poderiam sair na frente, posto que, por conta de sua posição social privilegiada, a qual não exigia labor, a elas era garantida uma maior quantidade de tempo ocioso para se especializar em atividades e se dedicar aos estudos. Entre as famílias das altas classes, era apreciada a moça que recebia uma boa educação, a fim de que pudesse participar da vida social sem passar por constrangimentos. Essa educação, entretanto, estava mais relacionada aos padrões comportamentais e de etiqueta, do que ao saber ligados às ciências e às linguagens, por exemplo.

Nesse sentido, Gregory Aldrete (2004, p. 56) afirma que as famílias da alta classe poderiam escolher fornecer ou não educação formal às mulheres, de modo que os níveis de letramento variavam. Porém, assim como Emily Hemelrijk (2016, p. 897), o autor explicita que havia certas complicações para as mulheres bem educadas, que de um lado eram vistas como aptas a frequentar certos espaços, mas, por outro lado, eram taxadas de libertinas por saberem demais. Dessa forma, os autores concordam que, em alguns casos, era ideal que uma mulher escondesse seus níveis de erudição por trás das virtudes femininas tradicionais, que agradavam mais a determinadas parcelas da população.

No original romano existem evidências de poucos textos redigidos por mulheres, sendo um dos mais famosos os da poetisa Safo, de Lesbos (630-570 a.C.) (AZEVEDO, 2019, p. 278). Nas fontes arqueológicas, contudo, como as encontradas no sítio arqueológico de Pompeia, localizado na Itália, é presenciada uma diversidade de materiais que trazem à tona os níveis de letramento e erudição de certas parcelas das mulheres romanas. A cidade da região de Nápoles, que na antiguidade foi durante quase cem anos colônia romana, guarda um rico acervo iconográfico, o qual permite conhecer com amplitude as vivências de seus habitantes.

No caso das mulheres e seus níveis educacionais, sobretudo no que concerne à escrita, temos grafites sulcados nas paredes das casas e de estabelecimentos da cidade vesuviana que auxiliam a compreender alguns aspectos dessa esfera do cotidiano feminino. Duas produções que trazem grafites com assinatura feminina e evidenciam esse fato são os trabalhos de Pedro Paulo Funari (1995) e Lourdes Conde Feitosa (2005). Funari ressalta as fontes romanas produzidas pelas próprias mulheres, enquanto Feitosa realiza uma interpretação dos grafites de cunho

amoroso sulcados por elas nas paredes pompeianas. Em vista disso, ambos os autores salientaram a importância de tais materiais para que fossem ampliadas as informações sobre as mulheres do mundo antigo.

Assim como as fontes epigráficas, as fontes iconográficas de Pompeia oferecem informações sobre os níveis de letramento das mulheres da cidade. A Imagem 1 traz uma jovem de cabelos curtos, a qual leva na mão esquerda uma tabuinha coberta com cera e na direita um estilete, materiais tipicamente utilizados para a escrita (ALDRETE, 2004, p. 64). As ornamentações observadas na figura feminina, como brincos, anéis, rede dourada no cabelo e vestes suntuosas, indicam traços de uma moça pertencente à aristocracia. O interessante sobre esta pintura está no fato de que, durante muito tempo, ela foi tida como um retrato da poetisa Safo, posto que, em certas concepções historiográficas mais tradicionalistas, apenas mulheres excepcionais poderiam ter acesso à educação (FUNARI, 1995, p. 189; SANFELICE, 2011, p. 189). Logo, o afresco em questão jamais poderia refletir a imagem de uma mulher comum.

Todavia, essa informação não se sustenta na atualidade, tendo em vista que os estudos das fontes arqueológicas e epigráficas, no caso, das pinturas de Pompeia, revelam que o acesso à educação para as mulheres de variadas posições sociais era possível.



Imagem 1: Mulher com estilete e tabuinha. Século I d.C., IV estilo. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles. Número de inventário: 9084.
Fonte: MAIURI, 1953, p. 99, 100, 103.

A imagem 2 representa uma mulher com coroa de folhas nos cabelos, presos em um penteado. Apesar da deterioração da pintura em sua base, é possível perceber que a moça direciona o seu olhar para baixo e segura nas mãos um objeto que não pode ser identificado de forma adequada, mas que aparenta ser um livro, pergaminho ou tabuinha. A imagem 3 segue a mesma temática, ao trazer uma mulher com vestes suntuosas, que mesclam tons de branco e laranja, bem como apresenta um pergaminho em mãos, para qual direciona a sua visão, numa clara representação do ato de ler.



Imagem 2: Mulher leitora. Século I d.C., IV estilo. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles. Número de inventário: 8946. Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fanciulla_intenta_alla_lettura_\(IV_stile\),_I_sec,_da_pompei,_MANN_8946.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fanciulla_intenta_alla_lettura_(IV_stile),_I_sec,_da_pompei,_MANN_8946.JPG). Acesso em: 20 abr. 2021.



Imagem 3: Mulher lendo. Século I d.C., IV estilo. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles. Número de inventário: 9083. Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fanciulla_intenta_alla_lettura_\(IV_stile\),_I_sec,_da_pompei,_MANN_9083.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fanciulla_intenta_alla_lettura_(IV_stile),_I_sec,_da_pompei,_MANN_9083.jpg). Acesso em: 20 abr. 2021.

Por meio das imagens 1, 2 e 3, é possível aferir que as mulheres das classes mais abastadas possuíam letramento e, inclusive, o recebimento dessa educação poderia ser bem aceito, haja vista a sua representação nas paredes das residências pompeianas. Essas pinturas, assim, contrastam com a ideia exposta por Gregory Aldrete de que as mulheres da aristocracia deveriam manter escondida a sua erudição.

Sendo a educação também um elemento de diferenciação social, posto que determinadas camadas possuem mais acesso aos ambientes educacionais do que outras (BARBOSA, 2020, p. 241), poderia ser esperado que os afrescos retratassem apenas mulheres das parcelas enriquecidas da população. Contudo, as habitantes das classes menos abastadas são do mesmo modo visualizadas.

Na pintura encontrada na residência de Terentius Neo (Imagem 4) vemos um casal que não pertence à aristocracia pompeiana, mas sim, a classe de comerciantes do local. Isso porque, Terentius era um padeiro, de modo que as interpretações levam a crer que se trata de um retrato da família proprietária de uma padaria. Assim, do lado esquerdo da pintura vemos uma mulher com uma tabuinha e um estilete em mãos, o qual leva à boca. Ao seu lado está possivelmente o seu esposo, que segura em uma das mãos um pergaminho.

Por ser uma das pinturas mais conhecidas do sítio arqueológico de Pompeia, em especial devido à retratação da mulher com o estilete e a tabuinha, diversas interpretações foram realizadas sobre ela. Em alguns casos, afirma-se que a moça era apenas uma ajudante de seu marido, o qual estava à frente dos negócios. Ainda, a presença feminina na

imagem chegou a ser interpretada como uma formalidade, posto que, por ser o retrato de um casal, era necessário ficar explícito que se tratava da esposa do padeiro (SANFELICE, 2011, p. 187-189).

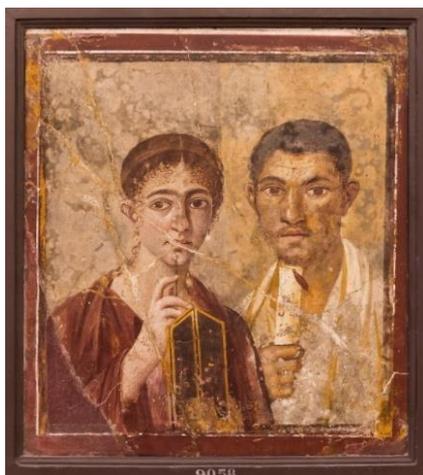


Imagem 4: Terentius Neo e sua esposa. Século I d.C., IV estilo. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles. Número do inventário: 9058. Fonte: MAIURI, 1953, p. 102-103

Assim, tais interpretações, pautadas em um viés de análise que tomava o mundo romano como estritamente patriarcal, não davam margens para o desenvolvimento da reflexão de que a mulher em questão poderia gerir os negócios da família ou participar, junto com o marido, da organização destes (DUPRAT, 2017, p.112). Portanto, sustentam o argumento de que as mulheres deveriam ser conhecidas por suas virtudes e pela boa administração do lar, enquanto os homens trabalhavam para trazer o sustento financeiro (BECKER, 2016, p. 916).

Na contramão dessa afirmação, Hilary Becker (2016, p. 916; 924) explicita que apesar de as profissões domésticas serem as mais visualizadas para as mulheres, fossem elas livres, libertas ou escravizadas, e de a discriminação de gênero fazer parte do cotidiano destas, há registros que confirmam a sua atuação no comércio e na gestão de negócios. Nesses espaços, as mulheres poderiam desempenhar tarefas

ligadas à supervisão de lojas, à administração, à compra de materiais, entre outras funções de liderança.

Lourdes Feitosa (2010, p. 262-263) nos apresenta o exemplo da benfeitora Eumáquia, patrona da indústria têxtil de Pompeia, uma das mais proeminentes da cidade. Vinda de uma família afortunada, cultivadora de vinhedos e produtora de cerâmica, Eumáquia viveu no século I d.C. e financiou a construção do edifício no qual se encontrava a corporação de ofício dos trabalhadores têxteis de Pompeia. A cultura material nos deixou registros da relevância dessa figura para o cenário local, tendo em vista inscrição e a estátua realizadas em sua honra encontradas na entrada do edifício têxtil.

É nesse contexto que a pintura do casal de padeiros entra em debate, pois, para exercer função comercial, no geral, era requisitado algum nível educacional às mulheres. Uma possibilidade seria a de que, por se tratar de um estabelecimento, a padaria poderia ser administrada pela esposa de Terentius Neo, ao visualizarmos o seu retrato com uma tabuinha e estilete em mãos (BECKER, 2016, p. 916). Portanto, a esfera econômica precisa ser analisada sob as perspectivas de gênero, dado que, em especial as fontes arqueológicas, têm revelado as participações das mulheres nesse ambiente (DÍAZ-ANDREU, 2019, p. 61-63).

Voltando-se ao tema educacional, além do registro da imagem 4, que traz um casal não aristocrático e evidencia que mulheres de classes menos abastadas possuíam educação formal, a imagem 5 também auxilia na defesa desse argumento. Nela é possível visualizar duas jovens, as quais se encontram vestidas com roupas pouco elaboradas e não levam adornos, como joias e tiaras, elementos comuns nas representações das mulheres mais ricas. A moça retratada à frente do afresco tem em uma das mãos uma tabuinha, enquanto com a outra

segura um estilete, o qual dirige a sua boca. A figura feminina logo atrás parece observar com atenção o que realiza a moça a frente.



Imagem 5: Meninas com estilete e tabuinha. Século I d.C., IV estilo. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles. Número de inventário: 9074. Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fanciulle_che_scrivono_messaggi_d%27amore_\(IV_stile\),_I_sec._da_pompei,_MANN_9074.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fanciulle_che_scrivono_messaggi_d%27amore_(IV_stile),_I_sec._da_pompei,_MANN_9074.JPG). Acesso em: 20 abr. 2021.

Ainda que quebrem certas convenções sobre as romanas antigas, as gestualidades das mulheres encontradas nos afrescos analisados nos remetem a uma aura de delicadeza. A linguagem corporal, como atesta Glenys Davies (2008, p. 02; 04), em diversos casos fala muito mais do que as próprias palavras, posto que as reações de nossos corpos refletem intuitivamente as estruturas de poder às quais estamos subordinados. A autora ainda afirma que, durante a antiguidade, era comum que as mulheres fossem retratadas com gestos mais recatados. Nessa mesma linha, Aldrete (2004, p. 57) explicita que as artes, no geral, empregavam gestualidades que evidenciassem a *pudicitia*, ou modéstia, comportamento tido como ideal às mulheres romanas.

Portanto, não causa estranhamento o fato de que em todas as pinturas analisadas as mulheres se encontram com expressões serenas, que não transpassam grandes emoções e as colocam em um estado de leveza e graciosidade. Isso deixa claro que a linguagem corporal adequa as mulheres a uma determinada hierarquia de gênero, tendo em vista

que o corpo também é matéria para manipulação cultural e social (FOXHALL, 2013, p. 03; DAVIES, 2018, p. 23).

Nesse sentido, as pinturas comprovam que as mulheres romanas, ao contrário do que a historiografia tradicional sustentou, recebiam letramento e, inclusive, poderiam ser atuantes em esferas diversas, ao auxiliar nos negócios familiares e desenvolver funções especializadas. Contudo, as imagens, enquanto representação de uma determinada realidade, informam que as gestualidades, expressões e vestimentas visualizadas nas pinturas analisadas acima, ainda se relacionam aos padrões de gênero atribuídos às figuras femininas (FOXHALL, 2013, p. 20; HEMELRIJK, 2016, p. 896). Isso porque, os poderes disciplinares que estruturam as sociedades estão enraizados na trama cotidiana, de modo que se torna quase natural se subjetivar dentro de determinados parâmetros, os quais não são restritos às sociedades antigas, mas a todos os grupos ao longo da história (BARTKY, 1997, p. 142-143). Ainda assim, as pinturas revelam que, longe de se resignar diante dessas estruturas e aceitá-las como um todo de forma passiva, as mulheres confrontaram as ordens normativas vigentes.

Considerações finais

As mulheres passaram e ainda passam por restrições ligadas à normatividade patriarcal intrínseca às sociedades ocidentais, a qual as deixou em espaços secundários durante muito tempo. Entretanto, essas estruturas têm se desestabilizado nos últimos anos. As ações feministas e as teorias de gênero empreendidas no decorrer do século XX mostraram que as mulheres estiveram em espaços secundários, não por possuírem menores capacidades físicas ou intelectuais, como demonstrava uma ciência biologizante, que defendia que a suposta inferioridade feminina estava ligada à sua anatomia. Esse silêncio, na verdade, foi possibilitado pelas relações de poder sustentadas, com suas particularidades, desde

a antiguidade, que colocavam os homens como sujeitos superiores e que, portanto, deveriam estar à frente da sociedade.

Contudo, traçar uma continuidade imutável dessas linhas patriarcais ao longo da história é perigoso e, na contemporaneidade, os estudos das fontes materiais evidenciam cada vez mais as resistências e protagonismos femininos em cenários diversos. No âmbito dos estudos da antiguidade, o intuito foi demonstrar que os vestígios arqueológicos de Pompeia têm deixado claro que, pertencentes a classes sociais diferentes, algumas mulheres da cidade desenvolveram funções relacionadas à vida pública, bem como puderam desfrutar da alfabetização.

É preciso que tenhamos cautela ao pensar em uma escassez de fontes relativas à educação feminina na antiguidade, posto que as fontes arqueológicas têm demonstrado o contrário. Ainda, os próprios registros literários, utilizados durante muito tempo como instrumento de perpetuação de noções androcêntricas do mundo antigo, estão sendo revisitados à luz dos debates de gênero, o que permite mapear a erudição das mulheres antigas também por meio desses textos.

Cabe deixar claro que propostas vinculadas às perspectivas de gênero para o estudo da antiguidade, assim como de diversos períodos da história, não são limitadas às mulheres e estão longe de se esgotar. Hoje, o que se vê é uma expansão para o estudo das masculinidades e dos grupos LGBTQIA+, por exemplo, a qual leva em conta, ainda, conceitos de classe, idade, etnia, entre outros. Portanto, o intuito de estudar as fontes do mundo antigo alinhadas às críticas tecidas pelas teorias de gênero e feministas, é impulsionar cada vez mais a construção de uma História plural, que contemple os sujeitos em sua diversidade.

REFERÊNCIAS

A) Documentação imagética

Catalogue of the Museo Archeologico di Napoli. **Wikimedia**, c2021.

Disponível em:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/Catalogue_of_the_Museo_Archeologico_di_Napoli_\(inventory_MANN\)](https://commons.wikimedia.org/wiki/Catalogue_of_the_Museo_Archeologico_di_Napoli_(inventory_MANN)). Acesso em: 15 abr. 2021.

MAIURI, Amedeo. **La peinture romaine**. Suíça: Copyright, 1953.

B) Obras de orientação historiográfica

ALDRETE, Gregory S. **Daily life in the roman city: Rome, Pompeii and Ostia**. Westport: Greenwood Press, 2004.

AZEVEDO, Sarah Fernandes Lino. História das mulheres, feminismo e gênero nos estudos clássicos. In: GUARINELLO, Norberto Luiz et al (Orgs.). **Fronteiras mediterrânicas**. Estudos em comemoração dos dez anos do LEIR-MA/USP. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 274-279.

BARBOSA, Renata Cerqueira. Educação, gênero e Interseccionalidade na literatura augustana. **Mare Nostrum**. São Paulo, v. 11, n. 01, p. 235-257, 2020.

BARTKY, Sandra Lee. *Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power*. In: CONBOY, Katie; MEDINA, Nadia; STANBURY, Sarah (Orgs.). **Writing on the body: female embodiment and feminist theory**. Nova York: Columbia University Press, 1997, p. 129-154.

BECKER, Hilary. *Roman women in the urban economy. Occupations, social connections, and gendered exclusions*. In: BUDIN, Stephanie Lynn; TURFA, Jean MacIntosh (Orgs.). **Women in antiquity. Real women across the ancient world**. Londres: Routledge, 2016, p. 915-931.

BÉLO, Tais Pagoto. Os estudos de gênero na arqueologia. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu; CAMARGO, Vera Regina Toledo. **Divulgando o patrimônio arqueológico**. Rio de Janeiro: Bonecker, 2018, p. 31-42.

BROWN, Shelby. "Ways of seeing" women in antiquity: An introduction to feminism in classical archaeology and ancient art history. In: KOLOSKI-OSTROW, Ann Olga; LYONS, Claire (orgs.). **Naked Truths: Women, Sexuality and Gender in Classical Art and Archaeology**. Londres: Routledge, 1997, p. 12-42.

CONKEY, Margaret; SPECTOR, Janet. *Archaeology and the Study of Gender*. **Advances in Archaeological Method and Theory**. Londres, v. 07, p. 1-38, 1984.

CULLEN, Tracey. *Contributions to feminism in archaeology*. **American Journal of Archaeology**. Boston, v. 100, n. 02, p. 409-414, abr. 1996.

DAVIES, Glenys. **Gender and body language in roman art**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

DÍAZ-ANDREU, Margarita. **Arqueologia crítica e humanista**. São Paulo: Fonte Editorial/CNPQ, 2019.

DUPRAT, Paulo Pires. Trabalho feminino na hispânia romana: preconceitos e resgates. **Hélade**. Rio de Janeiro, v. 03, n. 03, p. 107-129, 2017.

FEITOSA, Lourdes Madalena Gazarini Conde. Cinema e Arqueologia: leituras de gênero sobre a Pompeia romana. **Gênero**. Niterói, v. 10, n. 20, p. 257-271, 2010.

FEITOSA, Lourdes Madalena Gazarini Conde. Teoria da História e questões de gênero na Antiguidade Clássica. In: RAGO, Margareth; GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira (Orgs.). **Narrar o passado, repensar a História**. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2014, p. 239-256.

FINLEY, Moses Isaac. **Aspectos da Antiguidade**. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FOXHALL, Lin. **Studying gender in classical antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Romanas por elas mesmas. **Cadernos Pagu**. Campinas, n. 5, p. 179-200, 1995.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; CAVICHIOLLI, Marina Regis. A arte parietal romana e diversidade. **Revisão Historiográfica e o Estado da Questão**. Campinas, p. 111-124, 2005.

HEMELRIJK, Emily. *Women's daily life in the roman west*. In: BUDIN, Stephanie Lynn; TURFA, Jean MacIntosh (Orgs.). **Women in antiquity. Real women across the ancient world**. Londres: Routledge, 2016, p. 895-904.

LINHARES, Juliana. Marcela Temer: bela, recatada e do lar. **Veja**, 18 abr. 2016. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>. Acesso em: 29 mar. 2021.

LÓVEN, Lena Larson. Roman motherhood. In: BUDIN, Stephanie Lynn; TURFA, Jean MacIntosh (Orgs.). **Women in antiquity. Real women across the ancient world**. Londres: Routledge, 2016, p. 885-894.

LÖWY, Ilana. Ciências e gênero. In: HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, Hélène; SENOTIER, Danièle (Orgs.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009, p. 40-44.

MILNOR, Kristina. **Gender, domesticity and the age of Augustus**. *Inventing private life*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

RABINOWITZ, Nancy Sorkin. *Introduction*. In: RABINOWITZ, Nancy Sorkin; RICHLIN, Amy (Orgs.). **Feminist Theory and the classics**. Londres: Routledge, 1993.

SANFELICE, Pérola de Paula. Pinturas parietais em Pompéia: representações femininas. **Cadernos de Clio**. Curitiba, n. 2, p. 171-195, 2011.

SPENCER-WOOD, Suzanne M. *Feminist research in Classical Archaeology*. In: NELSON, Sarah Milledge (Org.). **Handbok of gender in Archaeology**. Berkeley: Altamira Press, 2006, p. 295-329.

VEYNE, Paul Marie. **Como se escreve a história**. Foucault revoluciona a história. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

VELHAS, PODEROSAS E ASSUSTADORAS: AS ANUS VENEFICAE COMO FONTE DE MEDO NA LITERATURA LATINA

OLD, POWERFUL AND SCARY: THE ANUS VENEFICAE AS A SOURCE OF FEAR IN LATIN LITERATURE

Gabriel Paredes Teixeira⁴⁶

Artigo recebido em 30 de abril de 2021

Artigo aceito em 23 de junho de 2021

Resumo: Neste artigo, são apresentadas passagens da literatura latina nas quais o medo suscitado pelas velhas feiticeiras (*anus ueneficae*) foi apresentado de maneira clara pelos autores romanos. Em seguida, é proposta uma interpretação de tal medo como uma ferramenta de inversão, uma vez que ele gera a submissão dos homens às velhas.

Palavras-chaves: *anus ueneficae*; literatura latina; medo; velhas

Abstract: In this article, passages from Latin literature are presented in which the fear aroused by the old witches (*anus ueneficae*) was clearly presented by the Roman authors. Then, an interpretation of such fear as an inversion tool is proposed, once it generates the submission of the men to the old women.

Keywords: *anus ueneficae*; latin literature; fear; old women

1- As *anus ueneficae* e os medos romanos

Ao comparar as representações das mulheres praticantes de magia nas fontes literárias gregas e romanas, Barbette Spaeth (2014, p. 41) constatou que, a despeito das similaridades observadas em ambos

⁴⁶ Mestre em Letras Clássicas pelo PPGLC-UFRJ e doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC-UFRJ). Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA-UFRJ). Bolsista CAPES. E-mail: gparedes.teixeira@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1700-6946>.

os grupos, há também diferença substanciais entre eles.

Enquanto as *pharmakídes*, personagens características da tradição grega, geralmente são retratadas como mulheres jovens, atraentes, muitas vezes de descendência divina e capazes de unirem-se aos heróis para auxiliá-los em suas jornadas, as *anus ueneficae*⁴⁷ – possível contraparte latina – são sempre representadas como velhas, feias, pobres e traiçoeiras (SPAETH, 2014, p. 46)⁴⁸. Elizabeth Pollard também enfatiza as diferenças entre as figuras da *pharmakís* grega e da *anus uenefica* latina. Para a autora, uma diferença fundamental entre os dois grupos teria ligação com a proximidade de cada um com relação ao público. As personagens gregas estavam localizadas no tempo e no espaço das narrativas mitológicas e, portanto, não seriam representativas do tipo de mulheres com as quais a audiência das obras nas quais estavam inseridas interagiria cotidianamente. Já as personagens latinas eram retratadas como mulheres cujas ações se desdobravam nos locais e no tempo habitados pelos autores e seu público – podendo ser uma manifestação literária das opiniões acerca de mulheres com quem ambos interagissem diariamente. Isso fez com que a autora propusesse que as representações das *anus ueneficae*

⁴⁷ “Anus” é uma forma pejorativa de se referir a uma mulher velha, enquanto a palavra *uenefica* é formada a partir da junção dos termos “*uenenum*” (veneno) + “-*ficus*”, sufixo derivado do verbo *facio* (fazer) e adicionado a substantivos para gerar uma ideia de agente ou de causa. *Venefica*, portanto, pode ser qualquer mulher que administre ou produza venenos. “*Anus ueneficae*” poderia ser traduzido, de maneira aproximada, como “velhas envenenadoras”. Contudo, optamos por manter a forma original encontrada nos textos para tornar evidente tratar-se de uma figura característica da tradição latina. A transferência direta dos termos latinos para a língua portuguesa poderia gerar equívocos de interpretação.

⁴⁸ Entre as *pharmakídes* mais ilustres da mitologia grega, podemos citar Circe, Medeia e Dejanira. O termo *pharmakís* é derivado de *phármakon*, a substância utilizada por essas personagens, enquanto *uenefica* tem origem em *uenenum*, substância administrada pelas personagens latinas. Essas derivações já demonstram um relativo afastamento desses dois grupos. Enquanto o *phármakon* pode ser qualquer tipo de droga ou medicamento, seja ele benéfico ou prejudicial (MADUREIRA, 2017, p. 73), *uenenum*, por outro lado, possui uma conotação bem mais negativa, sendo quase sempre utilizado para descrever uma substância agressiva e prejudicial. Para uma discussão aprofundada sobre as *pharmakídes* na literatura grega, consultar BRACKE, 2009.

estariam diretamente atreladas aos receios dos romanos de serem vítimas de bruxaria⁴⁹ em sua vida cotidiana (POLLARD, 2008, p. 119). Kimberly Stratton (2017, p. 157-170) também propõe que as manifestações recorrentes dessas mulheres na tradição literária latina estivessem intimamente ligadas aos receios e ansiedades do público latino. Entre os medos simbolizados pelas *anus veneficae*, a autora destaca: o temor da mutilação (já que essas personagens frequentemente depredam cadáveres e até os corpos dos vivos em busca de ingredientes para seus encantamentos), do infanticídio e da subversão dos papéis de gênero na sociedade. Karen Cokayne (2003, p. 150) sugere que os poderes dessas mulheres, aliados à sua natureza caótica e comportamentos pervertidos incorporassem elementos perturbadores e temidos pelos romanos.

A proposta de que as *anus veneficae* refletissem os medos e as ansiedades dos autores e do público da literatura romana vem ganhando força, tendo sido defendida por diferentes autores nas últimas décadas. Considerando essa proposta, é de se esperar que tais receios tenham motivado cenas nas quais o medo seja expresso de maneira clara no interior das próprias narrativas. Partindo de tal princípio, apresentaremos e analisaremos passagens literárias nas quais os temores das personagens que interagem as *anus veneficae* estejam claramente expostos.

2- O medo das *veneficae* manifestado nas fontes literárias

⁴⁹ Seguindo a proposta de Mary Douglas (1970), Pollard utiliza a noção de bruxaria (*witchcraft*), como um fenômeno de acusação dirigido contra indivíduos no interior de uma comunidade como maneira de resolução conflitos na ausência de mecanismos capaz de resolvê-los. O conceito será utilizado apenas quando tiverem sido mobilizados por autores aqui citados.

As primeiras representações literárias das *anus ueneficae* às quais temos acesso ocorreram na poesia de Horácio⁵⁰. Um dos poemas nos quais o autor as apresenta – o oitavo do primeiro livro de sátiras – é integralmente dedicado às ações das *ueneficae* Canídia e Ságana, personagens também presentes em outras poesias de Horácio⁵¹. O poema em questão é narrado pela estátua do deus Priapo e se passa em um jardim construído em um sítio outrora utilizado como cemitério. A imagem divina fora colocada no local com o intuito de protegê-lo das aves e dos ladrões. Mas, segundo suas próprias palavras, sua maior preocupação seria, na realidade, as mulheres capazes de “retorcer as mentes por meio de cantos e venenos”⁵² que iriam até o jardim durante as noites em busca de ossos e ervas. O narrador prossegue, descrevendo um episódio no qual as duas *ueneficae* vão até o jardim para colher seus ingredientes e realizar um ritual de invocação de fantasmas (*umbræ*). Na narrativa, o medo da estátua com relação às velhas fica evidente no momento do ápice do ritual, conforme atestado na passagem a seguir⁵³:

Que eu relate cada detalhe: a maneira como as sombras mais Ságana,
conversando em alternância, produziram sons agudos e medonhos.
E como elas furtivamente esconderam na terra a barba de um lobo
junto a um dente de cobra pintada. E da imagem de cera o fogo ardeu
com força ainda maior. E a forma como me arrepiei diante das vozes e dos feitos
das duas Fúrias, mas não como um espectador inerte.

⁵⁰ Os termos *uenefica* e *triuenefica* (assim como a forma masculina *ueneficus*) foram utilizados por Plauto em suas peças. Contudo, nesse contexto, foram empregados como forma de depreciar personagens que não eram caracterizadas como *ueneficae* de fato.

⁵¹ Ambas são tema do epodo 5. Canídia é ainda a personagem central do epodo 17 e seu nome é citado nas sátiras 2.1 e 2.8.

⁵² “*carminibus quae versant atque uenenis humanos animos*” (vv. 19-20)

⁵³ Na ausência de indicações, as traduções são próprias.

Pois com as nádegas de figo fendidas, peidei tão alto quanto soa uma bexiga explodindo. E elas correram em direção à cidade.⁵⁴ (HORÁCIO, Sátiras, 1.8.40-47)

O poema é concluído de maneira cômica, com o triunfo de Priapo diante das *ueneficae*, que fogem de maneira ridícula: Canídia deixa cair os dentes e Ságana a peruca. O desfecho cômico, bastante adequado a um poema satírico, é testemunho do talento poético de Horácio, pois extrai o riso de uma cena assustadora, transgredindo-a, conforme observa Arlete Mota (2013, p. 135). A subversão no fim do poema não impede que seu clímax seja aterrorizante, com as *ueneficae* queimando as efígies, invocando a deusa Hécate e conjurando os fantasmas. Nesse momento, a estátua deixa transparecer o medo despertado pelas ações das *anus ueneficae* (aqui comparadas às Fúrias) ao utilizar o verbo *horrere* para descrever sua reação. O termo empregado implica uma reação fisiológica, pois tem o sentido de arrepiar-se ou tremer de medo, sendo, portanto, uma exteriorização da emoção sentida.

Embora o narrador faça questão de esclarecer que fora capaz de controlar seu medo e agir para afastar as *ueneficae*, é precisamente o caráter aterrorizador dessas personagens que dignifica a atitude de espantá-las e marca o papel de Priapo como o agente responsável pela transgressão que transporta a narrativa do horripilante para o cômico. O medo despertado pelas velhas contrasta com a própria função de guardião desempenhada pela estátua e sua determinação em proteger o jardim, da qual ela parece se gabar anteriormente no poema, ao descrever os modos como livrava o local das aves e dos ladrões que o assolavam. A inversão de papéis no poema é ainda mais evidente

⁵⁴ *singula quid memorem, quo pacto alterna loquentes / umbrae cum Sagana resonarint triste et acutum / utque lupi barbam variae cum dente colubrae / abdiderint furtim terris et imagine cerea / largior arserit ignis et ut non testis inultus/ horrerim uoces Furiarum et facta duarum / nam, displosa sonat quantum vesica, pepedi / diffissa nate ficus; at illae currere in urbem.*

quando consideramos que *formido*, o termo latino equivalente a espantalho – utilizado pela própria estátua para definir-se (v. 4) – é derivado do verbo *formidare*, que tem o sentido de “temer” ou “recear”. A estátua-espantalho tem como função causar terror – não ser vítima dele. Ao ser capaz de controlar seu próprio temor e afugentar as velhas, Priapo cumpre a função que dele se espera, desfazendo a inversão temporária.

Outra passagem que apresenta o medo externalizado diante da presença e das ações das *anus veneficae* é encontrada na obra *O Asno de Ouro*, de Apuleio. No trecho em questão, o viajante Aristômenes relata o episódio no qual testemunhara o assassinato de seu companheiro de viagem pelas *anus* Méroe e Pântia. Ao invadirem o cômodo no qual os homens dormiam, as velhas fazem a porta voar pelos ares. A violência da ação é tal que faz com que a cama na qual Aristômenes dormia seja projetada no ar e caia em cima dele, imobilizando-o e obrigando-o a observar toda a ação das invasoras, sem ser capaz de fugir ou reagir. Destacamos dois momentos do relato da personagem, de acordo com a tradução de Ruth Guimarães (2019 [1963]):

Fiquei sabendo, então, que é próprio de certas emoções manifestarem-se por efeitos contrários. É do conhecimento de todos que frequentemente se derramam lágrimas de alegria: do mesmo modo, nesse pavor extremo, não pude conter o riso, vendo-me Aristômenes transformado em tartaruga.

[...]

Ouvindo este discurso, coitado de mim, um suor frio me corria ao longo do corpo, e estavam minhas vísceras sacudidas por um tal tremor que meu catre, movimentado pelos sobressaltos, dançava aos pulos sobre o meu lombo.⁵⁵

(APULEIO. *O Asno de Ouro*. 1.12-13)

⁵⁵ *Tunc ego sensi naturalitus quosdam affectus in contrarium provenire. Nam ut lacrimae saepiculae de gaudio prodeunt, ita et in illo nimio pavore risum nequii continere de Aristomene testudo factus. / Haec ego ut accepi, sudore frigido miser perfluo, tremore viscera quatior, ut grabattulus etiam succussu meo inquietus super dorsum meum palpitando saltaret.*

O trecho integra o relato de Aristômenes acerca dos poderes das mulheres da Tessália, e é exposto diretamente a Lúcio, o narrador central da obra. Nele, Aristômenes revela o “pavor extremo” (*nimio pavor*) causado pela presença das velhas. Assim como na narrativa da estátua de Priapo apresentada por Horácio, o horrível mistura-se ao cômico nas palavras de Aristômenes – seja pela reação de rir diante do medo extremo ou por sua própria situação, comparada à de uma tartaruga. O riso nervoso do narrador nos revela sua falta de controle sobre as emoções que se manifestam contrariamente a seu estado de espírito. Contudo, é na segunda parte do relato onde as manifestações externas do medo são encontradas de maneira mais explícita. O suor frio que percorre o corpo de Aristômenes e o tremor (*tremor*) dos órgãos internos (*viscera*) são externalizados pelo forte chacoalhar do catre que o cobre, confirma que o personagem tremia intensamente. O terror sentido por Aristômenes é transferido a Lúcio seu interlocutor. Posteriormente na obra, ao ser convidado para um banquete na casa de sua tia Birrena – moradora da região –, o jovem revela seu receio com relação às mulheres da Tessália. Na passagem, novamente retirada da tradução de Ruth Guimarães (2019 [1963]), o protagonista afirma:

Não creio que em nenhum país do mundo se viva em tanta liberdade como aqui. Todavia, temo extremamente as armadilhas invisíveis e inevitáveis da ciência mágica. Pois as próprias sepulturas dos mortos não estão seguras, dizem, mas ali vão roubar, nos montículos de terra, e nos restos das fogueiras dos condenados, relíquias tomadas dos cadáveres, para a perdição dos vivos. E no próprio momento das cerimônias fúnebres, velhas mágicas avançam, céleres como pássaros, sobre aqueles que procedem ao sepultamento.⁵⁶
(APULEIO. *O Asno de Ouro*. 2.20)

⁵⁶ *Vera memoras nec usquam gentium magis me liberum quam hic fuisse credidi. Sed oppido formido caecas et inevitabiles latebras magicae disciplinae. Nam ne mortuorum quidem sepulchra tuta dicuntur sed ex bustis et rogis reliquiae quaedam et cadauerum praesegmina ad exitiabiles uiuentium fortunas petuntur, et cantatrices anus in ipso momento choragi funebris praepeti celeritate alienam sepulturam anteuortunt.*

Em sua fala, Lúcio afirma temer as armadilhas da magia (*caecae magicae*). Em seguida, cita as “velhas mágicas” (*anus cantatrices*)⁵⁷ como as responsáveis pelo seu temor. Ao relatar os assaltos às sepulturas dos mortos como fonte de preocupação, Lúcio aproxima sua descrição das *ueneficae* àquela encontrada em Horácio. Ouvindo as ressalvas do sobrinho, Birrena chama Telifrão, outro convidado de seu banquete, que supostamente tivera o rosto mutilado pelas *anus* da Tessália enquanto viajava pela região. Telifrão narra o episódio em que, durante uma viagem pela região da Tessália, fora atacado pelas *anus* durante o sono, tendo seu nariz e as orelhas arrancados. Descrevendo seu estado de horror ao descobrir seu destino, o homem diz ter ficado “apavorado” (*perterritus*) e “molhado pelo suor frio”. Telifrão descreve então seu novo estado como “ridículo” (*ridiculus*), algo que é reforçado pelas gargalhadas dos demais convidados do banquete, que se divertem com o relato, a despeito de seu conteúdo assustador (APULEIO. *O Asno de Ouro*. 2.29).

O prazer e a diversão inerentes ao ato de escutar narrativas desse gênero, a despeito de seu conteúdo funesto, são corroborados por uma passagem do *Satyricon*, de Petronio, inserida na famosa *cena Trimalchionis*. Como forma de entreter seus convidados durante o banquete que oferecia, Trimalquião relata um episódio supostamente presenciado por ele durante sua juventude. De acordo com o relato, ele participava do velório de um menino quando as *strigae*⁵⁸ começaram a

⁵⁷ Talvez “velhas encantadoras” ou “velhas que fazem encantamentos” fosse uma tradução mais precisa, por preservar melhor o sentido do termo *cantatrix*. Optamos, contudo, por seguir as escolhas da tradutora consultada.

⁵⁸ Um dos termos utilizados pelos autores latinos para definir as *anus ueneficae*. *Strix* era um tipo de coruja notória pelos sons estridentes que emitiam, de onde advém seu nome, de acordo com Ovídio (*Fastos*. 4.140). Na tradição popular romana, velhas (*anus*) transformavam-se nessas corujas à noite para sequestrar crianças e alimentarem-se de seu sangue (OVÍDIO. *Fastos*. 135-138; *Amores*. 1.8.13-14). *Striga*, conforme utilizado por

sobrevoar a casa na qual cerimônia era conduzida.

Embora um escravo tenha sido enviado para tentar conter a ação dessas mulheres, o esforço se prova inútil. Não apenas o guarda é ferido mortalmente, como as *strigae* logram roubar o corpo do menino. Trimalquião conclui o relato exortando os convidados a acreditarem na existência dessas mulheres e temerem suas ações. Destacamos o trecho, conforme a tradução de Sandra Bianchet (2004):

Trimalquião: “Por favor, vocês precisam acreditar em mim, existem mulheres que sabem demais, existem feiticeiras que agem nas trevas, e o que está em cima elas põem abaixo.”

[...]

Encólpio: “Nós ficamos assombrados e igualmente acreditamos e, beijando a mesa, pedimos às feiticeiras que ficassem em casa, até que nós voltássemos do jantar.”⁵⁹

(PETRÔNIO. *Satyricon*. 63-64)

As palavras do narrador Encólpio revelam que ele e seus companheiros não fazem questão de esconder o medo despertado pelo relato. Novamente, é possível observar uma exteriorização do medo gerado pelas velhas, mas dessa vez não por uma reação fisiológica e sim pela ação desempenhada pelos rapazes. Além de acreditarem nas supostas capacidades sobrenaturais das *strigae*, Encólpio e seus companheiros permitem-se demonstrar o receio ao beijarem a mesa como forma de tentar manter tais mulheres afastadas.

Até agora, foram citadas apenas passagens presentes em obras de tom jocoso. Mas as *anus ueneficae* e o temor que elas causavam também podem ser encontrados em obras que não pertencessem à literatura cômica, como nos revela uma passagem do sexto livro da

Trimalquião, é uma forma do termo desenvolvida no latim vulgar e é a origem do termo *strega*, utilizado no italiano para designar bruxas. A etimologia evidencia a sobrevivência da crença no imaginário popular (CHERUBINI, 2010).

⁵⁹ “*Rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt Nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt.*” [...] “*Miramur nos et pariter credimus, osculatique mensam rogamus Nocturnas, ut suis se teneant, dum redimus a cena*”.

Farsália, o épico histórico composto por Lucano. Nela, o poeta revela o assombro do filho e dos soldados de Pompeu diante dos rituais praticados por uma *anus* chamada Ericto. Na esperança de antever o resultado do derradeiro embate entre as tropas de seu pai e as de Júlio César, Sexto Pompeu recorre aos serviços da velha morada das planícies da Tessália. Embora o poema a apresente com poderes fenomenais, que permitem que ela desafie até mesmo os deuses, suas ações não a afastam completamente das *ueneficae* encontradas nos poemas de Horácio ou em outros textos. Tal qual Canídia, Ericto também recorre à invocação de um fantasma para a realização de seu oráculo. Após abrir a terra para que o fantasma retorne do mundo dos mortos, a velha ordena à *umbra* que entre novamente no corpo que havia habitado antes de morrer, para retornar à vida momentaneamente e vaticinar o resultado da batalha. Ao verem o mundo inferior por meio da fenda aberta pela velha, Sexto e seus homens ficam paralisados e tremem de medo. Ao perceber isso, Ericto os repreende, conforme indica o trecho do poema:

Ao ver os companheiros do jovem horrorizados e ele próprio tremendo, com a expressão aterrorizada fixada às luzes, ela disse: "Deixem de lado os medos concebidos pelo espírito inquieto. Logo, uma nova e verdadeira vida ser-lhe-á restituída, de modo que mesmo os temerosos possam ouvi-lo falando. Ainda que eu mostre os lagos estígios e a margem crepitando de fogo e permita que vocês vejam as Eumênides, o Cérbero chacoalhando seus pescoços hirsutos de cobras e o couro aprisionado dos gigantes, por que temer, covardes, encarar os manes a mim tementes?"⁶⁰ (LUCANO. *Farsália*. 6.657-666)

⁶⁰ *ut pavidos iuuenis comites ipsumque trementem/conspicit exanimi defixum lumina uoltu,/"ponite" ait "trepida conceptos mente timores/iam noua, iam uera reddetur uita figura, ut quamuis puidi possint audire loquentem./si uero Stygiosque lacus ripamque sonantem/ignibus ostendam, si me praebente uideri/Eumenides possint uillosaque colla colubris/Cerberus excutiens et uincti terga gigantes, /quis timor, ignaui, metuentis cernere manes?"*.

Novamente é apresentada uma exteriorização do medo por meio de uma manifestação fisiológica. Sexto Pompeu treme (*tremere*) ao testemunhar as ações de Ericto - assim como o viajante Aristômenes diante de Méroe e Pântia. A censura da velha aos jovens é reveladora: os soldados são covardes (*ignavi*) por temerem os *manes*. O termo *ignavus*, utilizado por Ericto ao dirigir-se aos soldados, pode ser traduzido de diversas maneiras: “covarde”, “inútil” e “fraco” são algumas delas. Assim como se observa no “espantalho espantado”, na sátira de Horácio, o poema de Lucano propõe uma inversão no papel dos homens diante da *anus* – uma vez que dos soldados se espera força e bravura – não a covardia. Além disso, a velha diz aos jovens para que não tenham medo dos *manes*, uma vez que eles temem a ela. Ou seja, a velha Ericto torna-se a garantia da segurança dos soldados.

3- O medo como ferramenta de inversão

Ao analisar o papel do medo nas dinâmicas das relações entre senhores e escravos em Roma, Fabiana Nascimento (2019, p. 192) propôs que “o medo, o oposto da coragem, indica submissão a algo ou a alguém, uma vez que temer algo significa atribuir poder ao outro”. Na concepção da autora, na sociedade romana o medo era uma emoção que deveria ser evitada, sobretudo pelos homens, por ser contrária à *virtus* – característica ideal de comportamento masculino naquela sociedade. Catalina Balmaceda (2017) defende que a *virtus* era uma das ideias mais importantes na formação do conjunto de valores romanos. *Virtus*, segundo ela, seria a qualidade associada aos soldados e à coragem no campo de batalha – uma característica fundamental para os homens de uma sociedade altamente militarizada, como era Roma. A própria origem etimológica da palavra, derivada de *uir*

(homem), demonstra como a *virtus* estava diretamente associada à masculinidade.

Considerando a proposta das autoras – de que o medo estivesse atrelado à ideia de submissão no imaginário romano e de que a *virtus*, como sinônimo de coragem, fosse uma das qualidades mais importantes a serem demonstradas pelo homem romano –, é possível compreender melhor as passagens destacadas na seção anterior. Além disso, pode-se propor que sejam passagens atípicas, por apresentarem as velhas como as agentes do medo e os homens – os *uiri*, ou seja, aqueles que deveriam ser representantes da *virtus* – como suas vítimas.

Ao repreender Sexto Pompeu e seus companheiros, Ericto se apresenta como aquela que causa medo aos *manes*, que por sua vez são temidos pelos soldados – criando uma hierarquia clara entre os três grupos. Segundo a estrutura e considerando a submissão causada pelo medo, a velha está localizada acima dos *manes* que estão acima de Sexto e seus homens. A vasta inferioridade dos soldados fica evidente quando Ericto se refere a eles como *ignavi* – termo que reforça a percepção do temor como o oposto da *virtus*⁶¹. O medo expresso por Sexto é parte da construção de seu caráter vil – algo que é enfatizado pelo poema desde a decisão do filho de Pompeu em consultar uma *anus Thessala*.

No relato de Aristômenes em *O Asno de Ouro*, a inferioridade do viajante é acentuada por sua posição durante a cena da invasão ao quarto: imobilizado de baixo da cama, enquanto é obrigado a ouvir passivamente as *anus* discutirem seu destino. A submissão do homem às velhas é evidente. Mesmo estando em uma situação terrível, Aristômenes afirma não ter sido capaz de segurar o riso – comparando-se a uma

⁶¹ *Virtus* pode ser traduzida como “força”, “ânimo”, “coragem”. Exatamente o oposto de *ignavus* (“fraco”, “ocioso”, “covarde”).

tartaruga. A constatação chama atenção para a ridicularização como um aspecto dos homens aterrorizados nas narrativas. Embora tenha que assistir ao assassinato de seu companheiro e ouvir as velhas decidirem se devem deixá-lo vivo ou não, Aristômenes não consegue evitar achar graça de sua própria situação. Ainda na obra de Apuleio, Telifrão – o homem que teve o rosto mutilado pelas velhas da Tessália – também se torna um objeto de riso. Nesse caso, não do riso de si próprio, mas dos demais convidados do banquete oferecido por Birrena. As risadas, a despeito da situação aterradora, condizem com o status de “ridículo” (*ridiculus*), no qual Telifrão afirma ter sido convertido.

O medo e o ridículo parecem próximos um do outro também na sátira de Horácio. Mota (2013, p. 143) nota uma “inadaptação” inicial da estátua de Priapo diante das *ueneficae* – derivada do medo que ela sente. De fato, o temor faz com que a estátua fique momentaneamente paralisada, e a impede de realizar sua função fundamental: espantar (*formidere*) as invasoras. Após se reestabelecer e retomar seu papel de espantalho, a estátua assusta as velhas e são elas convertidas em objeto das risadas. Esse momento marca o reestabelecimento da ordem, que até então se encontrava invertida: com o espantalho assustado diante dos feitos das invasoras do cemitério.

A submissão dos homens diante das *ueneficae* – e a consequente ridicularização que ela acarreta – marca a inversão de um lugar-comum na literatura latina: a satirização do corpo feminino envelhecido. Amy Richlin (1984, p. 68) defende que a mulher velha é um dos três grandes estereótipos femininos recorrentes na poesia latina, tendo sido utilizado por diversos autores – especialmente nos gêneros satíricos – como objeto de escárnio a partir da repulsão. Para a autora, a satirização do corpo da mulher velha é utilizada como mecanismo de reforço das normas sociais, uma vez que ressalta, por meio da oposição, a “normalidade” do

corpo masculino. Assim sendo, o medo e a fragilização de dos personagens masculinos diante das *anus ueneficae* não apenas rompe com a expectativa, mas também a inverte.

Conclusão

Ao considerar os diversos estudos que propõem o medo como um elemento central na análise das *anus ueneficae*, nos dispusemos a buscar passagens nas quais tal emoção tenha sido evidentemente manifestada por personagens que com elas interagissem. Foi possível encontrá-las em gêneros literários distintos: desde a poesia satírica de Horácio e nas obras de prosa ficcional de Petrônio e Apuleio e até mesmo na Farsália, o poema épico-histórico de Lucano. Nas passagens destacadas, o medo é evidenciado pelo uso de termos como *territus* (apavorado), *pavor* (pavor) e *ignavus* (covarde) para descrever o estado emocional dos personagens e também de verbos que demonstram algumas de suas reações fisiológicas diante das *anus ueneficae*, como *tremere* (tremar) e *horrere* (arrepiar-se).

Uma vez destacadas tais passagens, propusemos analisar quais seriam as consequências do medo para as dinâmicas no interior das narrativas. Concebendo o medo como uma emoção associada pelos romanos à submissão e a ser evitada – sobretudo por homens – foi possível observar inversões interessantes nas passagens analisadas. Uma vez que se apresentam temerosos das *anus ueneficae*, as personagens masculinas tornam-se ridículas (*ridiculus*), são submetidas ao riso ou se tornam objeto das vontades das velhas. Tal inversão é surpreendente, já que mulheres velhas eram alvos comuns da ridicularização na produção literária romana. Ao submeterem os homens a uma ridicularização semelhante e os subordinarem às suas vontades por meio do medo, as *anus ueneficae* acabam ocupando uma posição incomum no interior da

literária latina, já que invertem os lugares-comuns associados às mulheres na tradição romana, sobretudo as velhas.

REFERÊNCIAS

A) Fontes documentais

APULEIO. **O Asno de Ouro**. Tradução e prefácio de Ruth Guimarães. São Paulo Editora 34, 2009.

HORACE. **Satires – Epistles – Art of Poetry**. Editado por Jeffrey Henderson. Cambridge: Harvard University Press, 1929.

LUCAN. **The Civil War (Pharsalia)**. Editado por T. E. Page. Cambridge: Harvard University Press, 1928.

PETRÔNIO. **Satyricon**. Tradução: Sandra Braga Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

B) Referências bibliográficas

BALMACEDA, Catalina. **Virtus Romana: politics and morality in the Roman historians**. Carolina do Norte: The University of North Carolina Press, 2017.

BRACKE, Evelien. **Of Métiis and Magic: The Conceptual Transformations of Circe and Medea in Ancient Greek Poetry**. 2 vol. 2009. Tese de Doutorado. Department of Ancient Classics, National University of Ireland Maynooth, 2009.

CHERUBINI, Laura. **Strix: La strega nella cultura romana**. Siena: Utet Libreria, 2010.

COKAYNE, Karen. Abuse of old Women. In: **Experiencing old age in ancient Rome**. London and New York: Routledge, 2003.

DOUGLAS, Mary (org.). **Witchcraft Confessions And Accusations**. London and New York: Routledge, 1970.

MADUREIRA, S. B. **Magia e Gênero na Literatura Grega: uma análise comparada do uso do *phármakon* pelas feiticeiras Circe e Medeia (séculos VIII e V a.C.)**. 2017. 146 f. Dissertação (Mestrado). Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

MOTA, Arlete José. A decisão de Priapo, na sátira I, 8 de Horácio: A fuga das feiticeiras como representação de uma nova era. **Revista Maracanan**, v. 9, n. 9, p. 135-143, 2013.

NASCIMENTO, F. M. Sobre o papel do medo na administração da *uilla*: uma análise dos tratados agrícolas de Catão, Varrão e Columela. **Gaia** (Rio de Janeiro), v. 10, p. 168-201, 2019.

POLLARD, Elizabeth Ann. Witch-Crafting in Roman Literature and Art: New Thoughts on an Old Image. **Magic, Ritual and Witchcraft**. University of Pennsylvania Press. v. 3, n. 2, p. 119 – 155, 2008.

RICHLIN, Amy. Invective against women in Roman satire. **Arethusa**, v. 17, n. 1, p. 67-80, 1984.

SPAETH, Barbette. From Goddess to Hag: The Geek and the Roman Witch. In: STRATTON, Kimberly; KALLERES, Diana (org.). **Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 41-70.

STRATTON, Kimberly B. Magic, Abjection, and Gender in Roman Literature. In: STRATTON, Kimberly B.; KALLERES, Diana S. (org.). **Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 152-182.

AGRIPINA MENOR EM SUETÔNIO: O OLHAR MASCULINO SOBRE O PROTAGONISMO FEMININO

AGRIPPINA THE YOUNGER IN SUETONIUS: THE MALE GAZE ON FEMALE PROTAGONISM

Isabela Pissinatti⁶²

Artigo recebido em 11 de abril de 2021
Artigo aceito em 10 de junho de 2021

Resumo: Este artigo tem como objetivo perceber a representação de Agripina Menor na obra *As Vidas dos Doze Césares* de Suetônio, com a intenção de dialogar com as fontes antigas utilizando a discussão de gênero como instrumento de análise.

Palavra-chave: Agripina Menor. Suetônio. Gênero. Império Romano.

Abstract: This article aims to understand the representation of Agrippina the Younger in the work *The Lives of the Twelve Caesars* of Suetonius, with the intention of dialoguing with ancient sources using the discussion of gender as an instrument of analysis.

Keyword: Agrippina the Younger. Suetonius. Gender. Roman Empire.

1- Introdução

Os questionamentos trazidos pelos estudos sobre gênero resultam em análises históricas que se preocupam em apreender como as distinções sociais baseadas sobre o sexo são perpassadas através das relações de poder, oriundas não de um consenso social, mas, de acordo com Joan Scott (1995, p. 86) “das disputas, dos conflitos e das repressões”. No entanto, a noção generalizante de imposição do masculino sobre o

⁶² É mestranda em História pela Universidade Estadual Paulista, sob orientação da professora Dra. Natália Frazão José. Email para contato: isa.pissinatti@hotmail.com. ORCID 0000-0003-1020-8473.

feminino não pode explicar a diversidade de comportamentos, dificultando, ainda, a percepção de diferentes poderes que podem aparecer representados pelo feminino, e não pelo masculino. Dessa forma, Cândida Martínez López (1994) destaca a necessidade de estudos focados nas variações das relações entre os indivíduos.

Segundo Lia Zanotta Machado (1992) e José Mattoso (1988), podemos considerar que as relações de gênero são vínculos de poder e podem ser complementares, de reciprocidade ou prestígio. Isso quer dizer, de acordo com Maria Izilda Santos de Matos (2009, p. 283), que devemos repensar a experiência coletiva estruturada entre o feminino e o masculino dentro de toda a sua complexidade e as atribuições de cada um deles no processo do fazer histórico.

O desafio é ir além de apenas descrever as contribuições femininas e masculinas, é buscar construir uma História que seja analítica e relacional, que compreenda os gêneros com relação às suas próprias articulações, bem como com a sociedade da qual fazem parte. Segundo Mattoso,

[...] a História não se compreende apenas pelo papel que nela exercem os indivíduos, nem só pelas estruturas e distribuições dos homens em classes sociais, nem só pelo funcionamento da economia e da produção, nem só pelos movimentos demográficos, mas também pela dialética feminino-masculino (1988, p. 182-183).

Dessa maneira, de acordo com Scott (1995), é preciso reescrever a História para que possamos vislumbrar outras compreensões da complexidade da construção histórica e de suas relações sociais. Para isso, segundo Lourdes Conde Feitosa (2012), a ideia é superar uma visão apresentada apenas pelos grupos privilegiados e masculinos e alcançar outros caminhos através das sensibilidades, articulações e conflitos vivenciados entre os diversos femininos e masculinos.

Assim, a questão de gênero, mesmo sendo repleta de incertezas e dificuldades, se mostra como um campo valioso para nos fazer repensar as experiências humanas através da constatação da existência da pluralidade de agentes, visões, valores, espaços sociais e conceitos.

O papel feminino na História passou a ser discutido visando compreender como surgiram as diferenças e as relações de poder instituídas entre os sexos. De acordo com Feitosa (2012), ele passou a ser analisado em diferentes tempos e espaços históricos, acompanhado de uma nova percepção do que seria o documento histórico. Assim, a iconografia, as estátuas, as inscrições, as moedas, as tumbas e outros vestígios arqueológicos passaram a ter valor documental e trouxeram a visão e as experiências femininas para a História. Tais evidências demonstram que as mulheres não ficavam à mercê da ação masculina e agiam para saciar suas ambições. Pedro Paulo A. Funari e Renata Senna Garraffoni (2019) relatam que elas também provaram que a escrita não era uma habilidade exclusiva dos homens e deixaram seu legado através de seus relatos. Mesmo que sejam poucos os registros que chegaram até nós de textos redigidos por mulheres, uma aproximação da cultura material, através de uma perspectiva feminista crítica, possibilita a revelação de elementos que desafiam essas posições e que dão espaço para novas abordagens. “A negação da possibilidade das mulheres articularem seus registros e memórias estaria, portanto, no olhar dos estudiosos e não só na dificuldade de se encontrar documentos” (FUNARI; GARRAFFONI, 2019, p. 288).

Além disso, as evidências materiais possibilitam novos desafios e abordagens sobre a vida e o cotidiano das mulheres. Nos anos entre 1960 e 1980 surgem estudos preocupados em trazer à tona a identidade dessas mulheres e quais eram as atividades e papéis sociais exercidos por

elas na sociedade. Isso resultou em discussões mais específicas com relação à influência e a participação feminina nas esferas pública e de poder.

As novas percepções sobre a literatura antiga devem muito às contribuições dos feminismos, que se aprofundaram em obras literárias antigas masculinas na busca por informações valiosas sobre as mulheres e as relações de gênero.

Mesmo sofrendo restrições e opressões ao longo da História, as mulheres conseguiram se expressar, tanto nas camadas mais abastadas quanto nas subalternas. Essa é uma perspectiva que, segundo Funari e Garraffoni (2019), vem sendo adotada, na maior parte, pela Teoria Social, originada de uma observação de que, mesmo em situações árduas, as pessoas têm poder de ação.

Trata-se de uma posição epistemológica, que pressupõe que a toda opressão corresponda uma reação, que a capacidade de intervenção está sempre presente *dynamei*, em potência. Pôde buscar-se, a partir daí, as manifestações de autonomia (*agency*). Essa mudança de ponto-de-vista, a nosso ver, permitiu que se investigassem as evidências em busca dessa independência e insubordinação (FUNARI; GARRAFFONI, 2019, p. 285).

Portanto, se não ficarmos presos à narrativa dominante, veremos que a dominação masculina não conseguiu excluir o protagonismo feminino.

Por fim, cabe ressaltar que em muitas fontes literárias a misoginia e mesmo o temor da atuação das mulheres pode iludir àqueles que procuram enxergar apenas dominação, sem olhos para o protagonismo. Isso releva mais sobre o observador, do que sobre as fontes (FUNARI; GARRAFFONI, 2019, p. 291).

María José Hidalgo de la Vega (2012) inclusive destaca que é por meio das relações entre os sexos que a identidade feminina se apresenta de uma maneira mais complexa, trazendo reflexão sobre a construção do papel socialmente atribuído às mulheres por parte do poder masculino e dentro de uma sociedade patriarcal. Dessa forma, o gênero

como instrumento de análise relacional possibilita a construção da própria ideia de uma história das mulheres, ou seja, de sujeitos, que se constroem entre uma identidade excluída, e outra identidade, a masculina, que é a única considerada e admirada.

Existem inúmeras possibilidades para as identidades de gênero, pois elas variam de acordo com o contexto de determinada sociedade. Assim, como não existe uma homogeneidade, não há uma essência masculina ou feminina, nem um significado ou um modelo definitivo do que era ser mulher em Roma, por exemplo. Isso nos possibilita romper com as interpretações da historiografia tradicional baseadas em modelos rígidos e generalizantes, que aprisiona as mulheres na condição de passivas e submissas. A ideia é compreender como o pensamento social romano representa o papel social feminino, e essas representações são determinadas pelos interesses do grupo que as cria.

De acordo com Pierre Grimal (1993), a esposa ideal na Roma Antiga era aquela que confiava em seu marido e o incumbia de administrar seus bens. Já o marido deveria cuidar da fortuna pessoal da esposa, além de protegê-la e estimá-la. Aline Rouselle (1990) também aponta que as mulheres abastadas eram educadas para contenção sexual. Silva (2012, p. 343) nos apresenta os “valores dos homens romanos para as mulheres das camadas aristocráticas: uma mãe zelosa, uma matrona virtuosa, confida e extremamente preocupada com seus filhos”.

A questão é que diversas mulheres fugiram a esse modelo de matrona ideal e foram em busca de seus desejos e de seu lugar na História através de papéis ativos na política. Nuno Simões Rodrigues (2008) aponta que as mulheres que tinham grande influência nos acontecimentos da vida pública, e até mesmo nos destinos do Império, não costumavam ser figuras admiradas pelos autores antigos: as Júlias, as Domícias, as Cláudias, ou as que chegaram à casa imperial através do

casamento, como Popeia Sabina. Muitas vezes, os autores antigos retrataram as mulheres ativas na política como figuras odiosas e capazes de realizar atos cruéis para conquistarem seus objetivos, enquanto enchem de elogios as mulheres que representavam o que era esperado de uma mulher na sociedade romana. Porém, Rodrigues (2008) destaca que, normalmente, as mulheres descritas de forma positiva pertenciam à classe senatorial, da qual os autores que delas dão testemunho, faziam parte.

Porém, independentemente de como era vista, não podemos negar que a atividade política feminina existia na sociedade romana e, mais do que isso, existia de forma participativa, uma vez que as mulheres mantinham alianças e redes de poder, que podiam não ser exclusivamente femininas, mas que eram protagonizadas no feminino.

Uma dessas mulheres que foram representadas na História como uma figura antipática é Agripina Menor, que nos chamou a atenção por ter direcionado olhares de inúmeros autores, tanto antigos como de nossa contemporaneidade. Neste artigo em específico, analisaremos como Agripina Menor foi descrita por Suetônio em sua obra *As Vidas dos Doze Césares*.

2 - Júlia Augusta Agripina

Agripina foi uma imperatriz-consorte romana, filha de Agripina Maior e Germânico e irmã do Imperador Calígula. De acordo com Anthony Barrett (1996), Agripina tinha um grande orgulho da família e aprendeu com sua mãe que ela tinha um lugar privilegiado por ser filha de Germânico e Agripina Maior, a última neta viva de Augusto.

Ela também foi a última esposa do Imperador Cláudio e mãe de Nero. Porém, apesar dessas relações já demonstrarem a sua posição dentro do Império, Agripina Menor ainda tinha o poder correndo em suas veias e a legitimidade do governo de Roma em suas mãos, isso porque

ela era bisneta de Augusto, considerado por muitos como o Primeiro Imperador de Roma.

Dentro da tradição textual, Agripina foi apresentada como uma mulher terrível e odiosa por ter buscado o poder a todo custo, principalmente por ter usado sua sensualidade para manipular os homens e seu poder para atormentar as mulheres, os libertos e os escravos. Assim, de acordo com Fábio Faversani (2013, p.8), “Agripina seria o símbolo da malícia e da desfaçatez das mulheres em geral”. Faversani (2013) ainda aponta que as descrições de Agripina pelos estudos tradicionais a mostram como um exemplo de como as mulheres insubordinadas podiam fazer coisas horríveis para alcançar o poder que desejavam.

Porém, há uma contradição entre a forma como Agripina Menor foi descrita e sua importância durante os governos de Cláudio e Nero. Após as mudanças oriundas do governo de Augusto, as mulheres passam a ter o poder e a serem utilizadas como símbolos dinásticos. Dessa forma, as mulheres também passaram a serem celebradas em moedas, estátuas e monumentos⁶³ e, assim como uma matrona tradicional, tinham por obrigação governar a sua casa. Entretanto, segundo Mafalda Maria Leal de Oliveira e Silva Frade (2007), “a casa que governavam era também a casa responsável pelo bom funcionamento do Império. [...] A posição privilegiada destas mulheres junto do Imperador também lhes permitia exercer alguma influência sobre as suas decisões” (p. 84).

⁶³ A concessão pública de estátuas a mulheres era quase inexistente em Roma antes da época imperial (nos cemitérios até existiam estátuas femininas, mas não era uma honra pública.) Vide Marleen B. Flory (1993), p.300. Em um mundo onde comumente apenas os comportamentos masculinos eram considerados suficientemente importantes para merecerem tal honra, é de se esperar que a atribuição de estátuas às mulheres da casa imperial e a concessão de outras honras, fossem vistas como excepcionais para uma mulher. “As estátuas marcaram a introdução de retratos de mulheres membros das autoridades governantes como um novo aspecto da política e propaganda romana.” – *Ibidem*, p. 296.

Susan Fischler (1994) aponta que as imagens positivas das mulheres que compunham uma elite imperial originaram-se da necessidade de Augusto legitimar o novo regime político através de um conceito de descendência dinástica. Assim, elas foram fundamentais na consolidação dessa dinastia e, conseqüentemente, na construção de um ideal imperial dinástico, projeto iniciado por Augusto.

Dessa forma, quando o Imperador Cláudio estava em busca de uma nova esposa, sua sobrinha, Agripina Menor, foi a candidata perfeita.

É preciso destacar que, na Roma Antiga, o casamento era utilizado para estabelecer laços políticos. Um dos laços criados pelo casamento entre Agripina e Cláudio foi a adoção de Lúcio Domício Enobarbo — filho do primeiro casamento de Agripina — por Cláudio. A partir desse momento o filho de Agripina foi nomeado como Nero Cláudio César Druso Germânico, e essa adoção deu início à parte Claudiana da Dinastia Júlio-Claudiana. Dessa maneira, fica evidente que a linhagem dinástica é construída pelos laços com Agripina, a detentora da *auctoritas imperial*.

De acordo com Rodrigues (2008), Agripina Menor parece ter adotado o apreço pela política e se revelou uma personagem significativa nesse âmbito. Barrett (1996) destaca que ela demonstrava ter muito orgulho de sua ascendência juliana, uma descendência conquistada pela linhagem, e não através de adoções. Além disso, ela também pertencia à segunda grande casa que deu nome à primeira geração de Imperadores romanos, os Claudianos. Agripina tinha consciência do funcionamento da *domus Augusta* e de sua importância dentro dela. Ela ocupou posições importantes no império e aprendeu a se posicionar nas disputas pelo poder e a valer-se de aliados importantes ao lidar com as intrigas palacianas.

Além disso, Agripina recebeu diversas honrarias, sendo a primeira mulher a receber em vida o título de *Augusta*, o que lhe atribuiu, segundo Barrett (1996), grande evidência política. Em 51 d.C., ela recebe o *carpentum*, uma espécie de carruagem cerimonial destinada a personalidades religiosas. Nesse período, diversas estátuas dela são criadas e espalhadas por diferentes partes do Império Romano. Uma colônia romana, fundada por Cláudio, foi nomeada de *Colonia Claudia Ara Agrippinensis*⁶⁴ e, a nosso ver, essa nomeação tem grande importância, pois sinaliza o local de nascimento da imperatriz, e foi uma das primeiras colônias a ser nomeada em homenagem a uma mulher romana ainda viva. Agripina também provou ter tido influência militar e veremos isso através de exemplos descritos no segundo capítulo.

Por fazer parte do poder imperial e ter grande relevância política, Agripina é citada diversas vezes na obra *De vitis Caesarum*, conhecida em português como *A Vida dos Doze Césares*, de Suetônio, um autor antigo que consideramos essencial para entender como aconteceu a organização do Principado romano.

3 - Agripina Menor, de Suetônio

Caio Suetônio Tranquilo viveu no contexto da dinastia dos Antoninos e, segundo Natália Frazão José (2016), graças à obra *A Vida dos Doze Césares*, Suetônio tornou-se uma das principais referências atuais com relação ao Império Romano. Isso porque ela contém a descrição da vida de seus personagens — os Imperadores da dinastia Júlio-Claudiana — feita através de uma consulta minuciosa a vários documentos aos quais o autor teve acesso durante suas funções administrativas. Além disso, a obra ainda possui uma inovação no que se

⁶⁴ Que era localizada onde hoje é a cidade de Colônia, na Alemanha.

refere ao conteúdo descrito pelo autor, bem como nas fontes documentais utilizadas, que não puderam ser acessadas por outros autores da mesma época. De acordo com Mafalda Frade:

No intuito de expor as várias facetas do carácter dos Césares, Suetônio descreve os seus hábitos privados, entre os quais a forma como cada um se relacionava com os seus mais próximos. Na obra, figuram relatos de inimizades e perseguições a familiares (consanguíneos ou não) ou de sugestibilidade do imperador perante a influência dos seus (FRADE, 2007, p. 75).

Ao analisarmos a forma como Suetônio retrata as personagens femininas, podemos perceber que as descrições apresentam variações de acordo com a posição social das mulheres e de suas famílias. Dessa forma, quase sempre elas aparecem como instrumentos retóricos utilizados para avaliar a maneira como os homens ao seu redor governavam suas famílias ou o Império.

No que se refere especificamente à Agripina, Suetônio descreve diversas situações que exemplificam o quanto ela teria sido uma mulher ambiciosa que faria de tudo para colocar seu filho no poder, a ponto de cometer assassinatos e se envolver em intrigas palacianas. Inclusive, podemos perceber que as ações de Agripina são utilizadas para demonstrar a falta de controle que Cláudio tinha dentro de sua casa e, por conseguinte, do Império. Uma das críticas que Suetônio faz sobre essa matrona é com relação à sexualidade, haja vista que ela foi acusada de ter seduzido diversos homens para estabelecer laços políticos. A sexualidade feminina é apresentada como um elemento fundamental na criação da reputação das mulheres e, conseqüentemente, na de seus maridos.

Porém, é preciso deixar claro que muitas das acusações apresentadas contra Agripina, não só de Suetônio, mas de outros autores

antigos, e até mesmo atuais, são baseadas em boatos⁶⁵, especulações e anedotas.

O privilégio que a posição de imperatriz trazia fez como que Agripina se dedicasse à prática política de forma direta. Todavia, como já dito anteriormente, para ser uma boa matrona as mulheres precisavam se dedicar ao lar e aos filhos, devendo ficar longe da política, tanto que elas nem podiam assumir esses cargos. Normalmente os elogios feitos às mulheres referiam-se à beleza, ao amor e à fidelidade ao marido, à graciosidade e à dedicação ao lar e aos filhos. Comparado ao número de homens considerados importantes, poucas foram as mulheres que se destacaram devido a essas restrições impostas pela sociedade, e aquelas que se posicionaram contra aos modelos ideais foram descritas como exemplos a não serem seguidos.

É preciso ressaltar que as biografias de Suetônio devem ser analisadas como uma fonte histórica construída com base no contexto do autor, e não de seus biografados, afinal, muitos deles estão temporalmente distantes do período em que a obra *As Vidas dos Doze Césares* foi produzida. Não podemos nos esquecer que Suetônio viveu há quase dois mil anos, e que esse grande intervalo de tempo resultou em um espaço propício para o surgimento de suposições que, com frequência, trazem versões imprudentes dos fatos.

⁶⁵ De acordo com Jean-Noël Kapferer (1993), os boatos eram fundamentais para a gestão do poder pelas facções político-militares, pois, como se baseavam mais em impressões do que em fatos, regiam a opinião pública. Assim, ao ouvir uma notícia importante e surpreendente, a primeira reação de um receptor era repassá-la adiante, o que acabava desencadeando o surgimento de outras discussões, sempre vinculadas ao que se deveria pensar e não ao fato em si mesmo. Ygor Klain Belchior (2019) destaca que, para os oradores antigos, os boatos serviam como evidências documentais, tanto que Suetônio, ao descrever o imperador Nero, utilizou-se da opinião pública, que, para este biógrafo, tinha a mesma validade e confiabilidade de um testemunho escrito.

Deivid Valério Gaia (2020) aponta que a forma como os imperadores foram retratados na historiografia tradicional romana é um reflexo da relação destes com as prerrogativas senatoriais. Como essa historiografia foi fortemente influenciada pela ideologia senatorial, aqueles que eram considerados amigos do senado foram bem representados, enquanto os considerados inimigos, não o foram. “Essa dinastia, em grande parte, repousou sobre o equilíbrio entre o poder civil e militar e ficou conhecida como a dinastia da “adoção do melhor”, um mito que até hoje ronda a historiografia.” (p.177)

Os escritores desse período, também muito marcados pela ideologia senatorial, como Suetônio, Plutarco, Tácito, Aristides, Herodiano e Díon Cássio, ao fazerem críticas aos seus predecessores, elogiavam sua própria época.

Um exemplo disso é com relação à descrição do imperador Cláudio, marido de Agripina, por Suetônio. Agripina se valeu de sua ascendência e se tornou a esposa do imperador Cláudio quando este enfrentou o problema de ser o primeiro imperador a não estar diretamente relacionado com Augusto de forma alguma. Segundo Laura Teixeira (2013), a escolha de Agripina Menor como esposa ocorreu, em virtude de sua fecundidade comprovada — por esta já possuir um filho — e origem nobre, visto que Cláudio não era juliano e, de acordo com Barrett (1996), a ausência do elo juliano daria espaço para a ameaça representada por certas famílias que se ressentiam de sua perda de poder. Como Agripina tinha o sangue dos dois ramos da família imperial correndo em suas veias — ela era Juliana por parte de mãe, e Claudiana por parte de pai —, ela era a candidata perfeita e, de acordo com Barrett:

[...] cumpriria um papel importante na superação da divisão que atormentara a política quase desde o início do principado, uma fenda cujas origens residem no simples fato de que Augusto e Lívia não haviam produzido filhos sobreviventes. O conflito entre as facções rivais da família imperial envenenou a atmosfera do reinado de Tibério e levou à destruição da mãe de Agripina e de dois de seus irmãos. Um casamento entre Cláudio e um membro de ambos os lados da família curaria muitas feridas antigas e reduziria consideravelmente a ameaça de um golpe. Agripina também traria consigo um neto de Germânico, um candidato intransponível para a sucessão. A última consideração é de grande significado. Um atraente e popular sucessor em espera reduziria o incentivo para substituir um regime impopular. Cláudio claramente se sentiu tão cercado que sua principal preocupação não era a usual da sucessão de seu filho natural, mas a garantia de que seu regime sobreviveria, mesmo que isso significasse que alguém de fora o seguiria como imperador (BARRETT, 1996, p. 96).

Logo, torna-se evidente que Cláudio, com o intuito de passar a pertencer a essa importante *domus* imperial, casa-se com Agripina Menor em 49 d.C. Faz-se necessário destacarmos que, desde os primórdios romanos, o casamento era utilizado como forma de estabelecimento de laços políticos, característica esta ainda presente nos anos imperiais. Desses laços criados pelo casamento entre Agripina e Cláudio, surge, por conseguinte, a adoção de Lúcio Domício Enobarbo — filho do primeiro casamento de Agripina — por Cláudio, o qual passará a ser nomeado Nero Cláudio César Druso Germânico. Inicia-se, assim, a parte Claudiana da Dinastia Júlio-Claudiana. Evidencia-se, dessa forma, que a linhagem dinástica é construída pelos laços com Agripina, a detentora da *auctoritas imperial*.

Porém, de acordo com Suetônio, Agripina conquistou o posto após seduzir Cláudio, como se ele não pudesse se esquivar da sedução da sobrinha.

No entanto, ele não poderia privar-se de mais uma vez planejar um novo casamento, mesmo com Petina, a quem ele tinha anteriormente descartado e com Lólia Paulina, que tinha sido a esposa de Caio César. Mas sua afeição foi ludibriada pelos encantos de Agripina, filha de seu irmão Germânico, auxiliada pelo direito de trocar beijos e as oportunidades de carinhos oferecidas por sua relação [familiar]; e no encontro seguinte do

Senado ele subornou alguns membros a proporem que ele deveria ser compelido a se casar com Agripina, sendo esta união de interesse máximo para o Estado e para o restante [dos cidadãos] estava permitido contrair matrimônio similar, que até aquele tempo era considerado incestuoso. E ele se casou com ela passado apenas um dia; porém nenhum outro seguiu seu exemplo, salvo um liberto e um centurião, cujo casamento ele compareceu em pessoa junto de Agripina (*Suet. Cl. 26*).

Além disso, durante o casamento, Suetônio acusa Cláudio de se deixar influenciar pelos libertos e esposas.

Porém esses e outros atos, e de fato quase toda a condução de seu principado era ditada não muito por seu próprio julgamento, mas por suas esposas e libertos, tendo em vista que ele quase sempre agia em concordância com os desejos e interesses destes. (*Suet. Cl. 25*).

Ressaltamos, dessa maneira, que Suetônio retrata Cláudio como um imperador fraco, já que segundo ele, Cláudio não conseguia controlar seus inferiores. Um bom imperador e *pater familias* era aquele que se impunha e era ativo em todos os âmbitos. Porém, devemos nos atentar, ainda, para o fato de que o imperador recusou o título de *Augusta* para Messalina, sua terceira esposa, e permitiu sua execução. Além do mais, segundo D. McAlindon (1956), cinco de seus libertos foram condenados durante seu governo.

De acordo com Rodrigues (2008), são muitos os exemplos de mulheres que participaram ativamente da vida política e pública de Roma. Porém, nos chama a atenção o fato de que nos escritos dos autores antigos as mulheres com vida política ativa sejam retratadas como figuras antipáticas. Fogem a esse perfil as mulheres que são apresentadas como a personificação da coragem e dignidade feminina — entretanto, a esse respeito vale ressaltar que a maioria destas pertenciam à classe senatorial, a qual os autores que delas deram testemunho, estavam ligados. As Júlias, as Domícias e as Cláudias não despertaram a admiração dos autores antigos, e essa realidade parece ser resultado da mentalidade de que a mulher não havia sido criada

para a vida pública e para a intervenção política. Mas o fato é que, sendo bem ou malvista, a participação feminina na política acontecia na sociedade romana e, mais do que isso, as mulheres mantinham redes de interesses políticos e de poder, não apenas femininas, mas protagonizadas por mulheres. “A prova disso consiste precisamente nas histórias de mulheres perversas, desvirtuosas e devassas que os historiadores antigos nos legaram” (RODRIGUES, 2008, p. 294).

Considerações finais

Dizer que as mulheres antigas foram difamadas simplesmente por serem mulheres, ainda é uma forma de invisibilizá-las, pois assim continuamos a ocultar diversas histórias. É óbvio que não devemos desconsiderar a misoginia presente na historiografia, mas devemos deixar claro que essas mulheres foram muito mais do que vítimas, elas são sujeitos históricos e políticos que se mobilizaram para defender seus interesses pessoais.

Compreendemos que as personagens femininas estão inseridas em um complexo contexto de representações, onde encontramos mecanismos retóricos que apontam para um conjunto de vícios e virtudes presentes nas relações políticas e sociais.

A presença das personagens femininas em *Vidas* traz evidências interessantes a respeito das transformações na estrutura social resultantes da mudança do regime republicano para o imperial. Tais mudanças resultaram em um reposicionamento da mulher pertencente à aristocracia romana, dando-lhe novas possibilidades de atuação e uma nova visibilidade. Essenciais para a manutenção das dinastias e do conceito dinástico no qual esteve baseado o Império Romano, as mulheres da *domus Caesarum* foram essenciais nas representações de uma ordem imperial, já que a intenção era transmitir ideais dinásticos com base na preponderância de uma única *gens* e/ou *domus*. Porém,

as mulheres das elites imperiais foram representadas como instrumentos simbólicos ambivalentes, de forma que as mesmas mulheres apresentadas como símbolos da ordem imperial, também foram apresentadas como símbolos da desordem, principalmente através da descrição de mulheres que interferiam em assuntos políticos, ou que demonstravam comportamento sexual desviante. Devemos perceber que em ambos os tipos de representações, a mulher é associada com a natureza individual do poder imperial e com a imagem do imperador.

REFERÊNCIAS

A) Documentação

SUETÔNIO. **A Vida dos Doze Césares**. Apresentação por Carlos Heitor Cony. Tradução por Sady Garibaldi, 2.ed. reform. São Paulo: Ediouro, 2003.

B) Bibliografia

BARRETT, Anthony A. **Agrippina: Sex, Power, and Politics in the Early Empire**. Yale University Press, 1996.

BELCHIOR, Ygor Klain. **Boatos, opinião pública e assassinatos políticos: o caso de Júlio César**. Codex – Revista de Estudos Clássicos. ISSN 2176-1779, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 1, jan.-jun. 2019.

DE LA VEGA, María Hidalgo. **Las emperatrices romanas: sueños de púrpura y poder oculto**. 1a. ed. pdf —Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012

GAIA, Deivid Valério. **Os Antoninos: o apogeu e o fim da pax romana**. In.: BRANDÃO, José Luís; OLIVEIRA, Francisco de. História de Roma Antiga: volume II: Império Romano do ocidente e romanidade hispânica. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

GRIMAL, Pierre. **O Império Romano**. Trad. Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1993.

FAVERSANI, Fábio. **Gênero, documentos e interpretações: Um estudo sobre Agrippina minor.** Conferência apresentada no Ciclo Mare Nostrum, promovido pelo LEIR-MA-USP, em 2013.

FEITOSA, Lourdes Conde. **Masculino e Feminino na Sociedade Romana: os desafios de uma análise de gênero.** In: CANDIDO, Maria Regina (Org). *Mulheres na Antiguidade: Novas Perspectivas e Abordagens.* Rio de Janeiro: UERJ/NEA; Gráfica e Editora DG Ltda, 2012.

FISCHLER, Susan. **Social Stereotypes and Historical Analysis: The Case of the Imperial Women at Rome.** In: ARCHER, Léonie; FISCHLER, Susan and WYKE, Maria (ed.). *Women in ancient societies: an illusion of the night.* New York: Routledge, 1994.

FLORY, Marleen B. **Livia and the History of Public Honorific Statues for Women in Rome.** Transactions of the American Philological Association (1974-2014) Vol. 123 (1993), pp. 287-308 (22 pages) Published By: The Johns Hopkins University Press.

FRADE, Mafalda Maria Leal de Oliveira e Silva. **Práticas, Valores e Crenças da Corte Imperial Romana.** Dissertação apresentada à Universidade de Aveiro para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Literatura (Literatura Latina), realizada sob a orientação científica do Professor Doutor João Manuel Nunes Torrão. Aveiro, 2007.

FUNARI, Pedro Paulo A.; GARRAFFONI, Renata S. **As vozes das mulheres no início do Principado romano: Linguagem, discursos e escrita.** In: GARRAFFONI, Renata S.; SÁNCHEZ, Manel García. *Mulheres, Gêneros e Estudos Clássicos: um diálogo entre Espanha e Brasil.* Barcelona: Universidade de Barcelona, 2019.

JOSÉ, Natália Frazão. **Retratos de Augusto: a construção de um Imperador Romano.** Curitiba: Editora Prismas, 2016.

KAPFERER, J. N. **Boatos: o mais antigo mídia do mundo.** Trad. de Ivone da Silva Ramos Maya. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

LÓPEZ, Cándida Martínez. **Las mujeres en el mundo antiguo. Una nueva perspectiva para reinterpretar las sociedades antiguas.** In: MAMPASO, M. J. R. et alli (Eds.) *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura.* Madrid: Clasica, 1994.

MACHADO, Lia Zanotta. **Feminismo, academia e interdisciplinaridade.** In: COSTA, A. O., BRUSCHINI, C. (Orgs.) *Uma questão de gênero.* Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

MATOS, Maria Izilda Santos de. **História das Mulheres e Gênero: usos e perspectivas.** In: PISCITELLI, A. et alli (Orgs.) *Olhares Feministas*. Brasília: Ministério da Educação, 2009.

MATTOSO, José. **A mulher e a família.** In: *A escrita da História – Teoria e métodos*. Lisboa: Imprensa Universitária, 1988.

MCALINDON, D. **Senatorial Opposition to Claudius and Nero.** *AJPh*, v. 77, n. 2, 1956.

RODRIGUES, Nuno Simões. **Agripina e as outras. Redes femininas de poder nas cortes de Calígula, Cláudio e Nero.** Universidade de Lisboa, Revista Gerión 26, núm 1, 2008.

ROUSELLE, Aline. **A política dos corpos entre procriação e continência em Roma.** In: DUBY, G. PERROT, M. *História das Mulheres no Ocidente*, vol. 1. Porto: Ed. Frontamento, 1990

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** *Educação e Realidade: gênero e educação*, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez., 1995.

TEIXEIRA, Laura Leonor Firmiano. **Lívia e Agripina Menor: A presença feminina no jogo político.** Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em História sob a orientação da Profa. Dra. Maria Luiza Corassin. 2013.

A VELIFICATIO COMO UM PARADIGMA DE CONSTRUÇÃO DE GÊNERO EM MOEDAS ROMANAS DEDICADAS A IMPERATRIZES VELIFICATIO AS A GENDER CONSTRUCTION PARADIGM IN ROMAN COINS DEDICATED TO EMPRESS

Jaqueline Souza Veloso⁶⁶

Artigo recebido em 09 de abril de 2021

Artigo aceito em 21 de junho de 2021

Resumo: O presente artigo tem como objetos centrais de análise as moedas romanas das imperatrizes: Sabina, Faustina I e Faustina II. A partir de sua investigação esse estudo apontará a hipótese de que nelas há um direcionamento iconográfico voltado para uma divisão de gêneros o qual tem como base a representação da *velificatio*.

Palavras chave: Velificatio, Feminino, Império Romano.

Abstract: This article has as central objects of analysis the Roman coins of the empresses: Sabina, Faustina I and Faustina II. Based on its investigation, this study will point out the hypothesis that in them there is an iconographic direction aimed at a division of genres which is based on the representation of *velificatio*.

Keywords: Velificatio, Feminine, Roman Empire.

1- As *velificantes* na literatura e na arte romana

Plínio, o Velho, menciona o termo *velificatio* "*Aurae velificantes sua veste*" (*Nat. Hist.*, 36.29) para se referir a representação de duas Auras de

⁶⁶ Mestre em Artes pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), doutoranda em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), bolsista CAPES, orientador: Rafael Scopacasa, Co-orientadora: Maria Berbara. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0720-3196>.

autoria desconhecida localizadas no Pórtico de Otávia.

O tratamento artístico que ele descreve como utilizado nas vestes das duas Auras do pórtico (GRUMMOND, 1990, p.669), é precisamente a representação da *velificatio*. A partir daí algumas considerações podem ser feitas: a *velificatio* representa o movimento das vestes, mas sobretudo se refere a um tratamento artístico particular. Outro ponto interessante é que esse tratamento, observável em imagens das representações conhecidas da ninfa Aura forma uma espécie de capa ou véu esvoaçante em forma de halo que poderia estar em volta de parte do corpo ou do rosto criando uma moldura, ou simplesmente flutuar próximo ao torso da pessoa representada. Rizzo aponta (RIZZO, 1939, p. 145) para o fato de as palavras de Plínio não terem um sentido inaugural sobre esse tratamento artístico, mas referenciarem um conceito religioso e simbólico.

A representação da ninfa Aura, um exemplo paradigmático do uso da *velificatio*, como documentou Plínio, estabelece uma espécie de *continuum* entre dois estados de matéria. Isso se dá uma vez que seu movimento está comumente relacionado ao mar e ao ar⁶⁷ ou a terra e ao ar de forma que ela não se desprende inteiramente de nenhuma das duas esferas ainda que não possa se associar inteiramente a elas.

Nesse contexto, o tecido esvoaçante, agitado e inchado pelo vento, poderia atuar como a vela de um navio para as criaturas que subiam pelo ar (RIZZO, 1939, p. 141). A *velificatio* frequentemente representa o movimento, a transitoriedade. Esse motivo iconográfico conjuga elementos importantes como a energia, a atividade, a ação e

⁶⁷ De acordo com a análise que Rizzo faz da descrição de Pseudo-Aristóteles (Aristot. De mundo IV): "Aura não se desprende do semelhante, assim como não se desprende do mar, pois no antigo pensamento que Aristóteles nos transmitiu: "os ventos são chamados os que sopram no ar, e as auras os que respiram subindo das águas". RIZZO, G. E. *Auræ Velifiantes*. *Bulletino della Commissione Archeologica del Governatorato di Roma*. Roma, 67,1939, p. 158.

também o tumulto. Rizzo aponta para a subida em direção ao ar, mas além desses casos, as cenas de rapto da antiguidade utilizam em grande parte a *velificatio* justamente como um dispositivo para representar esse momento de alvoroço que pode configurar, por exemplo, a descida ao Hades.

A cena do rapto de Proserpina, nesse sentido, é emblemática. Usada exaustivamente no contexto funerário romano, ela poderia sugerir um entendimento acerca da chegada da morte, que frequentemente apresenta-se de forma rápida e inesperada. Nela, tanto Plutão como Proserpina em grande parte dos monumentos funerários romanos utilizam a *velificatio* para representar a dinâmica rápida que a cena estabelece.

2- A *velificatio* em uma lógica de divisão de gêneros

A *velificatio* aparece com frequência no ambiente funerário vinculada a determinadas divindades como as deusas Diana, Ceres e Selene (MATZ, 1952, p. 726-73). De uma forma geral, as deidades associadas à *velificatio* são femininas. Entretanto, a presença frequente de representações de Plutão usando a *velificatio* permite que se pressuponha a existência de exceções em que essa iconografia seja aplicada a figuras masculinas.

A utilização da *velificatio* em retratos privados e imperiais não foi comum em Roma durante o século I d.C. No caso masculino, em específico, esse atributo não era usual dentro de Roma e não costuma aparecer associado fisicamente ao representado tanto em imagens privadas quanto nas de imperadores. A *velificatio* poderia figurar em uma cena relacionada à uma divindade na qual o imperador estivesse também presente, por exemplo. Ou em um monumento funerário, com cena de rapto, mas não vestida pelo personagem principal na maioria dos registros que sobreviveram.

O denário romano de Trajano (século II d.C.) é certamente um exemplo, dentre os homens, bastante pungente dessa aproximação. Nele, é a própria imagem do imperador no anverso, que se aproxima de uma divindade masculina com a *velificatio* no reverso. Ainda assim, mesmo a associação da figura de Danúbio com a do próprio imperador não está clara em um sentido que seja possível afirmar que por extensão a *velificatio* também pode ser associada à Trajano.



Denário de Trajano. Data: século II d.C. Landesmuseum de Württemberg. Proveniência: Roma. Dimensões: Diâmetro: 18 mm. Peso: 2,95 gramas. Número de registro: MK 20392.

A questão relativa ao gênero no uso da *velificatio* dentro de Roma pode estar relacionada a tentativa de aproximação de concepções masculinas e femininas relativas aos deuses as pessoas que poderiam se representar à guisa deles. Em outras palavras, o desejo de estabelecer uma certa correspondência nas representações de gênero de divindades e pessoas pode ter sido um fator determinante para o seu pequeno sucesso entre os homens. Entretanto, no azeite de Caracala (215 d.C), o imperador aparece associado à deusa Diana, em um esquema compositivo usual de sua representação numismática como Luna

Lucifera⁶⁸. É importante, entretanto, sublinhar que nesses casos os próprios imperadores não vestiam a *velificatio*.

Na esfera das representações privadas os homens não imperiais não se faziam representar com muita frequência trajando atributos de deuses específicos, como os imperadores já faziam desde o período republicano no leste helenístico (HALLET, 2005, p. 158). De acordo com Borg, que sistematizou as possibilidades e nuances de representação deificante (BORG, 2019, p. 197), essas imagens carregadas de atributos divinos seriam parte de um tipo de composição que procurava atribuir em alguns casos genealogicamente a proximidade e a proteção de determinadas divindades a famílias específicas. A estratégia visual, para tanto, mantinha-se pela pose, trajas e atributos do deus incorporados pela pessoa representada.



Asse de Caracala. Data: 217 d.C. American Numismatic Society. Proveniência: Roma. Peso: 9,97 gramas. Número de registro: 1954.203.236.



Áureo de Sabina. Data: 135 d.C. Yale University Art Gallery. Dimensões: 19,4 mm. Peso: 7,27 g. Número de registro: ILE2013 .17.96.

⁶⁸ Luna Lucifera ou Luna (BERCIU e Băluță, 1972, P. 68) é um dos atributos da deusa Diana que é associada à lua e à claridade celeste (GREEN, 2007, p. 122). De acordo com Green (2007, p. 112) "(...) she was a shining celestial deity (...) worshipped as the moon in all periods for which we have evidence".

Dessa forma, portanto, no século I em Roma, a qualidade divina explicitada pela *velificatio* é o resultado do seu uso massivo e quase exclusivo por divindades e não por pessoas. No século II, as moedas comemorativas de Sabina (135 d.C) e Faustina I (também conhecida como Faustina a Velha ou Faustina Maior) (141-161d.C.) nos mostram um estado diferente da situação. O uso da *velificatio* continuará em moedas posteriores, num esquema compositivo muito similar nas moedas de Faustina II, a Jovem, (176-180 d.C.).



Dupôndio de Faustina I. Data: 141-161d.C. British Museum. Proveniência: Roma. Peso: 10,35 gramas. Número de registro: 1938,0313,9.



Sestércio de Faustina II. Data: 176-180 d.C. British Museum. Proveniência: Roma. Peso: 26.71 gramas. Número de registro: 1860,0326,29.

Nas moedas relativas as imperatrizes, é possível perceber a importância da *velificatio* em um arranjo iconográfico que as mencionam junto à *consecratio*. No reverso das moedas não há nenhuma indicação a alguma deusa específica, mas uma imagem que

simboliza sua ascensão pessoal erguida por uma ave. Nesse caso, são as próprias imperatrizes que se vestem com a *velificatio*.

A *consecratio*⁶⁹, como mencionada nos reversos de todas as moedas, é, de acordo com Barbara Borg (BORG, 2019, p. 211) um tipo de deificação referente aqueles que passaram por um processo de aprovação do Senado e após ele receberam o título *Divi* ou *Divae*. Em suas representações eles figuravam com trajes divinos, mas de maneira genérica não apareciam associados a um deus específico. A *velificatio*, nas moedas de Sabina, Faustina I, Faustina II serve como um elemento que reforça esse caráter divino que a *consecratio* outorgava sem associá-las, entretanto, a um deus ou deusa em particular.

Nas moedas das imperatrizes a posição dos corpos que se postam transversalmente sobre a ave e a existência de um cetro real ocorre repetidamente. A orientação das imagens não é inequívoca: enquanto nas moedas de Sabina e Faustina I as aves movimentam-se para a direita, na imagem de Faustina II ela orienta-se para a esquerda. Também há uma diferença quanto ao animal representado: no caso de Sabina e Faustina I trata-se de uma águia e no caso de Faustina II e ela está sobre um pavão.

É possível que essas moedas estivessem ligadas à um modelo mais antigo, grego, da deusa Vênus ou de Leda com o cisne. Entretanto, é ainda mais provável que tenham tomado como fonte a iconografia Siciliana da ninfa Camarina (415-405 a.C.), não apenas por uma questão de modelo, mas também de suporte.

O Didracma da ninfa Camarina possui um esquema compositivo tão próximo ao das imperatrizes romanas que é bem possível que de

⁶⁹ De acordo com Price (PRICE, 1987, p. 56-105), o ritual da *consecratio* era realizado a partir de um decreto do Senado romano e subentendia a criação de um templo e a designação de sacerdotes e colégios sacerdotais específicos para o culto daquela pessoa. Ela também recebia o título de *divus/diva*, como na moeda de Faustina II.

alguma forma tenha constituído o ambiente visual que deu origem a sua produção imagética. Em comum elas partilham o mesmo veículo: o numismático, a mesma pose, o mesmo movimento de ascensão e também a *velificatio*.



Didracma de Camarina. American Numismatic Society. Data: 415-405 a.C.,
Proveniência: Sicília. Peso: 8,20 g. Número de Registro: 135728

Além da diferença principal relativa ao animal sobre o qual a figura feminina da moeda Grega está assentada—um cisne—em relação aos animais representados nas outras moedas, há uma diferença espacial e temporal: a moeda de Camarina é grega e data do século 5 a.C. Esse fato demonstra um interesse profundo por parte dos romanos na incorporação de narrativas helênicas muito tempo depois, já durante o século II d.C. em diante, em relação às suas, integrando-as visualmente ao seu repertório e inclusive mimetizando os veículos gregos.

Mas, em que sentido a moeda da Ninfa Camarina poderia congrega os interesses romanos? E de que maneira a permanência no uso da *velificatio* e os desvios iconográficos relativos aos animais serviram aos romanos?

A moeda grega se refere à ninfa Camarina que é uma divindade citada por Píndaro (Odes Olímpicas, V), filha do Oceano, que personifica as águas e dá nome a cidade de pertencimento da moeda (RIZZO, 1939, p. 154). A sua atuação, entretanto, não se refere a uma

divindade de um mito específico, mas a uma concepção mítica geral. Da mesma forma que a ninfa Camarina que estampa o reverso da moeda, fontes, lagos, rios são todos filhos do Oceano como cita Hesíodo (Teogonia, 264).

No anverso, a imagem do principal homenageado pela moeda se repete como nos casos das romanas, mas não se trata de uma pessoa ou membro da família imperial, mas da personificação do rio Hipparis como é perceptível na análise de outras moedas de Camarina com padrões similares (RIZZO, 1939, p. 151). Jenkins também afirma que a imagem masculina no anverso se trata de Hipparis (JENKINS, 1955, p.134). A *velificans* (figura que veste a *velificatio*), que nos interessa particularmente aqui, segue um modelo esquemático imagético parecido com as moedas romanas analisadas. De forma similar está posta sobre uma ave, a imagem feminina do reverso também se ergue em direção ao ar, dessa vez a partir das águas, cujas ondulações são distinguíveis. Ela não carrega o cetro como as imperatrizes romanas, o seu movimento de ascensão é acentuado pelo deslocamento de seu braço e pela *velificatio* sobre sua cabeça.

Algumas diferenças são notáveis: como já mencionado, as aves representadas nas moedas são diferentes: no caso de Camarina, um cisne, de Sabina e Faustina II, uma águia e de Faustina I um pavão. A orientação da moeda grega também está revertida em relação às romanas, exceto a de Faustina II. As outras moedas romanas estão direcionadas como as *velificantes* do Ara Pacis⁷⁰, analisadas em comparação com a moeda de Camarina por Rizzo⁷¹.

Para essa análise, alguns pontos são centrais na investigação

⁷⁰ Ara Pacis ou Ara Pacis Augustae foi um altar localizado no Campo de Marte, encomendado pelo Senado romano e inaugurado em 9 a.C.

⁷¹ RIZZO, G. E. *Aurae Velifiantes*. *Bulletino della Commissione Archeologica del Governatorato di Roma*, 67, 1939, p. 141-168.

desses objetos numismáticos: o fato de que todos se referem figuras femininas e não masculinas e que no caso romano as mulheres são todas imperatrizes. Diferentemente da ninfa Camarina, elas não foram constituídas como divindades ou forças da natureza desde o seu nascimento. A *consecratio* lhes conferiu o título de Diva e também, como visto na moeda, uma representação com referências divinas aplicadas a si mesmas. A *velificatio* que é posta sobre seu retrato associada a outros elementos em comum com a moeda grega representa, no entanto, uma reificação do sentido tradicional da moeda de Camarina.

Em muitos aspectos, entretanto, os romanos não se afastaram da representação Siciliana: A *velificans* continua sobre uma ave que é a responsável por descrever um movimento ascendente, as imagens romanas repetem o uso da figura feminina, evitando uma nova atribuição de gênero. Por outro lado, diferente da ninfa grega, as imperatrizes representavam sobretudo a força governamental. A substituição da ninfa pelas figuras governamentais é um dispositivo que assinala a passagem do status civil para um status divino. Similarmente, a nomeação desse movimento ascendente como *consecratio*, de forma repetida nos modelos romanos, sobrescreve a ascensão grega dentro de um modelo de deificação fixada formalmente pelo Senado romano.



Gemma Augustea. Data: 9-12 d.C. Kunsthistorisches Museum Wien. Proveniência: Roma. Altura: 19 cm, largura: 23 cm. Número de Registro: IXa 79.

A águia presente nas moedas de Sabina e Faustina II pode ser associada ao deus Júpiter na literatura e na arte romana de uma forma bastante usual. (TOYNBEE, 1973, p. 240) A título de exemplo, Virgílio chama a águia de portador da arma de Zeus porque frequentemente é figurada segurando um raio (VIRGÍLIO, Eneida IX, 564). No campo da visualidade, tanto a família imperial se utilizou da águia como um atributo relativo ao seu poder e apoteose como as pessoas não imperiais a utilizaram em seus monumentos particulares. Na Gemma Augustea (9-12 d.C.) a ave está posta sob o trono Augusto, relacionada diretamente ao poder real do imperador.



Camafeu com Apoteose de Cláudio. Data: século I d.C. Atribuído a Skylax. Cabinet des Médailles. Sardônica. Inv. 265.

A águia era um símbolo do exército romano instituída desde Mario (II a.C. à I a.C) como um emblema coletivo (TÁCITO, Anais II, 17, 2). Nos ritos fúnebres dos imperadores uma águia era solta sobre a pira funerária, representando a ascensão e trajetória rumo aos céus daquele que partiu. Na arte funerária das pessoas não imperiais a águia também era um elemento comum, o que demonstra que essa simbologia não era confinada à alta cúpula de poder imperial, mas era compreendida e

reificada pela população, ainda que possivelmente não partilhassem do mesmo rito de soltar a águia em seus funerais. Nos altares funerários do século I d.C., por exemplo, ela foi utilizada exaustivamente junto à elementos decorativos, como guirlandas. Esse entendimento de que a elevação pode ser feita em uma águia aparece em um camafeu localizado no Cabinet des Médailles em Paris (meados do século I. d.C.) o qual mostra Cláudio em direção aos céus montado sobre uma águia enquanto a deusa Vitória o coroa. O movimento da águia é um dado interessante porque aproxima-o das moedas femininas nas quais há um dinamismo na cena e um movimento de ascensão, ainda a imagem do imperador não seja marcada pela *velificatio* e pelo mesmo esquema compositivo em que os corpos femininos localizam-se de forma equilibrada mais transversalmente.

O movimento sugerido pelas imagens das moedas femininas, é importante destacar, não vem do corpo feminino, mas do animal aproximado da mulher. No caso do camafeu de Cláudio, o imperador parece ter um controle maior sobre os próprios movimentos se considerarmos apenas a parte superior do seu corpo, que está centralizada com a águia. Entretanto, a transversalidade de suas pernas não deixa dúvidas que nesse caso o seu movimento também depende da ave. De acordo com Toynbee a águia, na arte Romana, frequentemente “aparece como símbolo e agente da apoteose” (TOYNBEE, 1973, p. 240).

Por outro lado, o pavão possui uma trajetória histórica em Roma vinculada ao requinte gastronômico e ornamental. Como um animal exótico, vindo da Índia, ele foi confinado por prazer e para o consumo. Columella (VARRO, De Re Rustica, VIII, 11) afirma que eram cultivados mais por hobby e ocupação entre os fazendeiros que usufruíam do prazer de sua beleza e dá conselhos para a criação desse animal. Depois de ter

sido servido em um jantar por Quintus Hortensius outros seguiram o seu exemplo, o que encareceu o preço da ave. (VARRO, *De Re Rustica* III, 6.)

Na mitologia, o pavão era a ave sagrada de Juno. Segundo a narrativa de Ovídio a ave de Juno era aquela que levava cem olhos como joias brilhantes em sua cauda⁷². Varro cita a existência de pavões na gruta de Juno na ilha de Samos (*De Re Rustica* III, 6). E aqui, um dado que é caro a essa pesquisa: a associação de Juno com o pavão pode ser documentada como uma referência grega, já que existem moedas helênicas do início do império nas quais o obverso possui uma imagem de pavão e o anverso traz o rosto de Hera (TOYNBEE, 1973, p. 251). No caso das moedas das imperatrizes romanas, entretanto, o atributo divino partilhado com Juno não é adicionado para representar um elemento particular de uma divindade.



Quadrante de Antonino Pio. Data: 140-142 d.C. American Numismatic Society. Proveniência: Roma. Peso: 2.55 gramas. Diâmetro 19 mm. Número de Registro: 1946.7.15.

Na numismática romana a representação do pavão associada a imperadores também ocorreu, mas as relações estabelecidas eram distintas. No quadrante de Antonino Pio (140-142 d.C.), por exemplo, a ave não aparece sozinha, mas conjuntamente a águia e uma coruja. Não há registros onde apareçam imagens de imperadores ou homens

⁷² OVÍDIO, *Metamorfoses* I, 722, 723: excipit hos [sobre os olhos de Argus] volucrisque suae Saturnia pennis/collocat et gemmis caudam stellantibus implet.

não imperiais sobre um pavão ou estabelecendo uma contiguidade física como nas moedas das imperatrizes analisadas no mesmo período. Já as mulheres imperiais, como visto, poderiam ser representadas sobre uma águia. O motivo disso talvez esteja relacionado ao fato de a águia ter se firmado como um símbolo de poder bastante antigo entre os romanos, comparativamente com o pavão. Entretanto, o que se observa na prática é que havia um limite mais ou menos estabelecido entre as associações possíveis de animais, símbolos e atributos utilizáveis para compor retratos de determinadas figuras, limite esse que passava pelo gênero e balizava aproximações e afastamentos.

Conclusão:

Ao observar a datação das moedas das imperatrizes, é possível notar que a atribuição do pavão para a imagem feminina não acontece de forma inequívoca, mas é um movimento sujeito a idas e vindas, com o reaparecimento da águia na moeda de Faustina II demonstra. Em outras palavras, ainda que o pavão fosse utilizado sobretudo entre as imperatrizes aproximando-as de Juno nas moedas, ele não era proibitivo entre os imperadores. O emprego dessas aves, portanto, não ocorria de maneira rígida, havia uma certa permeabilidade possível em sua utilização. Da mesma forma, a águia também poderia aparecer relacionando-se às imperatrizes.

O que essa especificação na escolha das aves talvez demonstre é que da moeda de Sabina para a de Faustina II poderia haver uma demanda por separação de gênero em curso, possivelmente resultado da tentativa de espelhar o casal Olímpico Zeus e Juno no casal real imperador e imperatriz. Nesse sentido, o cisne da ninfa Camarina não poderia operar essa passagem de referências de poder e por isso talvez tenha sido substituído. A *velificatio*, por seu turno, poderia e por isso se manteve com sucesso na numismática feminina, inclusive sendo utilizada

em outras composições imagéticas.

No âmbito dos retratos pessoais das pessoas não imperiais, dominado sobretudo por imagens fúnebres, a *velificatio* vai se aproximando cada vez mais da esfera pessoal sendo incorporada em retratos. No entanto, diferentemente das aves de Juno e de Júpiter, ela parece ter admitido dentro de Roma uma flexibilização menor. Da mesma forma como se observa na tônica imperial, no centro do Império, a divisão entre gêneros é um fator que delimita seu uso. Exemplos em que a *velificatio* ocorre associada a retratos de imperadores acontecem pontualmente fora de Roma, o que talvez demonstre uma compreensão de feminilidade e masculinidade diferente, menos amalgamada a símbolos específicos e mais flutuante ao menos no que tange as representações visuais.

Assim, o objetivo nas moedas das imperatrizes romanas, que norteou a escolha dos animais, parece não ser o de reforçar uma identidade divina específica, mas de criar uma associação divinizante e sobretudo de ritualizar a *consecratio* que elas haviam passado. Dessa forma, eles vêm se somar à identidade pessoal das representadas. A *consecratio*, portanto, figura como uma categoria de divinização genérica associada sobretudo a elevação astral. Ela reforça uma qualidade divina, todavia sem endereça-la a uma divindade específica. Essa identidade pessoal divinizada se favoreceu da *velificatio*, na medida em que esse símbolo constituía um alo em volta das cabeças das imperatrizes que servia de destaque para seus próprios rostos. Considerando que a fisionomia na retratística romana está relacionada fortemente a individualidade e personalidade do representado (STEWART, 2004, p. 5 e ZANKER, 2010, p. 66.), a *velificatio*, como uma moldura, pôde atuar favoravelmente.

Por fim, da moeda da ninfa Camarina para as romanas, o que se observa é a utilização de símbolos que não são originais, no sentido de imageticamente inovadores, e muito menos idênticos ao modelo siciliano. Os romanos, cerca de seis séculos mais tarde, articularam, a partir da imagem grega, a sua religiosidade civil e governamental. Nesse outro âmbito, estava em jogo questões como a divinização pública (*consecratio*) que foram colocadas em discussão nas moedas a partir da reificação, do rearranjo, da disputa e da mimese de componentes tradicionalmente helênicos.

REFERÊNCIAS

A) Documentação:

Denário de Trajano

Data: século II d.C. Landesmuseum de Württemberg. Proveniência: Roma. Dimensões: Diâmetro: 18 mm. Peso: 2,95 gramas. Número de registro: MK 20392.

Disponível em: <https://bawue.museumdigital.de/index.php?t=objekt&oges=4156>

Asse de Caracala

Data: 217 d.C. American Numismatic Society. Proveniência: Roma. Peso: 9,97 gramas. Número de registro: 1954.203.236.

Disponível em: <http://numismatics.org/collection/1954.203.236>

Áureo de Sabina

Data: 135 d.C. Yale University Art Gallery. Dimensões: 19,4 mm. Peso: 7,27 g. Número de registro: ILE2013.17.96.

Disponível em: <https://artgallery.yale.edu/collections/objects/125575>

Dupôndio de Faustina I

Data: 141-161d.C. British Museum. Proveniência: Roma. Peso: 10,35 gramas. Número de registro: 1938,0313,9.

Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1938-0313-9

Sestércio de Faustina II

Data: 176-180 d.C. British Museum. Proveniência: Roma. Peso: 26.71 gramas. Número de registro: 1860,0326.29.

Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1860-0326-29

Didrachma de Camarina

American Numismatic Society. Data: 415-405 a.C., Proveniência: Sicília. Peso: 8,20 g. Número de Registro: 135728

Disponível em: <https://en.numista.com/catalogue/pieces135728.html>

Gemma Augustea

Data: 9-12 d.C. Kunsthistorisches Museum Wien. Proveniência: Roma. Altura: 19 cm, largura: 23 cm. Número de Registro: IXa 79.

Disponível em: <https://artsandculture.google.com/asset/gemma-augustea/PgHzJToOg8Nb7g?hl=pt-BR>

Camafeu com apoteose de Cláudio

Data: século I d.C. Atribuído a Skylax. Cabinet des Médailles. Sardônica. Inv. 265.

Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:CdM,_apoteosi_di_claudio,_sardonice_attr._a_sklax,_roma,_54_dc._circa.JPG

Quadrante de Antonino Pio

Data: 140-142 d.C. American Numismatic Society. Proveniência: Roma. Peso: 2.55 gramas. Diâmetro 19 mm. Número de Registro: 1946.7.15.

Disponível em: <http://numismatics.org/collection/1946.7.15>

B) Bibliografia:

BERCIU, I e BĂLUȚĂ, C. Apollo Salutaris à Apulum. Latomus, T. 31, Fasc. 4, p. 1047-1052, out-dez, 1972.

BORG, B.E. Roman Tombs and the Art of Commemoration. Contextual Approaches to Funerary Customs. Cambridge: Cambridge University

Press, 2019.

CATO and VARRO. *On the Agriculture*. Trad: W.D. Hooper e H. B. Ash. Cambridge: Loeb Classical Library, 1939.

D'AMBRA, E. *Beauty for Roman Girls*. In: MORAW, S e KIEBURG, A. (Orgs) *Girls in Antiquity*. München: Waxmann, 2014.

HALLET, C.H. *The Roman Nude: Heroic Portrait Statuary 200 BC-AD 300*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

GANLINKSY, K. *Venus in a Relief of the Ara Pacis Augustae*. *American Journal of Archaeology*, Vol. 70, No. 3, p. 223-243, jul., 1966.

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

GRUMMOND, N. *Pax Augusta and the Horae on the Ara Pacis Augustae*. *American Journal of Archaeology*, Vol. 94, No. 4, p. 663-677, out., 1990.

HESIODO. *Teogonia: A origem dos deuses*. Trad. João Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2000.

JENKINS, G. K. *Greek coins recently acquired by the British Museum*. *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*, Sixth Series, Vol. 15, No. 45, p. 131-156, 1955.

KLEINER, D. *Roman Imperial Funerary Altars with Portraits*. Roma: Giorgio Bretschneider Editore, 1987.

KOORTBOJIAN, M. *Myth meaning and memory on roman sarcophagi*. California: University of California Press, 1995.

MATZ, F. *Der Gott auf dem Elefantenwagen*. *Abhandlungen der Geistesund Sozialwissenschaftlichen Klasse*, No. 10, p. 720-763, 1952

OVID. *Art of Love & Other Poems*. Trad. J. H. Mozley. Harvard: Harvard University Press, 1929.

OVIDI. *Metamorphoses*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

PINDAR. *Olympian Odes. Pythian Odes*. Trad: William H. Race. Cambridge: Loeb Classical Library, 1997.

PLÍNIO. *Storia Naturele V. Mineralogia e Storia dell'Arte*. Libri 33-37. Trad. Antonio Corso, Rossana Mugellesi, Gianpiero Rosati. Ed. Einaudi Editore. Torino, 1988.

RIZZO, G. E. *Aurae Velifiantes*. *Bulletino della Commissione Archeologica del Governatorato di Roma*. Roma, 67, 1939.

SAXONHOUSE, A. *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*. Westport: Praeger, 1985.

SMITH, R. Aphrodisias IV. The Marble Reliefs from the Sebasteion Temple. Darmstadt: Verlag Philipp von Zabern, 2013.

SMITH, R. The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias. The Journal of Roman Studies, Vol. 77, p. 88-138, 1987.

SPAETH, B. The Goddess Ceres in the Ara Pacis Augustae and the Carthage Relief. American Journal of Archaeology, Vol. 98, No. 1, p. 65-100, jan., 1994.

SPAETH, B. The Roman Goddess Ceres. Austin: University of Texas Press, 1995.

STEWART, P. Roman Art: 34 New Surveys in the Classics. Oxford: Oxford University Press, 2004.

TACITUS. Annals. Trad. Cynthia Damon. London: Penguin Classics, 2013.

TOYNBEE, J. M.C. Animals in roman life and art. Nova York: Cornell University Press, 1973.

VACINOVÁ, L. The punishment of Tarpeia and its possible iconography inspiration. Acta Universitatis Carolinae, Philologica 2/ Graecolatina Pragensia, p. 43-55, 2017.

VIRGIL. Aeneid. Trad. Frederick Ahl. Oxford: Oxford University Press, 2007.

ZANKER, P. Roman Art. Trad. Henry. Heitmann-Gordon. Los Angeles: J. Paul Getty Trust Publications, 2010.

WARBURG, A. História de Fantasmas para Gente Grande. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WOLFF, G. Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul. London: Cambridge University Press, 1998.

C) Sites:

<https://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/sarcophagus-myth-dionysos-and-ariadne>

<http://aphrodisias.classics.ox.ac.uk/sebasteion.html#prettyPhoto>

ambos consultados em 1/12/2020 às 10:00h.

ATUAÇÕES FEMININAS NO PRINCIPADO DE NERO: UM ESTUDO DE CASO

FEMININE ACTING IN THE PRINCIPATE OF NERO: A CASE STUDY

Jéssica Honório de Oliveira Silva⁷³

Artigo recebido em 30 de abril de 2021

Artigo aceito em 21 de junho de 2021

Resumo: O presente artigo busca compreender como um episódio do Principado de Nero encontrado nos Anais de Tácito, a acusação de conspiração feita por Junia Silana e Domícia contra Agripina, mãe do imperador, informa-nos sobre atuações femininas no Império Romano.

Palavras-chave: Atuação feminina. Espaço político. Mulher.

Abstract: This paper aims to comprehend how an episode of the Principate of Nero found in the Annals of Tacitus, the accusation of conspiracy carried out by Junia Silana and Domicia against Agrippina, the emperor's mother, enlighten us about the feminine actions in the Roman Empire.

Keyword: Feminine acting. Political space. Woman.

Uma ordem do mundo romano, legitimada nas diferenças sociais dos gêneros, era a de que o espaço político era interdito à atuação feminina. O espaço político como lugar de exercício das magistraturas, como possibilidade de deliberação de um lugar autorizado, não comportava as mulheres. Às mulheres não era dada a permissão de concorrer aos cargos, como presenciamos hoje. Essa era uma determinação fundamentada na natureza dos gêneros. Cabiam,

⁷³ Mestre em História (Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP). Doutoranda em História (Universidade Federal de Goiás - UFG) sob orientação da Prof. Dra. Luciane Munhoz de Omena. Bolsista CAPES. E-mail: jeshonorio@gmail.com. Identificador ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0693-4627>

portanto, a cada gênero funções e espaços de atuação específicos segundo as características de cada um.

À mulher eram imputadas as funções domésticas, relativas à casa e à família. Ela tinha deveres a respeito da manutenção da gens de seu esposo – procriação e cuidados maternos. Ao homem, quando livre e de posses, eram atribuídas funções do espaço político – exercer as magistraturas por meio do *cursus honorum* – e do espaço doméstico – administrar e sustentar sua família, quando no posto de *paterfamilias*.

Podemos entender a natureza dos gêneros, conforme a interpretação romana, a partir das construções lexicais do latim. Entendia-se o feminino como mole – em sentido físico e moral, fraco, apaixonado e vacilante. As acepções dos substantivos *mulier* (FARIA, 1967, p. 348) e *femina* (FARIA, 1967, p. 220) e de seus derivados explicam a falta de nobreza do feminino: no primeiro caso, significava fraqueza e timidez; *mulier* era aquela que havia conhecido um homem (oposição a virgo); *femina*, por sua vez, carregava os sentidos de oposição ao macho (animal ou humano) e oposto também de marido.

O derivado de *mulier*, *muliebris*, podia referir-se ao coito, à menstruação e ao sexo (ERNOUT-MEILLET, 1951, p. 743). Já o derivado de *femina*, *effemino*, possuía os sentidos de tornar feminino, efeminar, enfraquecer, tornar lânguido e frouxo, tirar a coragem (FARIA, 1967, p.190).⁷⁴

⁷⁴ Os autores romanos demonstraram esse entendimento sobre a natureza feminina. Um exemplo foi Sêneca. Em *Cartas a Lucílio*, de Sêneca, encontramos excertos emblemáticos: “gradualmente a alma se vai efeminando e perdendo consistência” (Sen. Ep. 82, 2); “Ah, que palavras tão efeminadas, tão indignas de um homem!” (Sen. Ep. 96, 4). Sobre o comportamento das massas: “quando elas veem alguém suportar com coragem a sua dor, chamam-lhe desumano e sem coração; quando veem alguém cair por terra e abraçar-se ao cadáver, dizem-no efeminado e fraco” (Sen. Ep. 99, 17). “Importa renunciar aos prazeres: tiram-nos a energia, efeminam-nos” (Sen. Ep. 104, 34). “Que, se a alma é efeminada, até no modo de andar se nota essa moleza? Que, se ela é, pelo contrário ardente e forte, a marcha se torna acelerada?” (Sen. Ep. 114, 3).

Percebemos que as acepções das palavras latinas corroboram um esforço de construção e cristalização do lugar da mulher na sociedade romana que penetra a dimensão linguística. A construção lexical é uma face da elaboração do feminino. Nas fontes históricas de naturezas distintas, em momentos históricos e formas de governar variadas, a noção do feminino se perpetuou. Há que se pensar sobre a motivação disso. Essa construção não é despretensiosa. Chartier colabora para pensarmos a questão:

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas (CHARTIER, 1990, p. 17).

A diferença dos gêneros assentada nas funções naturais – parir e ter força física, por exemplo – era, portanto, uma percepção do social criadora de práticas – a de excluir as mulheres dos cargos, por exemplo. Assim, condutas adequadas a cada gênero foram determinadas. Para Fischler (FISCHLER, 1994, p. 116), a imagem da mulher da elite romana ressoava os valores e interesses do grupo dominante.⁷⁵

A construção social do lugar da mulher da elite romana, baseada na noção de feminino, compunha ainda uma outra elaboração, seu oposto: o lugar masculino, a construção da autoridade do homem. Podemos entender essa autoridade a partir da valorização lexical do masculino.

O substantivo *vir* tem os sentidos de homem – em oposição a *mulier*, *femina* e *puer* -, marido, esposo, macho, soldado, pessoa, varão, homem

⁷⁵ Nosso artigo versa sobre a posição da mulher aristocrata romana, sobretudo daquelas próximas ao centro do poder. Não ignoramos, certamente, as diferenças encontradas em mulheres de outras classes bem como suas formas de atuação distintas.

ilustre, virilidade e qualidades do homem. (FARIA, 1967, p. 583) Entre as derivações de *vir*, temos: o adjetivo *virilis*, másculo, digno de um homem, corajoso e viril; o substantivo *virilitas*, virilidade, idade viril; e o advérbio *viriliter*, virilmente, de modo másculo (FARIA, 1967, p. 584).

Cabe ainda destacar outras derivações de *vir* como *vira* (ERNOUT-MEILLET, 1951, p. 1305), mulher; *univira*, uma mulher que se casou apenas com um homem; *virago* (ERNOUT-MEILLET, 1951, p. 1305), mulher forte ou corajosa como um homem; o adjetivo de primeira classe *viratus* (ERNOUT-MEILLET, 1951, p. 1305), que designa quem tem uma alma corajosa; outro adjetivo de primeira classe, *eviratus* (FARIA, 1967, p. 204), efeminado; e, por fim, o verbo *eviro*, que significa privar da virilidade, castrar – formado a partir da preposição e préverbo e (FARIA, 1967, p. 204), que, junto ao sentido de *vir*, forma a ideia de saída, ausência e privação de ser homem.

As acepções de *vir* e a noção de masculinidade dão força às diferenças dos gêneros, e a masculinidade é construída socialmente não apenas em oposição, mas a partir de uma hierarquização que subjuga o feminino. A construção da autoridade masculina firma-se nos ideais militares, na força física, no papel do homem livre no espaço político enquanto determina seu oposto, o que é mole, fraco, sem energia e consistência, o feminino.

Entretanto, as noções de masculino e feminino não decifram a complexidade das experiências históricas. Isto é: a elaboração social do masculino e do feminino, que apreendemos a partir da investigação do léxico – uma entre outras possibilidades de averiguação da diferença dos gêneros –, não reduz as experiências de homens e mulheres no Império. As diferenças dos gêneros, também como elaboração temporal e espacial, coexistiram com comportamentos sociais que ultrapassaram seus limites, inevitavelmente. É preciso considerar as variações desses comportamentos.

As aristocratas tiveram interesses privados e políticos que motivaram seus comportamentos. A experiência atestou o espaço político também como um lugar de disputas entre os gêneros. Não afirmamos que as diferenças eram ignoradas ou que houvesse uma aprovação de atuações femininas no espaço político. Interferências femininas existiram, foram mais comuns do que imaginamos e poderiam ainda beneficiar posições masculinas próximas dessas mulheres bem como explicitar rivalidades.

A interdição do exercício de magistraturas pelas mulheres – e o que a fundamentou – não circunscreveu a atuação feminina no espaço político; ela, antes, demonstrou alguns pontos: 1) A dinâmica de exercício de poder, no Império, não se limitou aos lugares autorizados, e, a partir dessa descentralização, entendemos focos de poder em indivíduos como mulheres e libertos. O exercício do poder dependia da proximidade e da relação com o imperador; 2) As experiências sociais ultrapassaram os limites sociais, políticos, jurídicos e “naturais” muitas vezes; 3) A exclusão e a inclusão femininas, longe de serem realidades fáceis de interpretação, estiveram em um limite poroso e complexo no cenário político imperial.

O cenário político imperial de disputas de interesses, de confluência e divergência de vontades e de suporte e desestabilização de posições excedeu o que era institucionalizado em vários sentidos. O exercício do poder – instável para todos – compreendia uma série de outros lugares e modos. Outros sujeitos puderam atuar e lançar estratégias de influência até mesmo sobre o imperador.

As duas realidades de atuação, a autorizada a partir de um lugar magistral e aquelas de outros lugares e formatos diversos, conviviam e, por vezes, eram solidárias. O Principado, assim, intensificou a prática de

atuação feminina na dinâmica do poder já existente na República, seja deliberando direta e abertamente, seja por via de homens próximos a elas.⁷⁶ Tal prática foi possível em razão da própria natureza do Principado: um governo dependente da família imperial e das famílias aristocráticas à sua volta para sua conservação. “O Principado conheceu, desde o seu início, a actividade política interventora das mulheres que o construíram” (RODRIGUES, 2008, p. 282).

Tácito, o historiador antigo escolhido para nosso objetivo de investigar uma atuação feminina, foi crítico dessa característica do Principado. Para ele, as mulheres ameaçavam a primazia dos homens.⁷⁷ O Império rompeu as fronteiras entre o público e o privado, e, assim, a história do Império tornou-se também a história de uma casa e de outras ao redor daquela.

Encontramos em sua obra a rejeição à participação feminina no poder. As mulheres imperiais foram construídas retoricamente como

⁷⁶ Um exemplo de mulher atuante no espaço político da República foi Terência, esposa de Cícero, quem atuou para acabar com a Conjuração de Catilina, na República. Cícero a definia como ambiciosa que tomava para si um papel nos assuntos políticos do marido mais do que compartilhava com ele os assuntos domésticos. Uma segunda mulher influente na República por meio dos títulos de seus parentes e sua própria riqueza foi Fúlvia. Segundo Dião Cássio, ela cuidou dos interesses de seu marido Marco Antônio em Roma quando ele estava no Oriente e atuou veemente com seu cunhado Lucio Antonio, quando este foi cônsul. Dião Cássio chega mesmo a citar que o consulado era de Fúlvia e de Lucio Antonio, e não deste e Publio Servílio (Dio, 48, 4).

⁷⁷ Sobre o início do governo de Nero, Tácito questionada: “que confiança podia haver em um jovem mancebo governado por uma mulher?” (Tac. *Ann*, XIII, 6); de Agripina, ele conta as estratégias políticas: “tratava com muito bom modo todos os tribunos e centuriões; e distinguia com muita particularidade os nomes e os talentos ilustres que ainda então viviam, como quem procurava achar um chefe e um partido (Tac. *Ann*, XIII, 18). E continua em: “e a tanto chegou a sua ousadia que, estando os embaixadores dos Armênios defendendo a causa da sua nação na presença de Nero, pretendeu ela ir sentar-se no mesmo trono do imperador, e presidir com ele aquela cerimônia” (Tac. *Ann*, XIII, 18). Na ocasião da guerra contra os Bretões, Tácito reproduz a fala do general Suetônio, quem desaprovava o costume dos bárbaros de ter mulheres na guerra e em seu comando político: “que não fizessem caso dos ridículos e pomposos ameaços dos bárbaros, pois que entre eles se viam mais mulheres do que soldados, os quais sem armar, e desacostumados da guerra, prontamente fugiriam tanto que provassem o esforço e os golpes daqueles que já por tantas vezes os tinham vencido” (Tac. *Ann*, XIV, 25).

descompensadas, intemperantes e passionais.

Conquanto fossem completamente hostis à participação feminina no poder, os autores antigos, representantes do Senado e de outras classes aristocráticas, não conseguiram contar a história do Principado ignorando a presença delas, seja para desaprová-las, seja para usá-las como recurso de crítica aos governos dos imperadores.⁷⁸

Um historiador moderno que interpretou a presença feminina no Principado como anônima e irrelevante foi Moses Finley, em seu texto “The Silent Women of Rome”. Reduzidas ao jugo masculino na figura do *pater*, do *maritus* ou de qualquer outro tutor, as mulheres romanas não foram lembradas pela historiografia, segundo Finley, porque também não lançaram suas vozes. Caladas, não recebiam nem mesmo um nome próprio, pois ganhavam o dos pais. Elas não eram indivíduos, segundo ele, pois apenas representavam uma fração da família. Suportavam todo tipo de comando e desprazer além de serem encaradas tão somente como um meio de reprodução da *gens* masculina. “Onde estão as rebeldes entre as mulheres, reais ou fictícias?” (FINLEY, 2002, p. 154).

Os argumentos de Finley são fundamentados em informações verossimilhantes. Entretanto, a escolha de tal olhar subtrai outra realidade igualmente complexa que convivia com a subjugação feminina, na prática: muitas mulheres em Roma foram barulhentas e incomodaram principalmente seus parentes mais próximos. Um exemplo foi Lúvia, esposa de Augusto, no século I d.C., quem causou desconforto político a seu filho Tibério, imperador depois de Augusto, com suas interferências excessivas para defender seus interesses e de seus aliados e pelo apoio que

⁷⁸ Um trabalho sobre o uso retórico das figuras femininas na historiografia de Tácito para construir uma imagem negativa de Nero é a dissertação de mestrado de Sarah Fernandes Lino Azevedo: AZEVEDO, Sarah Fernandes Lino. *Consilium muliebre ac deterius* (Tac. *Ann.*, XV, 54,4): As personagens femininas e a construção da imagem imperial no principado de Nero. (Dissertação de mestrado). Mariana: UFOP, 2011.

conjugava em sua figura.⁷⁹ Além de barulhentas, elas conseguiram agrupar aliados e estabelecer relações de trocas de favores.

Partindo da atestação da posição feminina de influência no espaço político, de uma perspectiva diferente da de Finley, nosso artigo busca investigar um caso de atuações femininas, no século I d.C., no governo de Nero, a fim de demonstrar como as mulheres poderiam agir afetando os jogos de poder e seus sustentáculos por meio de redes femininas ou redes que continham mulheres. Segundo Nuno Rodrigues:

O facto é que, bem ou mal vista, essa actividade existia na sociedade romana e, mais do que isso, mantinha mesmo redes de interesses políticos e de poder e solidariedades, não exclusivamente femininas, mas protagonizadas no feminino, que actuavam quando era necessário, sendo, em muitos casos, eficaz. A prova disso consiste precisamente nas histórias de mulheres perversas, desvirtuosas e devassas que os historiadores antigos nos legaram. Ou não foi uma mulher, Dido, que, logo no início, se revelou como obstáculo à fundação de Roma? Em alguns casos, essas solidariedades aparentam traduzir interesses gentílicos e de grupos, sendo que, em alguns casos, a rede se confunde mesmo com a própria família. Esta é tanto mais pertinente quanto se revela no feminino (RODRIGUES, 2008, p. 294).

O episódio da conspiração de Agripina, que teve como atuantes mulheres aristocratas, certifica o “ruído feminino” empreendido em redes para eliminar inimizades e até mesmo ameaçar o centro do poder. A conspiração de Agripina foi narrada por Tácito no livro XIII dos Anais. Ela aconteceu no governo de Nero, muito marcado pela elaboração e

⁷⁹ Tácito conta sobre a relevância de Livia e o incômodo de Tibério: “Grande também foi a adulação dos senadores para com Augusta; votando uns que se lhe desse o título de mãe; outros, de mãe da pátria, e o maior número, que o nome do César se lhe acrescentasse o *filho de Júlia*. Tibério, porém, não o aprovou, dizendo: “Que se devia guardar moderação nas honras concedidas às mulheres; e que ele seria o primeiro em dar exemplo quando se tratasse de coisas que tocassem à sua própria pessoa.” Mas o motivo verdadeiro era por ciúmes, que o devoravam: porque, receando que os obséquios feitos à mãe diminuíssem de alguma forma sua autoridade, não consentiu que se lhe dessem nem um só lictor; e até mesmo proibiu que se lhe erigisse um altar de adopção, e outras semelhantes distinções (Tac. Ann. I, 14).

influência de sua mãe. Não por acaso instala-se uma conspiração que envolvia a matriarca da família imperial.

Agripina, mãe do imperador Nero, foi acusada por Junia Silana e Domícia de desejar derrubar seu filho do poder e colocar, em seu lugar, Rubélio Plauto, também pertencente à família imperial. Segundo as deladoras, Agripina almejava casar-se com seu parente e substituir Nero por ele (Tac. *Ann.* XIII, 19).

A história de cada personagem do episódio é determinante para a conspiração. Junia Silana era uma aristocrata filha de Marco Silano⁸⁰, um importante senador. Sua irmã, Junia Claudila, foi a primeira esposa de Calígula, imperador e irmão de Agripina (Suet. *Cal.* 12; Tac. *Ann.* VI, 20). Junia Claudila, ao dar à luz o primeiro filho de Calígula, não sobreviveu com seu bebê (Suet. *Cal.* 12). O pai de Junia Silana foi obrigado a se matar depois de uma ordem de Calígula porque o imperador suspeitou de uma conspiração contra ele que envolvia o sogro (Suet. *Cal.* 23).

Silana foi ainda esposa de Sílio, filho do importante general C. Sílio do exército Germânico, pai de Agripina (Tac. *Ann.* I, 72). Sílio envolveu-se em uma trama: foi amante de Messalina, a terceira esposa de Cláudio, e separou-se de Junia Silana para ficar com a esposa do imperador (Tac. *Ann.* XI, 12). Sílio e Messalina almejavam também conspirar contra Cláudio e retirá-lo do poder (Tac. *Ann.* XI, 26), mas isso não aconteceu graças à interferência de Narciso, liberto de confiança do imperador (Tac. *Ann.* XI, 35).

⁸⁰ Segundo Syme, existem duas linhas da *gens Junii Silani*. A primeira é a de Marco Silano, cônsul em 25 a.C. com o imperador Augusto e avô de Marco Júnio Silano Torquato. Seu neto casou-se com Emília Lépidia, bisneta de Augusto, e teve cinco filhos: Marco Júnio Silano Torquato, Junia Calvina, Décimo Júnio Silano Torquato, Lucio Júnio Silano Torquato e Junia Lépidia. A segunda linha é de Marco Silano, cônsul em 15 d.C., pai de Junia Claudilla e de Junia Silana. Ver: SYME, Ronald. *The Junii Silani*. In: *The Augustan Aristocracy*. Oxford: Clarendon Press, 1986. p. 188-200.

Temos, assim, um cenário de cruzamento da história da família de Junia Silana com a família de Agripina, a imperial: a irmã de Silana foi esposa do irmão de Agripina, e o esposo de Silana foi amante da esposa do tio e, depois, marido de Agripina. As duas mulheres tinham proximidade familiar e amizade. Tácito conta:

O palácio de Agripina converteu-se imediatamente em um vasto deserto: ninguém a consolava e ninguém a ia ver, à exceção de poucas mulheres, que se não sabe se o faziam por amizade ou por ódio. Uma delas era Junia Silana, de quem já contei o seu divórcio com Sílio por causa dos ciúmes de Messalina. Junia Silana, além de ser mulher muito ilustre, não era menos insigne pela sua formosura e lascívia, e tinha sido em outro tempo muito da intimidade de Agripina (Tac. Ann. XIII, 19).

Afeto verdadeiro ou não, Silana havia sido próxima à mãe de Nero, o que nos leva a pensar que participou da rede de influência de Agripina porque também era rica e de família aristocrática. Mas essa amizade foi estremecida quando Agripina dissuadiu Sextio Africano de se casar-se com Silana justificando a idade e o comportamento impudico da amiga. Tácito menciona que a intenção de Agripina, em verdade, era poupar Silana de um aproveitador, já que ela era viúva e sem filhos (Tac. Ann. XIII, 19).

A condição de Silana nos informa sobre uma situação de algumas mulheres da aristocracia: a independência na gestão da própria riqueza. Silana foge do modelo de mulher sujeita à vontade masculina, juridicamente, porque seu pai havia morrido, era viúva e não tinha filhos. E, ao que parece, não havia nenhum outro tutor, ou seja, Silana administrava sua riqueza sozinha e, sem tutor, poderia escolher seu casamento.

Sem um homem de sua família para escolher por ela, teve Agripina, sua amiga e mãe do imperador, interferindo em seu enlace. Motivada pelo ódio da interferência de Agripina, decidiu prejudicar a amiga

disseminando uma intriga. Tácito narra que Silana acusou Agripina de um crime inconveniente:

De induzir para a revolta Rubélio Plauto, descendente de Augusto por linha feminina, e no mesmo grau que Nero; e de que, casando-se com ele, e dando-lhe o império, pretendia ainda de novo reconquistar a suprema autoridade. Tudo isto revelaram Itúrio e Calvício a Atimeto, liberto de Domícia tia de Nero, o qual mui contente com esta descoberta, porque entre Agripina e Domícia havia uma aversão implacável, fez com que o histrião Páris, também liberto de Domícia, partisse logo a denunciar este crime, afetando-o o mais que pudesse (Tac. Ann. XIII, 19).

Alguns pontos merecem desenvolvimento. O primeiro é a relevância das duas mulheres na corte imperial. Se Junia Silana pretendeu afetar a imagem da mãe do imperador ou até mesmo eliminá-la definitivamente, ela teria credibilidade junto às aristocracias ao redor do poder, além de ter contato com a tia do imperador, Domícia, também desafeto de Agripina.

Sobre Agripina, podemos conjecturar que o boato do casamento dela – não sabemos se verdadeiro ou não – representava uma ameaça ao próprio filho imperador. Agripina era a mulher mais velha e mais importante da família imperial, naquele momento. Conforme a formalidade, Agripina deveria se casar apenas com a autorização do imperador, que era o *paterfamilias* da família imperial e decidia sobre todas as ligações matrimoniais convenientes à permanência dele e da família no poder. As uniões dos membros da família imperial poderiam causar dissensões políticas e mobilizações de forças prejudiciais à manutenção do imperador. Por isso, os imperadores controlavam os casamentos imperiais.⁸¹

⁸¹ Augusto coordenou os casamentos da filha Júlia (Suet. Aug., 63). Tibério, por sua vez, não permitiu que Agripina Maior, mãe de Agripina, depois da morte de Germânico, se casasse novamente (Tac. Ann., IV, 53).

Ainda que Rubélio Plauto fosse da família imperial, ele não representava o ramo predominante naquele momento. Era filho de Júlia Lívia (ou Júlia Drusa) e Tibério Gemelo, neto de Druso, o Jovem, e Livila, que eram filhos de Tibério e Druso, o Velho. Rubélio Plauto era bisneto dos filhos de Lívia. As divergências entre os ramos ou no mesmo núcleo da dinastia julio-claudiana não eram realidades novas e exclusivas do governo de Nero.⁸²

As rivalidades dentro da família imperial levavam à perseguição por parte do imperador ou de seus aliados a outros membros da família muitas vezes eliminando-os com o intuito de impedir apoio aristocrático a esses membros.⁸³ Nesse caso, Nero temeu o possível apoio de sua mãe a Rubélio Plauto. Agripina poderia aglutinar forças das classes política e militar – apoiando-se em sua origem gentílica, na imagem positiva de seu pai Germânico junto ao exército e ao povo. A mãe do imperador não dependeu de magistraturas para exercer seu poder. Definitivamente, Agripina não foi uma mulher silenciosa.

Outra aristocrata do episódio foi Domícia, irmã de Domício, pai de Nero. Agripina e Domícia foram cunhadas e inimigas. A mãe do imperador perseguiu também a outra cunhada, Domícia Lépidia.⁸⁴

⁸² Tácito narra que Germânico, neto de Lívia, filho de Druso, pode ter sido envenenado por Plancina (Tac. *Ann.*, II, 71), uma mulher que tinha proximidade com Lívia (Tac. *Ann.*, II, 82). Lívia desejou prejudicar o neto, pai de Agripina, por causa de sua popularidade em detrimento à de Tibério, que já era imperador. A ascensão de Nero também representou a vitória de um lado da família sobre outro. Ele foi favorecido na sucessão de Cláudio graças às forças políticas de Agripina e sua influência sobre Cláudio, em detrimento de Britânico, filho de sangue do imperador (Tac. *Ann.*, XII, 68-69).

⁸³ No início do Principado de Nero, Agripina começou a perseguir outros membros da família imperial a fim de proteger o governo de Nero. Exemplos foram os irmãos Lucio e Júnio Silano, bisnetos de Augusto – esses eram pertencentes à outra linha da *gens Junii Silani* que não a de Junia Silana (Tac. *Ann.*, XIII, 1). Ver nota 8.

⁸⁴ Antes de Nero governar, Domícia Lépidia, que criou Nero quando Agripina estava exilada, teve sua sentença de morte anunciada devido às acusações de empregar feitiços e encantamentos contra o casamento de Agripina e Cláudio e de não governar

Domícia também tinha razões particulares para se vingar da cunhada, juntando-se a Silana, porque as duas tiveram um mesmo marido, Crispo Passieno. Agripina casou-se com Passieno – quem teve que se divorciar de Domícia para contrair o novo matrimônio – depois da morte do pai de Nero e antes de se casar com seu tio, o imperador Cláudio.

Personagens de outras classes sociais participaram do episódio: são Itúrio, Calvício e Atimeto. Os dois primeiros eram clientes de Silana e tinham uma relação próxima e de troca com a aristocrata. Atimeto era liberto de Domícia e recebeu a informação da possibilidade de casamento de Agripina com Rubélio Plauto e logo a reproduziu a Páris, também liberto de Domícia.

A relação de apoio ou de rivalidade entre libertos e mulheres aristocratas manipulava os caminhos do Principado.⁸⁵ O liberto Páris não era como os demais libertos de Domícia porque tinha proximidade maior com Nero. Segundo Tácito, Páris era amante do imperador (*Tac. Ann.* XIII, 20). Seguiu a trama com a denúncia do liberto ao imperador que acreditou e, depois, declinou a acusação. Depois da denúncia, Tácito narra os argumentos de Agripina direcionados a Burro, o chefe de guarda pretoriana:

Não me admira que Silana, porque nunca teve filhos, desconheça todos os afectos maternos, e até se persuada que uma mãe possa abandonar um filho com a mesma facilidade com que uma mulher impudica abandona os seus amantes (*Tac. Ann.* XIII, 21).

e castigar seus escravos desordeiros em suas propriedades na Calábria. Segundo Tácito, Agripina teve ciúmes da cunhada porque ambas eram de igual nobreza: Domícia Lépidia, Domícia e Domício, pai de Nero, eram sobrinhos-netos de Augusto, filha de sua irmã Otávia e de Marco Antônio. O historiador ainda narra que Agripina também teve ciúmes por causa de Nero (*Tac. Ann.* XII, 64).

⁸⁵ Um exemplo dessa relação foi o esforço dos libertos de Cláudio, depois da morte de Messalina, de escolher outra esposa para o imperador. Cada liberto apoiou uma aristocrata. Palas venceu a disputa apoiando Agripina, a escolhida pelo tio e imperador (*Tac. Ann.* XII, 2).

Ao destacar seu papel de mãe, que Silana não exercia, Agripina faz uso de um estereótipo feminino muito comum à época, o de matrona, da boa e dedicada mãe.⁸⁶ O apelo de Agripina é fundamentado em sua condição biológica e social de mãe do imperador. Comparando ainda o papel de mãe ao de amante, ela rebaixa ainda sua rival, já que, segundo Tácito, Silana era conhecida por sua lascívia (*Tac. Ann.*, XIII, 19). Agripina colocou-se em um nível superior, moralmente, ao de Silana: uma seria a boa mãe, e a outra, uma mulher impudica, uma transgressora sexual. “As mulheres imperiais eram muitas vezes mais poderosas quando performavam suas funções domésticas – quando ocupavam suas posições como irmãs, mães e esposas dos homens imperiais.” (MILNOR, 2012, p. 473)

Agripina segue mencionando a participação dos clientes de Silana no episódio:

Mas será possível (somente porque Itúrio e Calvíso, depois de haverem dissipado todos os seus bens, querem agora prestar a uma velha este último serviço de acusar-me) que haja eu de passar pela infâmia, ou meu filho pelos remorsos de um matricídio? (*Tac. Ann.* XIII, 21).

Nesse trecho, a mãe do imperador critica a condição de Silana de senil e a de seus libertos, de pobres. A desqualificação de rivais políticos era uma prática comum do Principado e se dava, principalmente, a partir de atributos de caráter e de comportamento.⁸⁷ Algumas características, no entanto, eram mais usadas para acusar as mulheres,

⁸⁶ Judith Ginsburg (2006) e Susan Fischler (1994) exploraram os estereótipos femininos romanos como a madrasta má, a mulher dominadora e a transgressora sexual em seus trabalhos. Ver referências.

⁸⁷ Tácito e Suetônio escreveram no gênero retórico epidítico (também demonstrativo e laudatório). O epidítico é do louvor ou vitupério. Por isso, encontramos falas das personagens históricas sobre características morais, físicas e comportamentais. É próprio do gênero e da prática política romana. O artigo de João Adolfo Hansen explica sobre o gênero retórico: HANSEN, João Adolfo. Categorias epidíticas da *ekphrasis*. *Revista USP*. São Paulo. n. 17, 2006.

como o comportamento sexual desmedido, a paixão descontrolada e a raiva. Silana, desse modo, ganhou traços sexuais e senis, e seus clientes foram desqualificados pela posição social.

Domícia não escapou da crítica de Agripina a respeito de seu comportamento sexual. Ela a acusou de manter concubinato com Atimeto e de almejar excessivo enriquecimento, além de não se importar com a ascensão de Nero ao poder. Agripina continua:

Haverá, pois, alguém que me acuse ou de ter solicitado o partido das guardas de Roma, ou de semear a rebelião nas províncias, ou de ter corrompido para este crime alguns servos e libertos? Poderia eu ter contado com um só instante de vida se Britânico houvesse sido imperador? E se Plauto, ou qualquer outro, viesse a governar, e fosse o meu juiz, não apareceriam então logo mil acusadores que, longe de me arguirem de algumas expressões inconsideradas, efeitos do amor maternal, me acusariam pelo contrário de crimes que um só filho pode perdoar à sua mãe?" (Tac. Ann. XIII, 21).

Assim, Agripina enumera seus atos de modo a defender-se das acusações de Silana e Domícia e de lembrar seus ouvintes de seus feitos. Agripina mobiliza a compaixão de sua audiência como uma boa mãe que fez, senão, tudo para que seu filho fosse imperador. Seus feitos do passado, para que Nero fosse imperador, não convergiam com o crime, de seu presente, de almejar retirar seu filho do poder.

No discurso de Agripina, entende-se que ela agiu de maneira criminosa para favorecer Nero, mas foi motivada pelo amor maternal. Seu discurso tanto persuadiu que o episódio termina com castigos para seus delatores e recompensas para seus afeiçoados. Silana recebeu como pena o desterro; Itúrio e Calvício foram esquecidos; Páris nada sofreu; Rubélio Plauto foi ignorado; e Atimeto foi o único que recebeu pena capital.

Por que o resultado da tentativa de conspiração favoreceu Agripina? A resposta, sem dúvida, não é a consideração de Nero pela mãe, visto que, diante de suas ações ameaçadoras ao sustento da

posição do imperador, ela representava mais um lugar de inimiga política do que de aliada.

Primeiro, não havia provas que pudessem acusar Agripina. Embora isso não fosse suficiente, também, para poupar a mãe de Nero – ela mesma acusou diversos aristocratas sem provas e obteve sucesso em sua empreitada; a acusação e julgamento de conspiração da mãe contra o imperador mobilizariam opiniões públicas. “O proeminente papel da matrona romana na família de elite significava que ela não poderia ser ignorada e sua pessoa pública precisava ser moldada para beneficiar o regime” (FISCHLER, 1994, p. 129).

Além de seu lugar social de matrona, Agripina tinha aliados políticos. Seu núcleo familiar representou um modelo não apenas pela fertilidade e habilidade política de sua mãe⁸⁸, como também pelo sucesso militar de seu pai, já mencionado. Ela era bisneta de Augusto, de Lívia e de Otávia, irmã de Augusto. Era sobrinha de Tibério, irmã de Calígula e sobrinha de Cláudio, seu marido. Portanto, suas ligações gentílicas permitiam que ela tivesse relação com todos os imperadores da primeira dinastia.

Como mãe e politicamente ambiciosa, defendeu seus interesses como se fossem os de seu filho Nero. Como matrona, não apenas cercou Nero de seus aliados como eliminou aqueles que julgou serem obstáculos para seus planos.

O episódio mostra-nos a rede feminina de Silana e Domícia mobilizando seus libertos e clientes a fim de eliminar Agripina com uma conspiração que também ameaçou a posição do imperador. Ao

⁸⁸ Sobre a mãe de Agripina, Nuno Rodrigues afirma: “Talvez tenha sido com Agripina Maior, uma das filhas de Júlia, que as redes de solidariedade política feminina melhor se terão definido na corte imperial. Ao contrário de outras mulheres, porém, Agripina Maior parece ter encontrado apoiantes importantes entre alguns dos homens mais poderosos do seu tempo” (RODRIGUES, 2008, p. 285).

interpretarmos o acontecimento, mapeamos as atuações de cada mulher envolvida e em quais argumentos políticos e sociais elas se apoiaram para exercerem poder e influência.

Agripina apoiou-se, para se defender e assegurar a posição de Nero, em um modelo feminino, o de mãe. Afirmou-se como mãe do imperador e lembrou seus feitos nesse papel, enquanto as outras mulheres eram ambiciosas e sexualizadas. Sua estratégia foi a de afetar a imagem de seus rivais a partir de seus comportamentos acusando-os sobre a condução da vida doméstica.

Junia Silana, quem não teve discurso direto desenvolvido por Tácito assim como sua rival, apoiou-se em sua posição social – sua raiz familiar –, sua proximidade, por consequência do casamento de sua irmã com o irmão de Agripina, Calígula, com a família imperial, e, por fim, sua rede de clientes, que anunciava também seu poder financeiro.

Domícia era prima de Agripina, também pertencia à família imperial. Como Silana e Agripina, era rica, tia do imperador, sobrinhaneta de Augusto. Ela agiu com base em sua influência com seus libertos e seu laço sanguíneo com Nero.

Diferente do que Finley chamou de “mulheres silenciosas”, o episódio das aristocratas apresentou um “poder exercido por canais informais” (FISCHLER, 1994, p. 116). O poder de uma rede aristocrática – que incluiu também homens em posições inferiores àquelas mulheres – atuou atingindo o que deveria ser mais sólido no Principado, a família imperial. A família imperial em conflito representava uma possibilidade de queda do núcleo e a formação de outras alianças políticas e de outros governos.

Ao fim, a política do Principado não era independente da persuasão feminina, ainda que a construção social da mulher que a submetia, naquela sociedade, tivesse imperativo de lei. Era inevitável a

intervenção feminina desde que o Principado se tornou um governo da família imperial. Se a imagem do governo imperial se baseava na casa imperial, as mulheres tinham grande influência sobre a política. Fixar o olhar sobre aquilo que, segundo as leis e as regras, elas não poderiam fazer é empobrecer o debate. “Podemos pensar na casa como um espaço de articulação política e, assim, pressupor que as mulheres não estariam muito distantes destas articulações” (FEITOSA, FAVERSANI, 2002-2003, p. 256).

A natureza do Principado foi paradoxal porque rejeitou a participação das mulheres no espaço político e a tornou útil para a elevação dos homens – também no espaço literário, por exemplo. Os canais de participação feminina tiveram formatos como o casamento, a família, a riqueza, o patronato, o evergetismo e o mecenato. As atuações femininas foram fenômenos ambíguos: úteis e rejeitados, necessários e incômodos, que ora utilizavam dos trunfos do próprio gênero e suas funções, ora rejeitavam suas predeterminações.

A) Fontes

DIO CASSIO. *Roman History*. (Vol. V). Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press. Loeb Classical Library, 1955.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

SUETÔNIO. *Os Doze Césares*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Guarulhos: Editora Germape, 2003.

TÁCITO. *Anais*. Tradução de J. L. Freire de Carvalho e prefácio de Breno Silveira. São Paulo: Editora Brasileira. Coleção Clássicos Jackson, 1957.

B) Referências

AZEVEDO, Sarah Fernandes Lino. *Consilium muliebre ac deterius* (Tac. *Ann.*, XV, 54,4): As personagens femininas e a construção da imagem imperial no principado de Nero. (Dissertação de mestrado). Mariana: UFOP, 2011.

CHARTIER, R. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difel, 1990.

ERNOUT, A. MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951.

FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*. Rio de Janeiro: Mec: 1967.

FEITOSA, Lourdes M. G. C.; FAVERSANI, Fabio. Sobre o feminino e a cidadania em Pompéia. *Pyrenae*, n. 33-34, 2002-2003, p. 253-259.

FINLEY, M. I. The Silent Women of Rome. In: MCCLURE, Laura K. (Ed.). *Sexuality and Gender in the Classical World*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002, p. 147-163.

FISCHLER, Susan. Social Stereotypes and Historical Analysis: the case of the imperial women at Rome. In: ARCHER, Léonie; FISCHLER, Susan; WYKE, Maria. (Eds.) *Women in Ancient Societies: an illusion of the night*. New York: Routledge, 1994, p. 115-134.

GINSBURG, Judith. Agrippina and the Power of Rhetorical Stereotypes. In: GINSBURG, Judith. *Representing Agrippina: Constructions of Female Power in the Early Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 106-133.

HANSEN, João Adolfo. Categorias epidíticas da *ekphrasis*. *Revista USP*, São Paulo, n. 17, 2006.

MILNOR, Kristina. Women and domesticity. In: PÁGAN, Victoria Emma (Ed.). *A companion to Tacitus*. London: Blackwell Publishing, 2012. p.458-475.

RODRIGUES, Nuno Simões. Agripina e as outras: redes femininas de poder nas cortes de Calígula, Cláudio e Nero. *Gérion*, n. 1, v. 26, 2008. p. 281-295.

SYME, Ronald. *The Junii Silani*. In: SYME, Ronald. *The Augustan Aristocracy*. Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 188-200.

"CLEÓPATRA VII: RAINHA DOS REIS": A MONARQUIA HELENÍSTICA NA ÚLTIMA FARAÓ DO EGITO (69-30 AEC) "CLEOPATRA VII: QUEEN OF KINGS": THE HELLENISTIC MONARCHY THE LAST PHARAOH OF EGYPT (69-30 AEC)

Jéssica Kotrik Reis Franco⁸⁹

Artigo recebido em 30 de abril de 2021
Artigo aceito em 21 de junho de 2021

Resumo: Neste artigo investigou-se a Monarquia Helenística no reinado de Cleópatra VII. Concluiu-se que, apesar das conquistas militares e da hegemonia política grega, as monarquias helenísticas resultantes desse processo não deixaram de incorporar elementos simbólicos e culturais das monarquias do Oriente Próximo, como da tradição assíria-babilônica de titulação real que deu a Cleópatra o epíteto de Rainha dos Reis.

Palavra-chave: Cleópatra, Egito Ptolomaico, Monarquia Helenística.

Abstract: This paper investigated the Hellenistic Monarchy during the reign of Cleopatra VII. I have concluded that despite the Greek military conquests and political hegemony, the Hellenistic monarchies resulting from his process still incorporated cultural and symbolic elements from Near Eastern monarchies, such as the Assyrian-Babylonian tradition for royal titles which granted Cleopatra the epithet of Queen of Kings.

Keyword: Cleopatra, Ptolomaic Egypt, Hellenistic Monarchy.

1- A monarquia helenística

Quando Alexandre, o Grande, chega ao Egito em 332 AEC, ele foi ao mesmo tempo, uma ruptura e uma continuidade na história do Egito.

⁸⁹ Discente do curso de mestrado em História na Universidade Federal do Paraná (2021-2023) Orientador Professor Doutor Otávio Luiz Vieira Pinto. E-mail: jekotrik@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-9126-6386>.

Uma ruptura porque sua conquista significou o fim do domínio persa e o início do domínio grego naquela região. Uma continuidade porque, para isso, Alexandre incorporou aspectos de poder, sociedade e cultura dos próprios egípcios e persas para reinar soberano. Mesmo não ficando no Egito para governar, nomeou uma administração grega e fundou Alexandria, a representação da *polis* grega:

A difusão das cidades, macedônias e gregas, foi um dos principais mecanismos de controle territorial. A época dos sucessores conheceu um verdadeiro florescimento das cidades no Mediterrâneo oriental. Mas apenas no Egito podemos afirmar que esse poder criou e manteve um centro territorial, numa pólis muito específica, Alexandria. O centro de poder tendia a se desterritorializar, para centrar-se na corte real (GUARINELLO, 2013, pg. 121).

Para exercer o poder de forma legítima, além de governarem a partir de Alexandria, os monarcas ptolomaicos, assim como Alexandre, ocuparam a titulação de faraós e utilizaram as insígnias de poder faraônico, além de aproximarem-se da própria religiosidade local⁹⁰. Cleópatra VII, rainha ptolomaica e herdeira da tradição de Alexandre, não fez diferente. Assim, para que se possa compreender seu reinado, é necessário levar em conta esses dois aspectos: a tradição grega trazida através de Alexandre, e a tradição oriental incorporada por ele e pelos faraós ptolomaicos. Nesse sentido, segundo a helenista Claude Mossé, algumas reflexões acerca do poder monárquico e do que ela chamou de "ideologia monarquista" surgiram no mundo grego a partir do século IV:

Foi sobretudo a partir do século IV, nos escritos dos filósofos, dos retóricos e dos historiadores que se desenvolveu uma corrente de pensamento que podemos qualificar de "monarquista". Aos excessos da democracia, mas também aos estragos da

⁹⁰ Religião e Estado não se dissociavam no Antigo Egito. É através da religião que se exercia o poder faraônico, pois o governante é entendido como o próprio Hórus encarnado na Terra com o direito divino de governar. Ver mais em: TRAUNCKER, Claude. *Os Deuses do Egito*. Tradução Emanuel de Araújo. UNB, Brasília, 1995.

oligarquia, ela contrapõe os benefícios do poder instituído às mãos de um único, o melhor. Naturalmente, esse elogio do “bom rei” se opõe também às outras formas de poder monárquico, a tirania ou a autoridade despótica do rei dos persas (MOSSÉ, 2004, p. 134).

Contudo, o historiador grego Heródoto (séc. V AEC) através de sua obra *Histórias*, além de nos dar uma interessante descrição geográfica e de hábitos e costumes do Egito faraônico (MORAES, 1999, pp. 5-20), no Livro III, traz um debate sobre as três formas de governo presentes no mundo antigo: democracia, aristocracia e monarquia (SUÁREZ, 2007, p. 127). Assim, ele se torna nosso ponto de partida para compreender a concepção grega de poder monárquico até que cheguemos a Cleópatra. Três personagens persas protagonizam tal debate, Otanes, Megabises e Dario. Ambos discutem qual seria a melhor forma de governo a ser adotada pela Pérsia após a morte do rei Cambises. Os três personagens são candidatos à sucessão do poder e cada um deles procura defender uma forma de governo: Otanes a democracia, Megabises a oligarquia e Dario a monarquia. É importante ressaltar que não são discutidos governos mistos, e sim formas puras. Otanes defende a democracia, o governo de muitos, pois segundo seu argumento as outras duas formas de governo não consideram a participação coletiva e se tornam tirânicas, uma vez que o poder personificado rompe com as virtudes naturais e com a solidariedade aristocrática.

Megabises, defende a oligarquia, o governo de poucos, pois segundo seu argumento, são os homens mais preparados que governam e conduzem os demais. Já Dario, como defensor da monarquia, o governo de um só, argumenta que é o melhor entre todos os outros que deve obter em suas mãos todo o poder. O argumento de Dario na obra de Heródoto, também demonstra as vantagens da monarquia, como sendo ela a única forma capaz de conservar os segredos do Estado e anular as rivalidades e disputas entre a oligarquia:

No célebre diálogo em que Heródoto confronta três nobres persas, que discutem os respectivos méritos das três principais formas de regime político – aquela na qual a decisão pertence ao povo, outra em que “o pequeno número” governa e, enfim, a monarquia -, o historiador faz Dario I pronunciar-se:

Nada é preferível ao governo de um só, caso seja ele o melhor; tendo pensamentos à sua altura, pode exercer sobre o povo uma tutela irrepreensível, e é com ele que podem ser mantidas secretas as decisões que visam os inimigos (*Histórias*, III, 82). (MOSSÉ, 2004, p.134).

Sendo Otanes, Megabises e Dario personagens através dos quais que Heródoto expôs o debate de ideias, o historiador Domingo Plácido Suárez, em *Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía* afirma que, nessa passagem da obra de Heródoto, o historiador grego possui uma posição relativamente ambígua em relação à monarquia, uma vez que apresenta elementos favoráveis e ao mesmo tempo receosos sobre seu exercício. Favoráveis no sentido de que a monarquia, portanto, seria a superação dos problemas das disputas dos homens de poder da oligarquia. Segundo Suarez, através disso, Heródoto também definiu o perfil do bom monarca:

Los persas representan en sí la relación entre despotismo y douleía. El único persa libre es Ciro. Sin embargo, Heródoto es capaz de poner en boca de su rey argumentos favorables a la monarquía que la definen como superación de los problemas de la oligarquía entendida como rivalidad entre poderosos y de la democracia como escenario de amistades peligrosas ante tales peligros. El buen monarca tiene el apoyo del pueblo, que lo considera su salvador. Sólo el buen gobernante proporciona la libertad. Como puede notarse, en el ambiente contradictorio de Heródoto, entre democracia y despotismo, entre tiranía e isonomía, se pergeñan ya los criterios que defienden la viabilidad de un poder personal no despótico ni tiránico, sino capaz de conseguir la libertad para los aristócratas y para el Pueblo (SUÁREZ, 2007, p. 132).

Sendo assim, tem-se através de Heródoto uma breve perspectiva a respeito do poder monárquico do ponto de vista grego, com elementos que remetem ao que o mundo clássico classificava como sendo o despotismo oriental praticado pelos persas. Além de Heródoto, outros pensadores gregos debruçaram-se em reflexões a respeito do

exercício do poder monárquico. Entre eles, o preceptor intelectual de Alexandre, o filósofo Aristóteles. Antes de Aristóteles, que viveu no século IV AEC, nos atentemos para a fala de seu mestre Platão, que em sua obra *República* acenou que a prática da monarquia não foi exclusiva na história grega, mas provinha também de uma tradição externa, a dos *bárbaros*, ou seja, daqueles que não eram gregos:

Pois as monarquias hereditárias ou adquiridas e outras formas de governo da mesma espécie ficam mais ou menos entre umas e outras, e não se encontrarão menos entre os bárbaros do que entre os Gregos (*Platão, República*, p. 240).

Já sobre a realeza, Aristóteles fornece a sua definição: a monarquia é, como seu nome indica, a *politeia*⁹¹ em que um só homem é senhor soberano de todas as coisas. Ela assume duas formas: a que se submete a uma certa ordem é a realeza; aquela cujo poder não conhece limites é a tirania (*Retórica*, 1366 a) (MOSSÉ, 20014, p. 139). Além de definir a realeza, Aristóteles também a classifica em cinco tipos:

A primeira, a dos tempos heroicos [ela se exercia com o consentimento geral, mas se limitava a domínios bem definidos: o rei era o general, juiz e senhor soberano do culto dos deuses]; a segunda, a dos povos bárbaros: por direito e por hereditariedade, um poder despótico é fundado na lei; a terceira, a que se chama asineta, é uma tirania eletiva; a quarta dessas espécies é a lacônia: em suma, uma estratégia permanente e hereditária [...]. Mas temos uma quinta espécie de realeza, quando um só homem tem autoridade sobre tudo (*Política*, 1285 b 20-30) (MOSSÉ, p. 139).

Em suas reflexões, Aristóteles a um tipo específico de monarquia “o tipo de mando do rei ao qual ele dedica mais atenção é o que ele chama total mando do rei (*pambasileia*), no qual o rei tem o controle de todos os assuntos (1285b29-31)” (BARNES, 2009, p. 312). Desse modo, Aristóteles identifica esse mando do rei com o papel do patriarca na instituição familiar grega. Por quanto, a administração desse poder é comparada a administração da *polis*:

⁹¹ A constituição das cidades gregas.

Essa forma autocrática de domínio é aquela que o patriarca exerce sobre sua casa, como ele indica explicitamente em sua introdução desse gênero de mando do rei (1285b31-33), descrevendo-o como "administração como a da casa de uma *polis* ou de uma ou mais nações". Rigorosamente, então, ela deveria ser classificada antes como um tipo especial de *oikonomia* que como um tipo de domínio político. (O fato de que o rei manda com o consentimento de seus súditos não depõe contra isso, pois o patriarca faz o mesmo.) A administração da casa envolve o domínio da razão prática desenvolvida do patriarca sobre os escravos, mulheres e crianças, todos tipos de ser humano que, segundo Aristóteles, não têm sabedoria desenvolvida; "o escravo não tem a faculdade da deliberação, a mulher a tem, mas numa forma destituída de autoridade (*akuron*), e a criança a tem, mas numa forma incompleta" (1260a12-14). Uma vez que essa deficiência os torna incapazes de cuidar adequadamente das necessidades de suas próprias vidas (a administração da casa diz respeito, ao menos primariamente, às condições econômicas da vida), eles têm de contornar a deficiência por meio da dependência em relação à sabedoria do patriarca (Aristóteles, BARNES, 2009, p. 313).

Tal como em Heródoto, Dario faz a defesa da monarquia através da virtuosidade elevada de um só comparado aos demais, também está presente em Aristóteles a ideia de que a monarquia é legítima quando o rei (*basileus*) é virtuoso, portanto, deve reinar absoluto. Pois através de sua virtude ele está acima dos demais, principalmente daqueles que são incapazes de governar-se sozinhos:

Por isso, quando uma família inteira, ou mesmo um indivíduo, distingue-se dos outros por uma virtude superior, a ponto de prevalecer sobre a de todos os outros, então é justo essa família obter a realeza e o poder supremo em tudo, ou esse indivíduo único tornar-se rei [...] A única alternativa que resta é então que se obedeça a tal homem e que ele exerça a autoridade suprema, não por sua vez, mas perpetuamente (1288 a 15-19; 28-29) (Aristóteles, MOSSÉ, 2009, p. 140)

A aplicação desse modelo a uma comunidade de homens adultos sugere, similarmente, que os sujeitos têm de não possuir a sabedoria necessária para a organização apropriada de suas próprias vidas; caso contrário, por que é apropriado para eles estar totalmente sujeitos ao rei? Aristóteles parece reconhecer esse ponto; em 1287^a10-12, ele diz que parece a alguns contrários à natureza que apenas um controle tudo (ou "todos"), quando a comunidade é composta de pessoas similares (pg. 313) 1287b41-1288^a2: "Com base no que foi dito, está claro que, entre aqueles que são parecidos e iguais, não é nem vantajoso nem justo que apenas um deva controlar a todos". No entanto, essa aprovação não vem sem uma qualificação, pois

ele acrescenta que “nem mesmo que ele seja superior em excelência, exceto de certa maneira” (a4-5). Uma sugestão amplificada em a15-19: “Sempre que acontecer de toda uma família ou um único indivíduo ser tão distinto em excelência que ultrapasse a de todos os outros, então é justo que essa família seja real e controle a todos, e aquele seja o rei individual” (Aristóteles, BARNES, 2009, p. 313).

Ainda, a virtuosidade elevada de um indivíduo perante os outros membros da *polis* é analisada por Aristóteles a partir do aspecto divino. Nesse sentido, notamos o elemento da divinização do poder personificado, à medida que considera-se que um indivíduo muito virtuoso não pode ser considerado parte da *polis*, pois ele a supera. Sendo assim, ele é um deus, pois poderia só um deus superar a organização da *polis* grega:

A referência nessa passagem é a 1284^a3-14, em que Aristóteles declara que, se numa comunidade há um indivíduo ou grupo que tanto ultrapassa o resto em virtude que a virtude dos outros não pode ser comparada à dele (ou deles), esse indivíduo ou grupo não pode ser considerado parte de uma *polis*; antes, ele deve ser considerado um deus entre os homens e não pode estar sujeito à lei pois ele próprio é a lei. Sujeitar alguém assim ao controle seria tão absurdo quanto supor controlar Zeus e dividir seu domínio; ao contrário, todos devem obedecer alegremente a tal governante, de modo que tais pessoas devem ser reis perpétuos (b30-34) (BARNES, 2009, p. 314).

Sobre a necessidade de apenas um governante real frente a *polis*, em *Política*, Platão também coloca a virtuosidade divina como elemento característico dos únicos preparados para exercer este papel. Segundo ele, além do corpo, a alma deve ser suficientemente superior. Portanto, são raros e não podem ser formados apenas a partir da *polis*, ou seja, algum elemento exterior a ela deve intervir. Na ausência do homem real, é necessário, segundo Platão, redigir leis para a prática correta da vida na *politeia*:

Visto que, com efeito, não nascem reis nas cidades como eclodem nas colmeias, únicos por sua superioridade de corpo e alma, é preciso então, ao que parece, reunir-se para escrever códigos, tentando seguir o rastro da mais verdadeira *politeia* (*Político*, 301 e) (MOSSÉ, 2009, p. 138).

Tanto Platão, quanto Aristóteles, receberam influências socráticas. Nesse sentido, destaco aqui a obra *Econômico*, de Xenofonte, onde Iscômaco como interlocutor de Sócrates destaca a figura dos chefes deuses:

Os chefes que se inspiram nos deuses, que são corajosos, capazes, deem-lhes para comandar esses mesmos soldados, confiem-lhes quaisquer outros, se quiserem, eles têm domínio sobre homens cujo sentido de honra impede-lhes de cometer um ato contrário às leis da honra, que compreendem as vantagens da obediência e, usando de seu orgulho para obedecer cada um por sua conta e todos juntos, quando é preciso sacrificar-se, sacrificam-se com boa vontade (...) Eis aqueles a quem se pode de direito chamar chefe pela grandeza de seu caráter, aqueles a quem muitos soldados seguem com a mesma boa vontade, e pode-se dizer que é terrível o braço do guerreiro que se adianta com tantos braços dispostos a obedecer-lhe: é verdadeiramente grande esse homem capaz de realizar grandes coisas pela força do seu caráter mais do que pelo vigor de seu corpo (XXI, 5;8) (MOSSÉ, 2009, p. 136).

Sobre o exercício do poder monárquico como legítima forma de governo, os gregos esforçaram-se em diferenciá-lo do poder tirânico como vimos desde Heródoto. Platão atribui a tirania dos reis a um desvio de conduta “(...) E assim é, meu caro, que o homem se torna rigorosamente um tirano, quando, por natureza, ou por hábito, ou pelos dois motivos, se torna ébrio, apaixonado e louco” (*República*, p. 271). Já Sócrates, segundo Xenofonte, assegurava que o elemento que diferenciava o rei do tirano, era a legitimidade com a qual governava. Para Sócrates, um verdadeiro rei não se impõe, mas é aceito:

Segundo Xenofonte seu mestre Sócrates dizia: A realeza e a tirania eram, segundo ele, duas formas de governo. Mas ele fazia uma diferença entre elas. Considerava uma como o governo aceito pelo povo e conforme as leis do país; e a outra como um poder imposto e sem outra lei além do capricho dos chefes (*Memoráveis*, IV, 6, 12) (MOSSÉ, 2009, p. 134).

Desse modo, pudemos notar elementos formadores para o conceito de monarquia e de realeza do ponto de vista grego. A ideia de

um indivíduo virtuoso para exercer o poder, uma virtude que o coloque acima de todos os outros indivíduos, por conseguinte, que o iguale a um deus entre os homens, dando a ele a capacidade e legitimidade necessária para governar, é a questão central aqui. Nesse sentido, o conceito de tirania aparece a medida que a realeza se distancia dessas prerrogativas e se aproxima de outras. Esse outro, também pode ser entendido como aquele que não é grego e não faz parte do mundo grego, o *bárbaro*, que jamais poderá ser tão virtuoso a ponto de se tornar um rei legítimo e não um tirano, pois não é grego e não faz parte da *polis*.

2- As doações de Alexandria

Cleópatra não teve apenas um caso de amor com Marco Antônio. Antes de mais nada, essa era uma aliança política. Como em toda aliança política, há concessões. Cleópatra tinha concessões a fazer e a exigir que Marco Antônio fizesse. Entre elas, a devolução e anexação de territórios romanos conquistados por ele e por Júlio César, alguns inclusive que outrora haviam feito parte do reino egípcio:

Exigiu de Antônio vastos territórios na região agora ocupada pelo Líbano, Síria, Jordão e sudeste da Turquia. De acordo com a lenda, Antônio acedeu a todos os desejos dela por puro amor, entregando-lhe vastos domínios, na loucura de sua paixão. Na verdade, essas concessões eram condizentes com sua política de governar os domínios orientais de Roma por meio de alianças com monarcas clientes. Assim, como instalara seu protegido, o rei Herodes, no trono da Judéia, calculou ser do seu interesse que outras importantes regiões estratégicas estivessem sob controle de outro monarca que lhe tivesse até o momento, comprovado sua lealdade (HALLETT, 2005, p. 45).

Tais concessões ficaram conhecidas como as *Doações de Alexandria*. Evento realizado na cerimônia do Ginásio no ano de 34

AEC⁹². Nele, Antônio também nomeou os filhos que teve com Cleópatra como governantes desses territórios:

Alexandre-Hélio recebeu a Armênia, a Média, o reino dos partos e as outras regiões do Eufrates até a Índia" (Díon Cássio) (...) Ptolomeu Filadelfo recebeu a Fenícia, a Síria, a Cilícia e todas as regiões do Eufrates ao Helesponto (Díon Cássio). Finalmente Cleópatra Selene ficou com a Cirenaica (SCHWENTZEL, 2009, p. 52).

Ainda, Plutarco (I EC) nos informa que na ocasião da cerimônia, todos os soberanos usavam vestes simbolizando os locais que lhe foram atribuídos:

Alexandre-Hélio estava vestido com um traje medo e tinha na cabeça uma tiara pontiaguda, também chamada de *citaris*, trajes dos reis medos e armênios. Ptolomeu Filadelfo, com apenas dois anos de idade, usava o tradicional chapéu da Macedônia, *kausia*, ornado pelo diádemata real (*kausia diadematosphoros*). Também vestia o manto militar dos macedônios, *chlamyde*, outrora usado por Alexandre Magno, e trazia nos pés pequenas botas de laços, ou *krepidés*. Quanto a rainha estava vestida de Ísis, isto é, ornada de uma longa túnica com franjas atada entre os seios (nó isíaco), e tendo na cabeça uma peruca coberta pela pesada coifa da deusa (Plutarco, SCHWENTZEL, 2009, p. 53).

Ao que tudo indica, a decisão de Marco Antônio quanto a essas doações, não foi bem recepcionada pelos romanos. Principalmente por Otávio, o qual considerou tal iniciativa uma ameaça ao seu domínio romano no Oriente, e utilizou este episódio para dar continuidade a sua propaganda contra Antônio e Cleópatra em Roma:

Sempre foi duvidosa e incerta a sua aliança com Marco Antônio, e diversas reconciliações serviram apenas para restabelecê-la. Enfim, rompeu-a e na intenção de melhor provar que seu colega degenerara dos costumes nacionais, fez abrir e ler, em plena assembleia, o testamento que deixara em Roma e no qual figuravam, entre os seus herdeiros, os próprios filhos que Antônio tivera de Cleópatra (A vida dos doze Césares, Suetônio, p. 81).

⁹² Cerimônia semelhante já havia sido realizada antes por volta de 36-37 AEC, em Antioquia, antiga capital dos selêucidas. Porém, das chamadas *Doações de Antioquia*, não se tem muitas informações pois não restaram muitas fontes a respeito. Ver mais em: STROOTMAN, Rolf. *Queen of Kings: Cleopatra VII and the donations of Alexandria*. In: Margherita Facella and Ted Kaizer eds., *Kingdoms and Principalities in the Roman Near East*. Occidens et Oriens 19. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010.

Já Dión Cássio (II EC) nos conta que após a cerimônia das *Doações de Alexandria*, Antônio enviou a Roma uma expedição para justificar seu posicionamento, argumentando que *fizera* isto em nome de César e para César (STROOTMAN,). Nesse sentido, também pode-se refletir que foi na figura de Cesário que Antônio reivindicou a figura de Júlio César. Assim, não foi somente para os interesses de seus filhos com Cleópatra que Antônio dirigiu as *Doações de Alexandria*, quanto ao filho de Júlio César, Antônio “declarou Cleópatra rainha do Egito, do Chipre, da África e da Coele-Síria, e lhe deu por colega Cesário. Dión Cássio acrescenta que nesta mesma ocasião, Cleópatra recebeu o título de “rainha dos reis” e Cesário “rei dos reis” (SCHWENTZEL, 2009, p. 52). Tal reivindicação de Antônio torna-se muito mais coerente ainda, quando Suetônio nos informa que durante a estadia de Cleópatra e Cesário em Roma, Júlio César demonstrava pretensões de tornar Cesário herdeiro legítimo de César. Contudo, isto pode ter sido apenas fruto da propaganda octaviana contra Cleópatra:

Mais do que a todas, entretanto, seu amor foi para Cleópatra, ao lado da qual, muitas vezes nos festins, ficava até ao amanhecer e em cuja companhia teria navegado, do Egito até à Etiópia, em um navio provido de luxuosa galé, caso o exército não tivesse se recusado a acompanhá-lo. Por fim, trouxe-a a Roma e não a deixou retornar, senão depois de cumulá-la das mais altas distinções e presentes. Suportou até mesmo que pusessem no filho que tivera dela o próprio nome. Conforme alguns historiadores gregos, este filho se parecia com César, não somente no aspecto, mas até no modo de andar. Marco Antônio assegurou ao Senado que César o havia reconhecido, e sabiam disso como fato verdadeiro: Caio Mácio, Caio Ópio e outros amigos. Caio Ópio crendo que o fato necessitava ser restabelecido e justificado publicou um livro em que dizia: “César não é o pai do filho, como diz Cleópatra”. Hélio Cina, tribuno do povo, confessou a diversas pessoas que tivera em mãos uma lei redigida apressadamente por ordem de César, com o propósito de que fosse apresentada em sua ausência. A tal lei tinha como propósito permitir-lhe desposar, à vontade, as mulheres que bem entendesse para, assim, haver herdeiros (*A vida dos doze Césares*, Suetônio, p. 46).

Nomear Cesário o *Rei dos Reis* e Cleópatra a *Rainha dos Reis*, tem um significado muito mais simbólico do que se possa parecer à primeira vista. Sendo assim, a ideia por detrás de tais títulos, é a de que o casal divino, na figura de mãe e filho, reina soberano acima de todos os monarcas de seu tempo, soberania essa, justificada pela universalidade de seu reino e pela origem divina de ambos:

Foi nessa cerimônia que Cleópatra, pela primeira vez, foi proclamada Rainha dos Reis, um título que ganharia ainda mais ressonância com o mosaico com o qual ela ilustrou. Nas vestes e de fato incorporando o personagem de Ísis, ela seria vista como a rainha de todos os monarcas meramente mortais (HALLETT, 2009, p. 149).

Como dito, esses títulos correspondem a uma ótica universal. Universal, pois Cesário como filho legítimo de César e de Cleópatra, converge em sua figura heranças gregas, macedônias, romanas e egípcias. Além disso, acrescenta-se a divinização, pois Cleópatra colocou-se diante de uma relação direta e simbólica com divindades femininas no panteão egípcio, romano e grego⁹³. Sobretudo na religião egípcia, na qual a rainha se nomeou a nova Ísis, divindade essa ligada as questões de poder real, magia, e maternidade⁹⁴. Além disso, foi Alexandre que inaugurou tal política ao ser nomeado pelo oráculo de Siwa, como filho de Rá e legítimo Hórus:

Además de este simbolismo político, la vinculación del joven Alejandro con Amón ejemplifica también la utilización del aparato protocolario egipcio para legitimar el poder dinástico macedonio, pues Amón simbolizaba el dominio faraónico. Desde el Reino Medio, de la mano de Amenemhat I y sus

⁹³ Júlio César e Marco Antônio também utilizaram da divinização de Cleópatra como fator de legitimação pessoal ao associaram as suas próprias figuras a de deuses romanos a fim de exercerem o papel de consortes da rainha que também era uma deusa.

⁹⁴ Tal questão nos leva a refletir a respeito das discussões sobre a importância da matrilinearidade no Antigo Egito e sua efetiva influência, ou não, na sociedade egípcia no que diz respeito ao papel e posição da mulher. Ver mais em: NOBLECOURT, Christiane Desroches. *A mulher no tempo dos faraós*. Papirus Editora, Campinas-SP, 1994.

sucesores, esta divindad conocida ya en los *Textos de las Pirámides* y definida como "Lo Oculto", se vinculó con el poder político; posteriormente, en el Reino Nuevo, bajo el mandato de los monarcas tebanos, se consolidó como sustento simbólico de la monarquía egipcia¹⁴, status que, a excepción del paréntesis amarniense (ca. 1346-1333 a.C.), conservaría hasta el período tardío. En época ptolemaica, se identificó con Zeus, dios preponderante del panteón greco-latino, hasta tal punto que llegó a generarse un arquetipo iconográfico sincrético, Zeus-Amón (...) (ARROYO DE LA FUENTE, 2013, p. 73).

Portanto, Cleópatra, como toda a dinastia dos ptolomaicos, se legitimou como governante do Egito através da figura de Alexandre ao adotar sua mesma política, mas também apoderou-se da religião e da cultura local como ferramenta de aproximação com seu povo. Suetônio afirma:

Embora fossem greco-macedônios, eles adotaram os títulos e o papel do faraó e mantiveram as tradições egípcias. Ao assumirem formalmente essa posição, adquiriram a legitimidade religiosa e política para governar o país, e nas cenas murais nos templos egípcios da época são mostrados adorando os deuses nativos e recebendo o reconhecimento divino como reis por direito. (*A vida dos doze Césares*, Suetônio, p. 417).

Dessa forma, Antônio nomeou Cleópatra Rainha dos Reis e Cesário Rei dos Reis nas *Doações de Alexandria*, a fim de atestar a realeza de ambos, dando assim, continuidade à política de Júlio César. Além disso, Marco Antônio era o governante romano no Oriente e utilizou da legitimidade real de Cleópatra e Cesário a fim de reorganizar os domínios romanos orientais (STROOTMAN, ano, pp. 156- 157). Isso fica evidente nas moedas de bronze cunhadas a mando do casal na Síria, na Fenícia e em Antioquia por volta de 33- 34 a.C., nas quais o retrato da rainha acompanha a do romano, mas em nenhuma delas ele aparece como rei ou reivindicando esse título para si, pelo contrário, é Cleópatra que está em evidência (SCHWENTZEL, 2009, pp. 79- 80):

Um bronze de Dora, na Fenícia, feito em 34-33 (estudado por H. R. Baldus, ver bibliografia), nos mostra os bustos dos amantes (fig. 3). A representação inspira-se, aparentemente, em moedas que representam o casal dos "deuses salvadores", Ptolomeu I e Berenice I, e dos "deuses adelfos", Ptolomeu II e Arsínoe II.

Contudo, diferentemente dos grandes casais do século III a.C., não é mais o busto masculino, mas o da rainha que é apresentado em primeiro plano no bronze de Dora, ocultando pela metade o de Antônio. A preeminência da rainha, única a portar o título real e o diadema, parece, assim, oficialmente proclamada (SCHWENTZEL, 2009, p. 79).

Na ocasião das *Doações de Alexandria*, também temos moedas cunhadas com o busto de Cleópatra e Marco Antônio nas quais se faz referência direta ao título dado a ela como *Rainha dos Reis* pelo romano e a conquista de Antônio sobre a Armênia:

Essas observações são igualmente válidas para um denário [moeda romana] cunhado em 34, numa oficina oriental não localizada (E. A. Sydenham, *The Coinage of the Roman Republic in The British Museum*, Londres, 1952, nº 1210). A legenda latina *Antoni Armenis devicta* ("Antônio, a Armênia tendo sido vencida") comemora a vitória sobre Artavasdes, cuja tiara real aparece como troféu atrás do busto do imperator. No reverso, o busto da rainha com diadema é cercado pela legenda *Cleopatrae reginae regum filiorum regum* ("Cleópatra, rainha dos reis e de seus filhos que são reis"). Esses termos fazem referência direta aos títulos assumidos pela rainha e seus filhos por ocasião da cerimônia do Ginásio. Uma proa de galera, diante do busto de Cleópatra, lembra o poderio da frota lagida (fig. 5) (SCHWENTZEL, 2009, p. 80).

3- A rainha dos reis

Além do título de *Rainha dos Reis* atestar a realeza universal e divina de Cleópatra, ele nos revela que a monarquia helenística não foi influenciada somente pela origem grega de seus ancestrais. Nesse sentido, recebeu também a influência autóctone dos povos que Alexandre conquistou. É preciso ter em vista que, o processo de helenização não se deu de forma unilateral, mas como atestou o historiador Arnaldo Momigliano, foi também um processo simbiótico de interações culturais e adaptações mútuas⁹⁵ (BLAZOTTO, 2013, p. 127).

⁹⁵ A civilização helenística permaneceu grega na língua, nos costumes e, sobretudo na consciência de si mesmos. (...) Isso significou que judeus, romanos, egípcios, fenícios babilônios e até indianos (...) se inseriram na literatura grega com suas próprias colaborações (...). No panteão grego foram admitidos mais deuses estrangeiros do que em qualquer época desde a pré-história (...). Era um sincretismo assimétrico que foi

Através da documentação, encontramos o uso muito anterior as conquistas de Alexandre de tal titulação: se trata, nesse caso, do Império Assírio. Em estudo realizado pelo historiador Mattias Karlsson a respeito da política ideológica e propagandística dos epítetos e títulos reais assírios nas inscrições babilônicas, o pesquisador nos traz em seu artigo *Assyrian Royal Titulary in Babylonia*, a presença do título *Šar Šarrāni* (Rei dos Reis) na lista de titulações utilizadas pelos reis assírios – que incluía também epítetos como *Šarru Dannu* (Rei Forte), *Šar Kiššati* (Rei do Universo) e *Šarru Rabû* (Rei Grande).

Segundo Karlsson, tais títulos sofreram uma adaptação muito consistente no mundo babilônico “há evidências de uma adaptação consistente ao meio cultural babilônico dos títulos e epítetos reais assírios através das inscrições reais assírias da ou na Babilônia” (KARLSSON, 2017, p. 18)⁹⁶. Entre o Império Assírio e o Império Babilônico (século X a.C até VI AEC.), cada imperador assírio-babilônico usou entre 15 e 30 títulos oficiais (KARLSSON, 2017, pp. 2 – 12). Portanto, havia um forte componente cerimonial na composição da universalidade do poder imperial nestes locais.

Tendo em vista que a Babilônia foi conquistada pelo Império Persa da dinastia Aquemênida por volta do século VI AEC, compreende-se como tal tradição chegou ao Egito, e influenciou a monarquia helenística, que se inicia com a expulsão dos persas. Ciro II, o primeiro governante do Império Persa, acumulou títulos como o de “Grande Rei,

particularmente bem sucedido na Itália (Etrúria e Roma), deixou sua marca em Cartago, na Síria e no Egito, foi mal sucedido na Judéia, bastante insignificante na Mesopotâmia e afetou pelo menos a iconografia senão a essência da religião indiana por meio da arte gândora. A noção de um saber bárbaro conquistou estabilidade e aceitação entre aqueles que consideravam gregos In: MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro, 1991, p. 13- 14.

⁹⁶ Tradução da autora. Original: That there is evidence of a consistent adaption to the Babylonian cultural milieu in Assyrian royal titles and epithets attested in Assyrian royal inscriptions from or on Babylonia In: KARLSSON, Mattias. *Assyrian Royal Titulary in Babylonia*, 2017, p. 18.

Rei da Pérsia, Rei de Ansan, Rei da Média, Rei da Babilônia, Rei da Suméria e Acádia e Rei dos Quatro Cantos do Mundo" (PINTO, 2018, p. 7)⁹⁷. Segundo o historiador Rolf Strootman, em *Queen of Kings: Cleopatra VII and the donations of Alexandria*, evidências esmagadoras comprovam que o ideário real helenístico teve influência do Império Assírio e Persa, e do Novo Império egípcio:

Há evidências muito fortes de que há uma ideia de *imperium sine fine*, para usar a noção de Virgil desta ideia romana (aen. 1.279), fosse tão característica na ideologia real helenística e como nos impérios assírio e persa, assim como, no Novo Reino do Egito, a partir dos quais a ideologia helenística foi elaborada parcialmente. A idéia de monarquia ilimitada e eterna foi expressa por meios variados nos rituais monárquicos, na poesia da corte e na iconografia dos impérios selêucida e ptolomaico. Estes incluíam retórica panhelênica, emblemas heráldicos como os *omfalos* ou Zeus Ouranios, acúmulo de conhecimento do mundo nas cortes reais, a conquista simbólica da fronteira do mundo pela transferência de objetos, animais e plantas de terras exóticas para o centro imperial, etc. *cetera* (STROOTMAN, 2010, p. 146)⁹⁸.

Tais aspectos presentes monarquias do Oriente Próximo, unidas a concepção monárquica grega, desenvolveram a concepção monárquica helenística. Segundo Strootman, não só no Egito, mas

⁹⁷ Tal titulatura pode ser vista no famoso "Cilindro de Ciro" (*Ostovane Kūrosh*), segue os moldes estabelecidos pelos reis do Oriente Próximo e descreve a conquista da Babilônia por Ciro, escrita em acadiano. In: PINTO, Otávio Luiz Vieira. Um conto tão antigo como o tempo. Construção do passado e ideologia imperial na Pérsia Sassânida. OPSIS (online), v.18, n.1, Catalão-GO, 2018, p. 15.

⁹⁸ Tradução da autora. Original: There is overwhelming evidence that the idea of *imperium sine fine*, to use Virgil's rendition of that notion for Roman use (aen. 1.279), was as characteristic for Hellenistic royal ideology as it had been for the Assyrian and Persian empires, as well as New Kingdom Egypt, from which the Hellenistic notion partly developed. The idea of limitless and eternal monarchy was expressed by multifarious means in the monarchic rituals, court poetry, and iconography of both the Seleucid and the Ptolemaic empires. These included panhellenic rhetoric, heraldic emblems such as the *omfalos* or Zeus Ouranios, the accumulation of knowledge of the world at the royal courts, the symbolic attainment of the world border by transferring objects, animals and plants from exotic lands to the imperial centre, *et cetera* In: STROOTMAN, Rolf. *Queen of Kings: Cleopatra VII and the donations of Alexandria*, p. 146. In: Margherita Facella and Ted Kaizer eds., *Kingdoms and Principalities in the Roman Near East. Occidens et Oriens* 19. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010.

também entre os selêucidas, os quais possuíam muitas semelhanças com a dinastia ptolomaica no que se refere a alianças políticas, casamentos, diplomacia e símbolos de poder (STROOTMAN, 2010, p. 145- 148). Já sobre a cerimônia do Ginásio em 34 a.C, Strootman também afirma que longe de ser apenas um constructo histórico posterior feito por historiadores propagandísticos de Otávio, as reivindicações de Cleópatra nas *Doações de Alexandria* são inteligíveis do ponto de vista historiográfico. Assim, sendo até muito negligenciadas por tais estudos, para nós tal cerimônia demonstra qual era realmente a essência e o significado de universalidade presente na realeza de Cleópatra.

O autor argumenta que mesmo que os locais doados por Marco Antônio a ela tivessem administrações e governos autônomos, era do interesse de Cleópatra mantê-los sob sua esfera de influência e hegemonia. Principalmente, porque tais reivindicações não incluíam apenas o antigo império dos ptolomeus, mas também todo o território que antes era de domínio selêucida. Com a queda do Império Selêucida por volta de 64 AEC e com a extinção de sua linhagem, Cleópatra se torna a última representante do mundo helenístico e a última herdeira de Alexandre no Oriente. Cleópatra I era filha de Antíoco III Magno, rei que governou o Império Selêucida entre 223 AEC a 241 AEC. Num acordo diplomático, a princesa síria se casou com o faraó Ptolomeu V Epifânio, e assim, deu início a tradição das Cleópatras no Egito ptolomaico:

Antíoco III hubiera podido penetrar con facilidad en el propio Egipto, pero el desarrollo de la política internacional, sobre todo la segunda guerra macedónica, le disuadieron de hacerlo. En todo caso, las posesiones exteriores egípcias, atacadas primeiro por Filipo V y más tarde por Antíoco, dejarían de existir. Em el momento de la negociación entre ambos monarcas (195), donde se estipuló el matrimonio entre Cleopatra, hija del monarca selêucida, y Ptolomeu V, no quedaba a Egipto de su antiguo império más que Chipre y la Cirenaica (VELILLA, 1992, p. 151).

Por esse motivo, justifica-se a reivindicação de Cleópatra perante os territórios selêucidas. Portanto, não é uma ambição desmedida que a

motiva, tão pouco a cegueira causada pelo amor de Marco Antônio por ela, mas sim, um direito dinástico previsto em sua linhagem (STROOTMAN, 2010, p. 139- 155).

Considerações finais

Por fim, Cleópatra como a última herdeira do mundo helenístico, reunia as condições necessárias para manter, além da independência do Egito, a integridade do Império de Alexandre perante Roma, que pretendia naquele momento expandir seus territórios. A dinastia da última faraó egípcia, além de possuir a herança da tradição grega, também reuniu elementos da tradição assíria através da conquista da Babilônia pelos persas que chegaram ao Egito. Além disso, os reinos helenísticos estavam em constante contato, estabelecendo acordos e travando disputas. Assim, a monarquia helenística exercida por Cleópatra, reivindica elementos gregos, no que diz respeito à sua associação com a figura de Alexandre, e a política de incorporação da cultura e política local, implementada pelos ptolomeus.

Mas também encontram-se elementos consistentes de uma herança persa, via contexto assírio-babilônico, de tradição de títulos reais. O título *Rainha dos Reis* expressa o conceito de universalidade monárquica, não necessariamente, presente no mundo geográfico, até porque, nas *Doações de Alexandria*, Antônio nomeou Cleópatra e seus descendentes, soberanos de territórios ainda não conquistados pela tutela romana e egípcia, mas associado à uma esfera simbólica de influência política.

Simbolismo este, que reverberou na História através do constructo da imagem de uma Cleópatra no próprio Oriente, muito diferente da Cleópatra fruto da propaganda política romana, que a classificou como ambiciosa, sedutora, e com um único fim possível, o trágico. Assim, o historiador árabe Al-Masudi, concebe Cleópatra como o último

exponente da sabedoria grega, o dramaturgo egípcio Ahmad Shawqui descreve a figura de Cleópatra em 1920 como sendo a de uma heroína nacionalista em defesa do Egito contra as agressões de um poder colonialista europeu⁹⁹. Já para João de Nikiu, um bispo copta do Alto Egito do século VII, ela era a mais ilustre e mais sábia das mulheres da Antiguidade¹⁰⁰. Zenóbia, rainha de Palmira que viveu no século III, alegava ser descendente de Cleópatra e chegou a assumir esse nome para legitimar sua ocupação no Egito e postura de resistência às investidas de Roma¹⁰¹.

A) FONTES

PLUTARCO. **Alexandre e César**. Tradução: Hélio Vega. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2016.

_____. **As vidas dos homens ilustres de Plutarco**. Tradução: Vicente Pedroso, Editora das Américas, São Paulo, 1954.

SUETÔNIO. **A vida dos doze Césares**. Tradução: Pietro Nasseti. Editora: Martin Claret, São Paulo, 2006.

B) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARROYO DE LA FUENTE, M^a Amparo. **Cleopatra VII Filópator y la legitimación del poder ptolomaico**. Universidad Complutense de Madrid, 2013.

BARNES, Jonathan (Org.). **Aristóteles**. Tradução: Ricardo Hermann Ploch Machado. Editora Idéias e Letras, São Paulo, 2009.

BIAZOTTO, Thiago do Amaral. **Construindo a Helenização: interações culturais entre greco-macedônicos e autóctones nas obras de Droysen, Jouguet e Momigliano**. Cadernos de Clío, PET- História UFPR, n.4, Curitiba, 2013, pp. 111-131. 66

⁹⁹ HALLET, op.cit., p. 18.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 108.

¹⁰¹ Ibidem, p. 426.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. Editora Contexto, São Paulo, 2013.

HUGHES-HALLET, Lucy. **Cleópatra: histórias, sonhos e distorções**. Tradução: Luiz Antonio Aguiar. Editora Record, São Paulo, 2005.

KARLSSON, Mattias. **Assyrian Royal Titulary in Babylonia**, 2017. Disponível em: <<https://www.semanticscholar.org/paper/Assyrian-Royal-Titulary-in-Babylonia-Karlsson/2cfd46ae324d0804179abf4092c92569ae485500?navId=referenc es>> acesso em: 02/12/2019.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os Limites da Helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa**. Tradução: Cláudia Martinelli Gama, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

MORAES, Érica Siani. **Heródoto e o Egito: Tradução e comentário do Livro II Histórias**. Dissertação de mestrado, Instituto de Estudo de Linguagens, Unicamp, São Paulo, 1999.

MOSSE, Claude. **Alexandre, o Grande**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

NOBLECOURT, Christiane Desroches. **A mulher no tempo dos faraós**. Papirus Editora, Campinas-SP, 1994.

PINTO, Otávio Luiz Vieira. **Um conto tão antigo como o tempo. Construção do passado e ideologia imperial na Pérsia Sassânida**. OPSIS (online), v.18, n.1, Catalão-GO, 2018, pp. 5-20.

PLATÃO. **A República**: texto integral. 2. ed São Paulo: Martin Claret, 2010.

RUZICKA, Stephen. **Trouble in the West: Egypt and the Persian Empire**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

SCHWENTZEL, Christian-Georges. **Cleópatra**. Tradução: Paulo Neves. Editora L&PM Pocket, Porto Alegre, 2009.

STROOTMAN, Rolf. **Queen of Kings: Cleopatra VII and the Donations of Alexandria**. In: Margherita Facella and Ted Kaizer eds., *Kingdoms and Principalities in the Roman Near East*. Occidens et Oriens 19. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010.

SUÁREZ, Domingos Plácido. **Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía**. Universidade Complutense, Madrid, 2007.

TRAUNECKER, Claude. **Os Deuses do Egito**. Tradução Emanuel de Araújo. UNB, Brasília, 1995.

VELILLA, Arminda Lozano. **El Mundo Helenístico**. Editora Sistes, Madrid, 1992.

MULHERES E MAGIA: OS RITUAIS DE CONSULTA AOS MORTOS NA GRÉCIA ANTIGA

WOMEN AND MAGIC: THE RITUALS OF CONSULTING THE DEAD IN ANCIENT GREECE

Lennyse Teixeira Bandeira¹⁰²

Artigo recebido em 30 de abril de 2021
Artigo aceito em 18 de agosto de 2021

Resumo: A religiosidade ocidental reflete nos dias atuais um universo de pluralidades de seitas, cultos e práticas religiosas alternativas, que possuem semelhanças com as práticas helênicas da antiguidade. Neste artigo, nos propomos analisar as formas de organização e procedimentos ritualísticos de contato com as potências sobrenaturais e as relações com o feminino na Grécia Antiga.

Palavra-chave: Grécia Antiga. Gênero. Magia. Mulheres.

Abstract: Western religiosity today reflects a universe of pluralities of sects, cults and alternative religious practices, which have similarities with ancient Hellenic practices. In this article, we propose to analyze the forms of organization and ritualistic procedures of contact with supernatural powers and the relations with the feminine in ancient Greece.

Keyword: Ancient Greece. Gender. Magic. Women.

O questionamento acerca da morte e do pós-morte é um tema que instiga e acompanha a sociedade desde a antiguidade. Algumas práticas mudaram, outras prevaleceram até os dias atuais. As práticas dos rituais funerários, por exemplo, são *ritos de passagem*¹⁰³ que

¹⁰² Doutoranda no Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ), sob a orientação do Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa. E-mail: lennysebandeira@ufrj.br. Identificador ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1704-2453>.

¹⁰³ Conceito introduzido pelo antropólogo Arnold Van Gennep em sua obra "Os ritos de passagem" (2013).

percorrem diversas culturas, famílias e costumes, independentemente do viés religioso. O que buscamos brevemente analisar, neste artigo, está relacionado às mulheres e o contato com a morte, ou melhor, com o mundo dos mortos, na antiguidade grega. Nesse sentido, procuramos analisar, brevemente, os questionamentos, a seguir: Quais seriam as participações femininas nos rituais funerários? Quais as relações de gênero presente nas organizações dos rituais de contato com as potências sobrenaturais? Qual a relação da mulher e os rituais de contatos com os mortos? Existiam rituais de evocação de almas realizados eminentemente por elas?¹⁰⁴

A respeito da participação feminina nos rituais funerários gregos, a historiadora Sandra Ferreira Santos (2010, p. 335-337), observa que na Grécia antiga havia uma concepção de que o contato feminino na elaboração da *próthesis*¹⁰⁵ num ritual funerário proporcionava à alma do morto uma viagem pacífica ao mundo dos mortos. Explica-se que se deve ao fato da mulher, proveniente de um miasma natural, conseguir conter a desordem e a poluição da morte. Apesar das limitações de papéis na *pólis* e ações limitadas fora do *oikos*, nos rituais funerários, elas exerciam as suas funções, que eram fundamentais nas cerimônias funerárias. Nesse sentido, as mulheres detinham o conhecimento do *savoir-faire* os ritos e em alguns casos, eram sacerdotisas em outros cargos religiosos.

As mulheres eram responsáveis pelas lamentações durante o rito fúnebre e principalmente pelas ações de limpar, adornar e perfumar o

¹⁰⁴ O tema é objeto principal de nossa tese de doutorado, intitulada “Os rituais de *necromancia* e *psychagogos* na Atenas clássica: exercício de experimentação comparada (Séculos V e IV a.C.)” que está em estágio inicial de organização e análise do *corpus* documental.

¹⁰⁵ Etapa do ritual funerário grego que consiste na confirmação da morte, na preparação do corpo do morto e na própria exposição, acompanhada da lamentação.

corpo do morto. Como deixa transparecer no canto XXIV da *Íliada* de Homero, a ação feminina na realização da *próthesis* no corpo do herói Heitor:

(...) νόσφιν ἀειράσας, ὡς μὴ Πρίαμος ἴδοι υἷόν,
μὴ δ' ἔμην ἀχνυμένην κραδίη χόλον οὐκ ἐρύσαιτο
παῖδα ἰδὼν, Ἀχιλλῆϊ δ' ὀρινθείη φίλον ἦτορ,
καὶ ἐκατακτείνειε, Διὸς δ' ἀλίπηται ἐφετμός.
τὸν δ' ἔπει οὖν δμῳαὶ λοῦσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ,
ἀμφὶ δέ μιν φᾶρος καλὸν βάλον ἠδὲ χιτῶνα,
αὐτὸς τὸν γ' Ἀχιλεὺς λεχέων ἐπέθηκεν ἀείρας,

(...) o cadáver. Aquiles chamou suas **ancilas**, mandando que o lavassem e ungissem, após removê-lo de modo que o ancião nada visse, evitando que, dóido, não freasse a ira e Aquiles, ferido, desse fim a Príamo, transgredindo o comando de Zeus. **Lavado e ungido, as fâmulas vestiram-no de manto e túnica** (HOMERO. *Iliada*, XXIV, vv. 583-589, grifo nosso).

Mediante o exposto, Sue Blundell e Margareth Williamson (1998, p. 01) revelam que a ação feminina no aspecto religioso era favorecida pela crença de que as mulheres possuíam uma conexão com o divino e, por essa razão, seriam mais apropriadas para as atividades ritualísticas. Seu papel diante da sociedade *políade* começava com a sua função reprodutora, como a manutenção da vida.

No que concerne os cargos religiosos ocupados pelas mulheres, destacamos a existência da figura feminina em contato com as potências sobrenaturais, ao qual encontra-se referências em Plutarco, Hedódoto, Pausânias e Diodoro Sículo. Trata-se da Pítia, em grego *Πυθία*, nome designado à sacerdotisa de Apolo, no oráculo de Delfos, que com o passar do tempo, tornou-se a denominação de todas as mulheres capazes de proferir oráculos e realizar rituais de adivinhação para obter informações sobre o futuro (ABRÃO; COSCODAI, p. 246).

Conforme nos informa Diodoro (Livro XVI, v. 26), inicialmente as pítias deveriam cumprir certos requisitos para exercer o cargo, a saber, mulheres nascidas e criadas em Delfos, jovens e virgens, que possuísem a inocência natural, semelhante à deusa Ártemis. A virgindade indicava uma característica adequada para guardar o sigilo das profecias feitas pelos oráculos. Entretanto, após um Tessálio chamado Echebrates se apaixonar pela Pítia jovem e violá-la, o *demós* de Delfos aprovou uma lei que indicava que a futura Pítia deveria ser uma mulher idosa, que estivesse disposta a abrir mão do casamento e da maternidade para se dedicar apenas à Apolo, e deveria vestir-se de trajes de uma virgem, para simbolizar os tempos antigos.

Não há relatos sobre como as Pítias eram selecionadas. Herbert William Parke e Donald Ernest Wilson Wormell (1956, p. 35) informam que inicialmente haviam três pítias à serviço do oráculo de Delfos, duas dividiam os serviços proféticos e uma ficava na reserva. Posteriormente, essa dinâmica reduziu-se à apenas uma Pítia responsável pelas atividades ritualísticas no oráculo. Entretanto, os autores defendem a hipótese de que havia uma guilda de mulheres idosas consagradas, que haviam cessado as relações conjugais, dispostas a exercerem o posto de Pítia quando fossem requisitadas, pois no templo havia uma lareira de fogo mantida com madeira de pinho e louro que era responsabilidade das mulheres, neste caso, é pouco provável que apenas uma mulher executasse tal atividade sozinha.

A seguir, pretende-se debater a pertinência do uso da cultura material como documento de pesquisa para análise dos rituais de consulta aos mortos, ao qual apresenta-se relações de gênero, que delimitam ações femininas e masculinas.

1- Relações de gênero e o contato com o mundo dos mortos: análise da cultura material

É possível observar os papéis sociais do feminino e o masculino na Grécia Antiga, representados por meio da capacidade de exercer diferentes domínios na técnica de *mantike*¹⁰⁶, através das suas funções desempenhadas em rituais e práticas mágicas que permitiam o contato com as potências sobrenaturais expostas na cultura material.

De acordo com Gilberto da Silva Francisco (2018, p. 34), muitos historiadores utilizam as “fontes materiais” para os estudos da Grécia Antiga, pois geralmente a documentação escrita sobre a temporalidade analisada é fragmentada e apresenta problemas em consequência de ausências ou erros de traduções. Entretanto, destacar a importância da cultura material não implica que a documentação literária é hierarquicamente inferior. Pelo contrário, a cultura material em conjunto com os documentos escritos formou uma documentação privilegiada para os estudos das civilizações antigas durante muito tempo, pois a articulação desses dois tipos de documentos, possibilitaram novas abordagens e explicações que até na atualidade atendem as necessidades da pesquisa acadêmica, em todas as temporalidades.

O historiador por ter muito mais familiaridade com a documentação escrita do que com os documentos iconográficos, ao se deparar com os testemunhos formados pela imagética de um vaso

¹⁰⁶ De acordo com Anthony Preus, significa adivinhação, profecia. Platão em *Fedro* v. 244c, define etimologicamente para mania, ou loucura, sugerindo que os profetas e adivinhos são inspirados, mas estão loucos. Sócrates é representado como chamando as mensagens de seu *daimonion* de “mantike” (Apol. 40a). Ao mesmo tempo, *mantike* às vezes é representado como uma arte ou artesanato (*techne*), por exemplo, em *Política* de Aristóteles distingue a forma “inspirada” de adivinhação da variedade “artesanato”; o tipo “inspirado” opera tanto através de profetas, como descrito por Platão, ou por meio de sonhos o tipo técnico utiliza o vôo de aves ou as entranhas de animais de sacrifício, por exemplo, como indicações do futuro (PREUS, 2007, p. 163).

cerâmico grego, encontra diversas dificuldades para trabalhar com esta documentação e, conseqüentemente, se sente despreparado. À vista disso, Pauline Schmitt Pantel (2013, p. 9) analisa cuidadosamente um ponto importante a ser destacado, ela defende que a mesma exigência crítica que um historiador precisa ter ao analisar uma documentação literária, levando em consideração todos os seus componentes – quer dizer, desde o gênero literário à estrutura linguística do texto – deve ser aplicada à documentação imagética, fazendo o historiador questionar-se sobre o que a imagem quer ensinar e compreender como era operado as formas de comunicação no seio da cultura que produziu o vaso e a sua pintura.

Nesse sentido, analisaremos o papel desempenhado por Hermes e Hécate no resgate de Pérsefone no mundo dos mortos, a partir da imagem do vaso cerâmico cratera em sino intitulado “*Retorno de Perséfone*” (Inv. nº 28.57.23) localizado no *Metropolitan Museum of Art* de Nova Iorque, datado de 440 a.C.. Na cena central do vaso, identifica-se Hécate participando de uma cerimônia de ritualização denominada *anodos de Perséfone*, guiada por dois *archotes* acesos. A seguir, à direita, observa-se Deméter que aguarda com afinco e ar de tranquilidade, o retorno de sua filha Perséfone, resgatada por Hermes do mundo dos mortos. À esquerda, observa-se Hermes usando seus atributos característicos, o chapéu de três pontas (*pentasos*), na mão esquerda um caduceu (*kerykeion*) e nos pés, sandálias aladas. Vejamos, a cena:



Figura 1: Vaso cerâmico terracota bell-krater intitulado "Retorno de Perséfone". Pintado por Persephone Painter. Grécia Atica, datado em 440 a.C.
Fonte: <https://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/28.57.23/>: Acesso em 26 de abril de 2021.

Na cena do vaso, aplicamos o método de Claude Calame (1986) para a leitura semiótica de imagens que pressupõe a necessidade de analisarmos os *jogos de olhares* dos personagens nas cenas registradas nos vasos cerâmicos. Neste caso, observamos que Hermes é o único que está posicionado de uma maneira diferente das outras personagens presentes no vaso. Nesse sentido, entende-se, de acordo com o arcabouço metodológico proposto por Claude Calame, que Hermes se encontra em posição frontal, que significa que o personagem convida o receptor a participar da ação representada no vaso. Adiante, na imagem, notamos a presença de Demeter aguardando Hermes conduzir sua filha Perséfone do mundo de Hades ao mundo dos vivos.

De acordo com Maria Regina Candido (2015, p. 70) a imagem do vaso nos remete para o culto dos *Mistérios de Elêusis*, no qual o solicitante do vaso pertence ao *genos* dos *Kerikes*, que se consideravam descendente de Hermes. Além disso, a partir da cena do vaso acima, podemos analisar o uso da *mantiké*, tal como os procedimentos ritualísticos e mágicos atribuídos a Hécate, uma vez que, através da atuação de Hermes, consegue conduzir Perséfone de volta ao mundo

dos vivos. Dessa forma, retomamos a hipótese que a figura feminina representada por Hécate detém os conhecimentos acerca do *saber-fazer* os rituais mágicos para trazer Perséfone ao mundo dos vivos. Entretanto, Hermes, enquanto *psychagōgós*¹⁰⁷ que representa a participação masculina no ritual, é quem transita no mundo dos mortos e conduz Perséfone de volta.

Além disso, apresenta-se a ânfora *neck* intitulada "Retorno de Perséfone de Hades" do Museu Britânico (Inv. nº. B 261), atribuída ao Grupo de Leagros, datada entre 510 a 500 a.C., na *figura 2*, que detém informações imagéticas onde Hermes atua como *psychagōgós*, no mundo dos mortos, ao resgatar Perséfone:



Figura 2: Ânfora *neck* intitulada "Retorno de Perséfone de Hades" atribuída ao Grupo de Leagros, datada entre 510 a 500 a.C.

Fonte: https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/.

Acesso em 26 de abril de 2021.

Observa-se na cena central do vaso, a pintura de Perséfone, olhando para trás, com longas madeixas, usando filete, *chiton* e *himation* longos, ambos bordados, na mão esquerda carrega três espigas de

¹⁰⁷ Em grego apresenta-se como *ψυχαγωγόν*, que significa ritual de evocação dos mortos, realizado por homens.

milho. Em aspectos semióticos, é importante observar que Perséfone está destacada através da *técnica six*, que destaca detalhes incisos para que a cor negra do verniz seja ressaltada. A seguir, à direita, a localização da cena descrita no vaso é indicada por Sísifos, apresentado como um homem barbudo com *petasos* e *clâmide* por cima do ombro esquerdo; ele rola a pedra para subir uma ladeira íngreme, segurando-a com as duas mãos e erguendo o joelho esquerdo para ajudar no seu progresso.¹⁰⁸

Por fim, à esquerda, encontra-se Hades, sentado, parcialmente careca, com barba branca e mechas compridas, usa *filete*, *chiton* e *himation* bordados e compridos, na mão esquerda porta seu cetro. Além dele, encontra-se Hermes (como *psychagogoí*) que está ao lado de Perséfone, olhando para Hades; ele é barbudo, com cabelos enrolados sob um *filete*, *chiton* curto e *clâmide*, ambos bordados, *petasos* e *endrometos*, apresentado com a mão esquerda apontando para cima, indicando o mundo dos vivos.

A cena ritualística descrita nos vasos analisados, nos conduz a supor que há fronteiras de gênero, no qual determinadas práticas mágicas poderiam ser executadas apenas por homens, representados pelo deus Hermes ao transitar entre o mundo dos mortos, embora a deusa Hécate tenha o domínio dos conhecimentos mágicos necessários para o resgate de Perséfone. Nesse sentido, nos apoiamos na hipótese de Maria Regina Candido (2006, p. 194) que destaca que há ausência feminina nos rituais de contato com os mortos como a prática de *psychagōgós* e *katábasis*.

¹⁰⁸ De acordo com Pierre Grimal (2005, p. 422-423), Sísifo é o mais astuto dos mortais e também o menos escrupuloso. Era filho de Éolo e pertence à raça de Deucalião. Fundador de Corinto, que então se chamava Éfira, é por vezes considerado também como sucessor de Corinto nessa cidade e seu vingador, ou ainda como sucessor de Medeia de quem recebeu o poder quando ela teve de abandonar precipitadamente a cidade. O mito de Sísifo abrange vários episódios, cada um dos quais é a história de uma astúcia. O castigo de Sísifo é referido na obra *Odisseia* de Homero.

Ademais, pretende-se discutir sobre as mulheres estrangeiras que viviam na sociedade ateniense do período clássico e as suas relações com o conhecimento de ervas, venenos e rituais mágicos de contato com o mundo sobrenatural.

2- Mulheres estrangeiras e as práticas mágicas na Atenas clássica

O tema sobre os rituais de evocação dos mortos entre os atenienses está relacionado às práticas da magia que envolve, *epodai*, *goetes*, *magus*, *pharmakas*, *mantis*, *katadeo*¹⁰⁹ e se define como a evocação dos mortos visando obter alguns resultados práticos, como obter informações sobre o futuro ou prejudicar um inimigo fatalmente.

Entre as variações de termos mágicos, observamos na historiografia que os rituais de *psychagōgós* se confundem com os rituais de *necromancia*, pelo fato de ambos realizarem a evocação da alma dos mortos. Entretanto, analisamos anteriormente que o ritual realizado pelos *psychagōgoi* era de domínio masculino, visto que, as documentações escritas e arqueológicas apresentam apenas a presença da figura masculina transitando no mundo dos mortos.¹¹⁰

Apesar de poucos registros sobre o tema, a documentação literária nos leva a supor que o conhecimento acerca dos rituais de *necromancia* era de domínio feminino, especificamente relacionado às divindades

¹⁰⁹ *Epodai*: prática que faz uso das palavras mágicas para encantamentos através de procedimentos mágicos; *goetes*: prática do engodo, ilusão; *magus*: especialista em rituais de magia relacionados as cerimônias fúnebres; *pharmakas*: domínio do uso de ervas e raízes para o preparo de poções mágicas; *mantis*: prática adivinhação e interpretação de sinais; *katadeo*: ato de fixar o nome do inimigo junto aos mortos (CANDIDO, 2006, p. 191).

¹¹⁰ Essa hipótese é analisada e defendida em nossa dissertação intitulada "O ritual de *psychagōgós* (ψυχαγωγός) na Grécia Antiga: exercício de experimentação comparada com documentações textuais e vasos cerâmicos entre os séculos VIII e IV a.C." no Programa de Pós-Graduação em História Comparada – PPGHC da Universidade Federal do Rio de Janeiro, defendida e aprovada em 16 de março de 2020.

estrangeiras, como nos aponta os casos das *pharmakides* Circe, Medeia e Samanta. Essa relação nos traz à memória, os processos de crimes de impiedade contra as três mulheres estrangeiras Theoris de Lemnos, Nino e Frinéia de Téspis, condenadas pela prática de rituais condenados pela sociedade ateniense entre os séculos IV e V a.C..

O caso de Theoris de Lemnos está presente no discurso “*Contra Aristócrates*” do orador Demóstenes, ao qual revela que ela foi condenada à morte por praticar magia, ao elaborar feitiços e encantamentos, ao qual os jurados julgaram que a *hetaira* detinha conhecimentos ocultos e poderes sobrenaturais; a seguir, a *pharmakides* Nino, presente no discurso “*De Falsa Legatione*” Demóstenes, que informa a condenação da *hetaira* por fazer poções de amor/*philtokatadesmoi* para jovens do sexo masculino e, por fim, o caso de Frinéia de Téspis que encontra-se na obra “*Discurso*” do orador Hipérides, a única entre as três mulheres estrangeiras que foi absolvida, julgada após a acusação de seu amante Euthias, que interpretou que Frinéia praticava atos de perversões no Cerâmico ao ouvi-la pronunciar termos e cânticos em idioma desconhecido na presença de um homem/sacerdote. A *hetaira* foi defendida por Hipérides, que se viu envolvido no julgamento quando a *hetaira* estava prestes a ser condenada, e a levou para o meio do *areópago* e desnudou seus seios; os juízes, em consideração à sua rara beleza, a absolveram.

A *necromancia* é uma prática mágica que visa conjurar as almas dos mortos com o objetivo de estabelecer uma comunicação com a alma de pessoas que morreram antes do tempo, para obter informações sobre acontecimentos do futuro. Entretanto, a antropóloga Erika Bourguignon (1987, p. 6451) ressalta que a prática também era realizada para outros fins condenados pela *pólis* dos atenienses, como a prática

da magia de *fazer mal ao inimigo*, em razão de ser proibido violar sepulturas e manipular o corpo do morto.

A condenação dessa prática mágica é informada na obra *Rãs* (v.150) por Aristófanes, porque a sepultura era um local sagrado. Além disso, a materialidade do ritual consta nas críticas de Platão na obra *República* (364c-d) às detentoras do conhecimento acerca dos rituais de práticas que visavam *fazer mal ao inimigo*.

Considerações finais:

O tema sobre a morte apresenta a percepção que as práticas mágicas de contato com o mundo subterrâneo expressam ser uma questão de gênero, ao qual há demarcações nas ações ritualísticas realizadas por homens e mulheres e divindades míticas masculinas e femininas. Ao observar as ações masculinas, é possível afirmar que os homens, após as purificações necessárias, detinham a capacidade de transitar entre as potências sobrenaturais, onde há ausência feminina, de acordo com as documentações escritas e arqueológicas.

Por outro lado, defendemos que haviam rituais executados eminentemente por mulheres, como demonstrado nas acusações nos tribunais atenienses contra as *hetairas* Theoris de Lemnos, Nino e Frinéia de Téspis, reforçando a tradição grega que relacionava as mulheres ao domínio de *philtokatadesmoi*, drogas e venenos usados em práticas mágicas condenadas pela sociedade ateniense, além de deter o conhecimento acerca do *saber-fazer* os rituais *necromânticos* – que necessitavam de contato direto com o corpo do morto, ao qual observamos nas *práticas funerárias* que tratava-se de uma função feminina – com o uso das *defixiones* utilizadas nos rituais de *katádesmoi*, que visavam prejudicar fatalmente o inimigo do solicitante.

Referências Bibliográficas:

A) Documentação iconográfica:

PERSEPHONE RETURN. Vaso Retorno de Perséfone. Disponível em: <<http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/28.57.23>>. Acesso em: 26 de abril de 2021.

RETURN OF PERSEPHONE FROM HADE. Vaso ático estilo anfora neck intitulado "Pérsefone deixando o mundo inferior". Fonte: The British Museum. https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/. Acesso em 26 de abril de 2021.

B) Documentação escrita:

ARISTÓFANES. Rãs. Trad. Maria de Fatima Silva. São Paulo; Coimbra: Annablume, 2014.

DEMOSTHENES. Orations. Volume III: Orations 21-26: Against Meidias. Against Androtion. Against Aristocrates. Against Timocrates. Against Aristogeiton 1 and 2. Translated by J. H. Vince. Loeb Classical Library 299. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

DEMOSTHENES. Orations. Volume II: Orations 18-19: De Corona, De Falsa Legatione. Translated by C. A. Vince, J. H. Vince. Loeb Classical Library 155. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

DIODORUS. Diodorus of Sicily. Massachusetts: Harvard University Press, 1955.

HOMERO. *Ilíada*. Trajano Vieira (org.) e Haroldo de Campos (trad.). Vol. II. São Paulo: Editora Arx, 2002.

HYPERIDES. Discours. Texto ed. por Gaston Colin. Paris, Les Belles Lettres, 1968.

PLATÃO. Leis e República. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1993.

C) Bibliografia geral:

ABRÃO, Bernadette Siqueira; COSCODAI, Mirtes Ugeda. Dicionário de Mitologia. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

BANDEIRA, Lennyse Teixeira. *O ritual de psychagōgós (ψυχαγωγός) na Grécia Antiga: exercício de experimentação comparada com as documentações textuais e vasos cerâmicos entre os séculos VIII e IV a.C..* Rio de Janeiro, 2020. Dissertação (Mestrado em História Comparada) –

Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

BLUNDELL, Sue; WILLIAMSON, Margareth. *The sacred and the feminine in Ancient Greece*. London: Routledge, 1998. p. 1-9.

BOURGUIGNON, E. Necromancy. In: *Encyclopedia of Religion*, vol. 10. Ed. M. Eliade. New York, 1987.

CALAME, Claude. *Récit em Grèce Ancienne: Enonciation et Representations des Poetes*. Paris: Maridiens Klicksieck, 1986.

CANDIDO, M. R. . O saber mágico-filosófico de Empedocles de Agracas na Atenas Clássica. *Revista Phoinix*. UFRJ, 2006.

CANDIDO, M. R.. Iniciação da mulher grega como sacerdotisa de Hecate a partir da imagem do vaso intitulado Retorno de Perséfone. In: Victor hugo Mendez Aguirre; Martha Patricia Irigoyen Troconis. (Org.). *Mujeres en Grecia y Roma y su Trascendencia:diosas, heroínas y esposas*. 1ed.Mexico: Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 2015, v. 1, p. 57-74.

FRANCISCO, G. da S.. Panateneias fora de Atenas. In: MOARES, C.; BRANDÃO, J. L.; CARVALHO, P. C.. (Org.). *História Antiga: relações interdisciplinares: fontes, artes, filosofia, política, religião e recepção*. Coimbra: [s.n.]. 1ed.Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 299-312.

GRIMAL, Pierre. (1966). *Dicionário de mitologia grega e romana*. Tradução de Victor Jabouille. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

JOLY, M. *Introdução à análise da imagem*. Lisboa: Editora 70, 2007.

PARKE, Herbert William; WORMELL, Donald Ernest Wilson. *The Delphic Oracle*, volume I. Oxford: Blackwell, 1956.

SANTOS, S. F.. Ritos Funerários na Grécia Antiga: Um Espaço Feminino. In: I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo, 2010, Rio de Janeiro. *Fórum de Debates em História Antiga*. RJ: UERJ, 2010.

SCHMITT PANTEL, Pauline. Imagens e história grega. In: LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira (org.) *História e imagem: múltiplas leituras*, Niterói: Editora da UFF, 2013, 9-28.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2013.

REFLEXÕES ACERCA DO CORPO NA IDADE MÉDIA CASTELHANA: UMA BREVE ANÁLISE DO POEMA DE MIO CID REFLECTIONS ABOUT THE BODY IN THE MIDDLE AGE OF CASTILLA: A BRIEF ANALYSIS OF THE POEM OF MIO CID

Lívia Maria Albuquerque
Couto¹¹¹

Artigo recebido em 29 de abril de 2021
Artigo aceito em 06 de setembro de 2021

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar o corpo no período do medievo. Dessa forma, como as representações da Igreja Cristã afetou a visão social de homens e mulheres. Com o intuito de exemplificar nossa breve análise, utilizaremos a situação de alguns personagens no *Poema de Mio Cid*, para observar a situação de homens e mulheres no medievo castelhano.

Palavras-Chave: Idade Média, Estudos de Gênero, Poema de Mio Cid.

Abstract: This article aims to analyze the body in the medieval period. In this way, how the Christian Church's representations affected the social vision of men and women. In order to exemplify our brief analysis, we will use the situation of some characters in the Poem by Mio Cid, to observe the situation of men and women in the medieval Castilian..

Keywords: Middle Ages, Gender Studies, Poem by Mio Cid.

1- Introdução

Podemos considerar que a figura da mulher abordada sob o olhar dos medievalistas Georges Duby e Jacques Le Goff, são semelhantes, pois, ambos defendem que a Idade Média se tratou de um período

¹¹¹ Mestra em História (PROHIS/UFS). Integrante do Grupo de Pesquisa *Dominium*: estudos sobre sociedades senhoriais (CNPq/UFS). E-mail: couto.livia@gmail.com. ORCID: 0000-0003-4175-1532.

absolutamente masculino. E afirmam que o pecado original, “fonte da desgraça humana”, transformado posteriormente em pecado sexual, marcou a vida das mulheres no medievo. Para estes dois autores, a sociedade medieval estava inserida em diversos conflitos: Deus e o homem, a mulher e o homem, a cidade e o campo, a riqueza e a pobreza, fé e razão, violência e paz, e uma das principais tensões estaria, segundo Le Goff¹¹², entre o corpo e a alma, especialmente tensões sobre o próprio corpo.

Além de utilizar como referencial teórico os estudos de Duby e Le Goff, nos valeremos do conceito de gênero da historiadora Joan Scott, para fazer uma breve reflexão acerca das mulheres e homens na sociedade medieval castelhana. Através deste conceito, percebemos a importância de considerar aspectos masculinos e femininos sob o mesmo olhar, para que não haja favorecimento de apenas um lado. Segundo a historiadora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, é necessário fazer ponderações sobre o conceito dos discursos de gênero para apontar um caminho na análise histórica. Para ela, “a constituição dos discursos, é inseparável do social” (FRAZÃO DA SILVA, 2002. p. 194-223). Dessa forma, consideramos as relações de gênero tanto como categoria analítica, quanto processo social, constituídos por e através de partes inter-relacionadas, isto é, cada parte não tem significado ou existência sem a outra, são inter-dependentes.

Com relação a metodologia de comparação histórica feita em nossas reflexões, utilizaremos o artigo, *Comparison and Beyond*¹¹³, do historiador alemão Jürgen Kocka como base. Segundo este autor, empregar o método comparativo em História, “significa discutir dois ou

¹¹² LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. 3ª edição. p. 25.

¹¹³ KOCKA, Jürgen. *Comparison and Beyond*. **History and Theory**, n. 42, p. 39-44, fev. 2003. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3590801?seq=1>. Último Acesso: 25/04/2021.

mais fenômenos históricos sistematicamente a respeito de suas singularidades e diferenças de modo a se alcançar determinados objetos intelectuais" (KOCKA, 2003, p. 39). E através desta comparação podemos observar diferenças e/ou similitudes em situações específicas da sociedade medieval castelhana.

2- Idade Média: idade dos homens

Através dos estudos de Jacques Le Goff, percebemos que através da reforma gregoriana e do Concílio de Latrão a Igreja Cristã Medieval, passou a seguir um novo modelo, o monaquismo, isto afetou o comportamento de clérigos e laicos, os primeiros deveriam "abster-se de verter o que provoca a corrupção da alma e que impede o espírito de descer: o esperma e o sangue. Instala-se dessa forma uma nova ordem, um mundo de celibatários" (LE GOFF, 2011. p. 42). Já os laicos, "deverão se servir de seus corpos de maneira salutar e salvadora no interior de uma sociedade aprisionada no casamento e no modelo patrimonial, monogâmico e indissolúvel." (LE GOFF, 2011. p. 42).

Nesse contexto, Georges Duby afirmou que a Igreja Cristã Medieval se esforçou, dentro da instituição do casamento, para corrigir diversos costumes laicos, o principal seria o "uso imoderado dos órgãos sexuais", tolerando apenas a "cópula justa". Dessa forma o casamento era considerado um mal menor (DUBY, 2011. p. 35).

A transformação do pecado original em pecado sexual foi possível graças ao pensamento simbólico que dominava a sociedade medieval. Através da análise de Le Goff, em seu livro *O Imaginário Medieval*¹¹⁴, percebemos os "modelos" de Maria e Cristo a serem seguidos. A primeira, manteve-se virgem no casamento; e o segundo, permaneceu solteiro.

¹¹⁴ Modelo de religiosidade e de organização da vida comunitária que serviu de orientação para os ideais religiosos da Igreja Católica.

Somados a esses modelos sociais, citamos também os textos paulinos, que serviram de base para o antimatrimonialismo no período medieval¹¹⁵.

Dessas consequências corporais acerca do pecado original, os representantes da Igreja Cristã Medieval tiraram conclusões extremas:

na Gênese, o pecado original é um pecado do espírito que consiste em conceder o apetite de saber e de desobedecer a Deus. Não há nos Evangelhos nenhuma declaração do Cristo acerca do pecado original. Clemente de Alexandria (v. 150-215) foi o primeiro a relacionar o pecado original com o acto sexual. É certo que, segundo a Gênese, as principais consequências do pecado original eram a perda da familiaridade divina, a concupiscência, o sofrimento (no trabalho para o homem e no parto para a mulher) e a morte. Mas foi Agostinho que, por intermédio da concupiscência ligou definitivamente o pecado original à sexualidade (LE GOFF, 1994. p. 161).

Nesse sentido, podemos perceber que o sexo feminino possuía além de uma insubordinação corporal, uma também espiritual, pois, as mulheres passaram a ser consideradas fracas e dependentes dos homens. Elas assumiriam um papel secundário, já que não eram consideradas nem o equilíbrio nem a completude dos homens. Adquirindo nessa interpretação, o papel de seres incompletos que necessitavam de proteção. Por este motivo, quando não se casavam eram levadas a monastérios para ficarem sob os cuidados da Igreja. Le Goff (2011), observou que essa interpretação da Bíblia foi totalmente desfavorável ao feminino. Começando por sua criação “retirada da costela”, entende-se que a mulher seria um ser inferior que devia submissão aos homens, considerada por muitos como, por exemplo, Aristóteles, um “macho defeituoso”. Duby (2011), ao analisar esse período

¹¹⁵ Os escritos de Paulo insistiam na oposição da carne ao espírito, via na carne a principal origem do pecado e, embora aceite o casamento, entende-o como a pior solução, aquela que seria melhor evitar. Le Goff acredita que o Eclesiástico é bastante antifeminista, já que a Igreja classifica o valor e a fecundidade dos homens e das mulheres conforme suas virgindades (LE GOFF, 1994).

considerou a Idade Média decididamente masculina, sendo que às mulheres estavam reservados locais secundários e submissos.

3- Entre práticas e representações: o valor dos corpos de homens e mulheres na Idade Média

Através de uma análise social no medievo é possível determinar práticas corporais e conseqüentemente, a seqüência de proibições dessas. Le Goff (2011), apontou que do lado dos ricos a poligamia era praticada, inclusive, sendo admitida, já do lado dos pobres a monogamia, instituída pela Igreja era mais respeitada. Porém, Filipe Augusto, rei da França (1180-1223), foi o último a praticar poligamia, já que acabou excomungado. Percebemos que a partir do século XII o sistema de controle corporal e sexual sofreu uma “evolução”. Então, podemos afirmar que a Idade Média oscilou entre a liberdade sexual e sua repressão. Nesse sentido, Duby (2011), afirmava que a “guerra não é mais entre o carnal e o espiritual, mas sim entre o natural e aquilo que o contraria” (DUBY, 2011. p. 17).

Com a ascensão do chamado “amor cortês”, a figura feminina atingiu uma fase romântica, que, segundo Georges Duby:

houve de fato, promoção da condição feminina mas, ao mesmo tempo, igualmente viva, uma promoção da condição masculina, de maneira que a distância permaneceu a mesma, e as mulheres continuaram sendo ao mesmo tempo temidas, desprezadas e estritamente submissas, do que aliás a literatura de cortesia dá testemunho em alto grau (DUBY, 2011. p. 71).

É interessante destacar que tanto Georges Duby, quanto Jacques Le Goff consideravam o fato de que os homens da Idade Média possuíam um misto de medo e admiração para com as mulheres. Mas o medo que, principalmente, as instituições eclesásticas disseminavam, invadiam o imaginário e como conseqüência disso, acabavam por desprezá-las.

A figura feminina passou a ter “valor” se considerada sua virgindade, e em se tratando do casamento, por sua fidelidade. Desse modo, não só as mulheres, mas como também os monges passam a ser valorizados, nesse aspecto. Segundo Le Goff (2011), “abstinência e continência estão entre as virtudes mais fortes” (LE GOFF, 2011. p. 11). Conforme Frazão da Silva, a Igreja buscou implantar um modelo de sociedade, na qual todos os seus membros deveriam ter espaços e funções definidos e utilizavam textos hagiográficos como estratégia de propagar este ideal de sociedade (FRAZÃO DA SILVA, 2002. p. 194-223).

4- Feminilidade e Masculinidade no Poema de Mio Cid

Nesse contexto, com o intuito de demonstrar esse quadro que estamos analisando, vamos abordar a presença de três personagens específicas no *Poema de El Cid*: são estas, *Doña Jimena*, *Doña Sol* e *Doña Elvira* (mulher e filhas de *El Cid*, respectivamente). O Poema foi escrito em 1207, apesar de assinado como anônimo, defendemos a tese de ter sido escrito pelo clérigo-poeta Per Abbat¹¹⁶. O documento foi composto a partir de fatos históricos sobre a vida de Rodrigo Díaz de Vivar, o *El Cid*, cavaleiro que viveu no século XI na região de Castela. Levaremos em consideração na obra o seu momento de produção e o contexto social no qual o autor estava inserido, além do seu posicionamento dado às mulheres presentes no Poema.

Para fins de estudo, o Poema encontra-se dividido em três partes: *Desterro do Cid* (Cantar I), *Bodas das Filhas do Cid* (Cantar II) e *A Afronta de Corpes* (Cantar III). Sendo exilado por *Alfonso VI* no primeiro cantar, *El Cid* deixa *Doña Jimena* e suas filhas, no monastério de São Pedro de Cardeña, sob os cuidados do *Bispo Don Sancho*, ficando o *Cid*

¹¹⁶ Em sua dissertação, Alvaro (2008) faz uma análise sobre essa questão de autoria, e nos baseamos nesta para afirmar que o Poema foi escrito por Per Abbat.

encarregado de enviar uma quantia financeira para que este cuidasse de sua mulher e filhas. Dessa forma, percebemos a importância dos mosteiros na sociedade medieval, neste caso, castelhana, já que além de servirem como lugar de repouso, prestariam um serviço de utilidade pública. Por conseguinte, recebiam um fluxo de doações constantes.

O segundo Cantar (*Bodas das Filhas do Cid*), retrata as campanhas do Cid na região do Levante e a conquista de Valência. No final dessa parte do Poema, ocorre um evento essencial para nossa análise: os eventos que levam Rodrigo Díaz a dar a mão de suas filhas aos *Infantes de Cárion*. Contudo, como ele ainda estava exilado e suas filhas se encontravam em Castela, o responsável por entregar *Doña Elvira* e *Doña Sol* aos Infantes, foi o rei Afonso VI.

O terceiro Cantar (*A Afronta de Corpes*), trata da restituição moral e financeira do Cid, já que, por motivo de vingança, suas filhas foram afrontadas¹¹⁷ pelos Infantes. Rodrigo Díaz, ao saber do acontecido vai cobrar uma resposta de Afonso VI, visto que, ainda se considerava vassalo do monarca. Assim, o rei tinha por obrigação resolver esta situação em que El Cid foi desrespeitado. Importante destacar que em nenhum momento o Poema trata o acontecido do ponto de vista de *Doña Sol* e *Doña Elvira*, elas são retratadas como meros “feudos”, nessa relação. No final deste Cantar, Per Abbat nos informa como as filhas do Cid conseguiram novas bodas com homens oriundos de uma família dinástica mais poderosa. Os motivos desta consideração por parte do clérigo-poeta, também é um fator a ser destacado, já que ele afirma

¹¹⁷ Após o casamento com os Infantes de Cárion, *Doña Elvira* e *Doña Sol*, sofreram agressão física e sexual dos seus maridos e foram abandonadas na estrada. Eles queriam se vingar de Rodrigo Díaz, mas como não podiam, resolveram descontar em suas filhas, sabendo que de alguma forma essa afronta o atingiria.

como o *Cid* conseguiu reparação ao casá-las com os *Infantes de Navarra*, que trouxe alianças políticas importantes para Rodrigo Díaz.

É interessante destacar que no Poema percebemos uma relação assexuada entre *El Cid* e sua esposa, *Doña Jimena*, não sendo possível enxergar demonstrações de afeto carnal envolvendo o casal. Apesar de se preocuparem um com o outro, a relação descrita entre o *Cid* e sua esposa é sempre feita de cima para baixo, quase como uma relação de vassalagem envolvendo os dois. Alvaro (2008), utiliza essa situação para argumentar que um clérigo teria escrito o Poema, pois, seria um elemento utilizado por ele para destacar a importância da chamada “cópula justa”, defendida pela Igreja. Dessa forma, utilizaria essa relação para exemplificar para a sociedade castelhana um ideal de matrimônio.

Dona Jimena trata o *Cid* da mesma maneira como as pessoas que o admiravam e “idolatravam”. Nesse sentido, percebemos que:

lo que más pone de manifiesto las cualidades morales del Cid en el poema es, quizá, la frecuente presencia de los personajes femeninos. Éstos no toman inciativas y rara vez tienen voluntad propia, pero dicen mucho y reaccionan con frecuencia; a veces, incluso vemos al Cid a través de sus ojos (SMITH, 2001. p. 85-86).

Outra situação que merece destaque, ocorre no segundo Cantar, quando as mãos das filhas do *Cid* são entregues ao matrimônio, graças à mediação feita por *Alfonso VI*. Elas não foram consultadas se queriam, ou não, se casar com os *Infantes de Cárrion*, apenas acatam a decisão de seu pai. E quando *Doña Sol* e *Doña Elvira* são ultrajadas pelos *Infantes* a honra de seu pai é que foi “manchada” (ALVARO, 2008. p. 56).

Com base nessas análises, percebemos como as relações sociais ocorriam. Segundo Duby:

assim se reforça ainda mais essa estrutura das sociedades nobres, na qual em geral a esposa sai de uma parentela mais

rica e mais gloriosa do que a do seu marido – o que não deixa de repercutir nos comportamentos e nas mentalidades e de reforçar por exemplo esse orgulho testemunhado pelos escritos genealógicos, em relação à particular “nobreza” da ascendência materna. Por fim, essas circunstâncias explicam o fato de, nas negociações matrimônios durante o século XII, o senhor intervir com frequência cada vez maior junto aos pais e, por vezes, sua decisão suplantar a deles – seja porque ele sente o dever de encontrar esposas para os cavaleiros, os filhos de seus “amigos” (...) (DUBY, 2011. p. 25).

Através dessa citação, conseguimos visualizar a situação de *Doña Elvira* e *Doña Sol*, como meros instrumentos de feudalidade porque o casamento foi realizado ainda que a despeito das desconfianças nutridas pelo *Cid* em relação àqueles jovens *Infantes*. Uma vez que *Alfonso VI*, se interpõem como verdadeiro responsável por aquela união. Mas, é graças a relação de vassalagem e suserania entre *El Cid* e o soberano, que atribui à *Alfonso VI* a obrigação de reparar um erro que, em última instância, indiretamente, pode ser atribuído ao mesmo. E como desfecho dessa história, as filhas do *Cid* são desposadas pelos *Infantes de Navarra*, ressaltando o destaque do autor do Poema, ao enaltecer que estes são oriundos de uma casa dinástica mais poderosa e respeitada que os seus primeiros maridos.

Conclusão

Acreditamos que o Poema está ligado à questão da educação cortês. Dessa forma, “modelos” foram apresentados: *El Cid*, o cavaleiro de índole inquestionável, que mesmo sendo exilado continuou a cumprir as ordens e zelar pelo reinado do seu rei e senhor; *Doña Jimena*, a companheira fiel e submissa, e *Doña Sol* e *Doña Elvira*, filhas obedientes e seguidoras das ordens de seu pai. A única coisa que seria atípica foi o comportamento de *Jimena*, pois percebemos que há diferença entre o seu tratamento para com o de suas filhas, por exemplo. Segundo Zierer, “as mulheres valorizadas no medievo estão geralmente ligadas a algum homem. São vistas como a filha, irmã ou mulher de alguém importante”

(ZIERER, 2003). Então, pelo fato desta estar mais próxima ao *Cid* do que suas filhas, suas atitudes são, de certa forma, mais exaltadas do que estas últimas, como se fosse uma representante direta das vontades dele.

Percebemos que a visão dualística da mulher, ora semelhante à virgem Maria, ora semelhante à pecadora Eva, está também presente nas sociedades do século XI e XIII na região de Castela. O *Poema de Mio Cid*, procurou demonstrar qual seria o ideal tanto para as mulheres, quanto para os homens, e como deveriam se comportar a luz do pensamento clerical, pois diante de Eva, Maria aparece como uma redentora. É a beleza sagrada diante da beleza profana. Dessa forma, Eva e Maria constituíram os dois polos da beleza feminina na Idade Média.

Uma das alternativas para que Georges Duby e Jacques Le Goff consideraram a sociedade medieval tipicamente masculina, estaria em torno da problemática de que a maior parte da documentação, por eles estudada, fora escrita sob o olhar masculino e clerical. Dessa forma, quase não há situações em que a figura feminina é exaltada. Porém, isso não quer dizer que durante a Idade Média não existiram história das mulheres ou que a vida dos homens possa ser mais importante que a do sexo feminino.

A interpretação exaltada da Bíblia, transformando o “pecado original”, em um pecado sexual “já que era mais fácil convencer o bom povo de que a ingestão da maçã decorria da copulação mais do que do conhecimento, a oscilação ideológica e interpretativa instalou-se sem grandes dificuldades” (LE GOFF, 2011. p. 51) trouxe grandes transformações para a sociedade.

A Igreja difundia funções específicas para homens e mulheres utilizando como justificativa a sua criação. Nesse sentido, as mulheres

seriam inferiores, pois saíram da costela do homem.

Contrapondo esta visão Tomás de Aquino afirmou:

mantém uma igualdade teórica entre o homem e a mulher, observando que, se Deus quisesse fazer da mulher um ser superior ao homem, ele a teria criado de sua cabeça e, se decidisse fazer dela um ser inferior, ele a teria criado de seus pés. Ora, ele a criou do meio de seu corpo para ressaltar sua igualdade (LE GOFF, 2011. p. 55).

Para os homens, a Igreja fez uma regulamentação sem precedentes da guerra, eles tinham que evitar o derramamento de sangue de maneira pecaminosa. Essa ideia só foi deixada de lado quando o cristianismo, tornado religião de Estado, se vê diante das ameaças "bárbaras" ou "heréticas" e, conforme Santo Agostinho, havia a necessidade de uma "guerra justa" (*bellum justum*¹¹⁸). É importante destacar, que na Idade Média o sangue foi instrumento das relações entre as duas ordens superiores desta sociedade: a dos *oratores* e *bellatores*. Assim, o sangue se tornou o pilar da hierarquia social entre clérigos e leigos, porque a nobreza gradualmente se converteu a essa concepção. Esse era um dos assuntos, segundo Le Goff (2011), em que mais uma vez as mulheres mostravam sua inferioridade, já que elas menstruavam, e fazer sexo com uma mulher nesse período ocasionaria o nascimento de "crianças defeituosas", com lepra etc.

Aos homens também eram proibidos qualquer tipo de prazer carnal. A dominação ideológica e teórica se manifestou por meio de manuais destinados aos confessores, os penitenciais, em que são repertoriados os pecados da carne, associando-os a castigos e penitências. Como por exemplo, o manual do bispo de Worms, intitulado *Decreto*, e escrito no início do século XI.

¹¹⁸ Guerra santa foi uma guerra causada por diferenças entre as religiões. São Tomás de Aquino desenvolveu estes critérios, e os seus escritos foram usados pela Igreja Católica Romana para regulamentar as ações dos estados europeus. O termo "guerra religiosa" foi usado para descrever os conflitos entre cristãos e mouros.

Esse controle do sexo no matrimônio também foi atribuído à proibição do ato durante certos períodos, como as quaresmas normais (Páscoa, Pentecostes, Natal), e em outros períodos de jejum e de continência. Isso vai influenciar tanto as mentalidades medievais, quanto afetar a demografia, pois, restava, em torno de 180 ou 185 dias, que não era de abstinência, isto é, que a liberdade sexual era autorizada, mas ressaltando que esta deveria ser utilizada apenas com finalidade de procriação.

Por fim, percebemos que não é possível considerar que apenas o sexo feminino sofreu com a “ascensão” da Igreja e com a interferência desta na mentalidade da sociedade medieval. Os homens também passaram por diversas mudanças, e foram submetidos a muitas situações de controle. Com a imposição do casamento monogâmico e a regulamentação dos períodos de abstinência sexual, a figura feminina teria por finalidade completar a figura masculina, assim como percebemos no exemplo de *Dona Jimena* com o *El Cid*. Lembrando que o casamento era considerado uma última opção, pois o ideal era a castidade de ambos os sexos. Logo, através de “criação” de modelos sociais, como vistos no *Poema de Mio Cid*, a Igreja Cristã Medieval buscou de diversas formas controlar os corpos de homens e mulheres no medievo.

Referências Bibliográficas:

A) Documentação:

ANÔNIMO. **Poema de Mio Cid**. Edición de Colin Smith. 22 ed. Madrid: Cátedra, 2001.

FLETCHER, Richard. **Em Busca de El Cid**. São Paulo: Unesp, 2002.

SMITH, Colin. Introducción. In: ANÔNIMO. **Poema de Mio Cid**. Edición de Colin Smith. 22 ed. Madrid: Catedra, 2001. p. 17-123.

B) Bibliografia Geral:

ALVARO, Bruno Gonçalves. **A Construção das Masculinidades em Castela no Século XIII: Um Estudo Comparativo do Poema de Mio Cid e da Vida de Santo Domingo de Silos**. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

DUBY, Georges. **Idade Média. Idade dos homens**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

_____. **Eva e os Padres: Damas do Século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Guilherme Marechal ou O Melhor Cavaleiro do Mundo**. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. 3ª edição. Trad. Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário Medieval**. Trad. Manuel Ruas. Editorial Estampa: 1994.

FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. In: **Cronos: Revista de História**, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

FLORI, Jean. **A Cavalaria: A Origem dos Nobres Guerreiros da Idade Média**. São Paulo: Madras, 2005.

KOCKA, Jürgen. Comparison and Beyond. **History and Theory**, n. 42, p. 39-44, fev. 2003. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3590801?seq=1>. Último Acesso: 25 de abril de 2021.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

VEYNE, Paul (orgs.). **Historia da Vida Privada I: do império romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

TERESA LEÓN, María. **Doña Jimena Díaz de Vivar: Gran Señora de Todos los Deberes**. Madrid: Editorial Castalia, 2004.

ZIERER, Adriana. Mécia, Matilde e Beatriz: Imagens Femininas Refletidas nas Rainhas de Portugal do Século XIII. **Mirabilia: Revista Eletrônica da Antiquidade e Idade Média**, n. 3, Dez. 2003. Disponível em <<http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num3/artigos/art8.htm>>. Último Acesso 29 de abril de 2021.

A PAIXÃO DE PERPÉTUA E FELICIDADE: CORPO, GÊNERO E A ESCRITA DE UMA MULHER CRISTÃ DO SÉCULO III EC

THE PASSION OF PERPETUA AND FELICITY: BODY, GENDER AND WRITING OF A THIRD-CENTURY CE CHRISTIAN WOMAN

Luiza Batú Rubin¹¹⁹
Semíramis Corsi Silva¹²⁰

Artigo recebido em 21 de abril de 2021
Artigo aceito em 23 de junho de 2021

Resumo: A Paixão de Perpétua e Felicidade é uma narrativa de martírio do início do século III EC. Tal narrativa é especialmente interessante por trazer a escrita feminina em uma de suas partes. A partir disso, este artigo visa analisar elementos sobre corpo e gênero no texto, refletindo sobre papéis de gênero atribuídos às matronas romanas e às mulheres cristãs no contexto de produção do documento.

Palavra-chave: Corpo. Gênero. Martírio cristão. Paixão de Perpétua e Felicidade.

Abstract: The Passion of Perpetua and Felicity is a narrative of martyrdom from the early third-century. It is especially interesting for bringing female writing in one of its parts. From this, this article aims to analyze elements about body and gender in the text, reflecting on the gender roles assigned to Roman matrons and Christian woman in the context of document production.

Keyword: Body. Gender. Christian Martyrdom. Passion of Perpetua and Felicity.

1- Introdução

¹¹⁹ Mestranda do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. E-mail: luizarubin1711@hotmail.com. Identificador ORCID: 0000-0001-6080-6872

¹²⁰ Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista – UNESP/Franca. Professora do Departamento e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. E-mail: semiramiscorsi@gmail.com. Identificador ORCID: 0000-0003-4283-2377.

Este artigo visa analisar elementos sobre corpo e gênero no texto *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Paixão de Perpétua e Felicidade, narrativa de martírio dos, inicialmente, catecúmenos¹²¹ e, posteriormente, cristãos convertidos, Víbia Perpétua, Felicidade, Revocato, Saturnino e Secúndulo, escrita por três diferentes autores: um editor anônimo, Perpétua e Saturo.¹²²

No ano de 203 EC, este grupo foi condenado à morte pela persistência em se autoafirmar como cristão e pela negação em prestar honras ao imperador romano, na época Septímio Severo (193-211). No ano de 202, havia sido iniciada, por esse imperador, uma perseguição aos cristãos, que tinham aumentado em número nas grandes cidades do Império, em especial em Alexandria e Cartago (OTERO, 2003, p. 36), sendo a última o cenário da Paixão de Perpétua e Felicidade.

O texto da Paixão abrange uma série de temáticas como, por exemplo, a religião cristã em seus primórdios, as relações familiares, o martírio e as mortes de criminosos nas arenas do Império Romano, etc. Ademais, um elemento em especial chamou nossa atenção ao estudar essa fonte: a possibilidade em trabalharmos com a historicidade do corpo e das questões de gênero, principalmente das mulheres presentes na narrativa, Víbia Perpétua e a escravizada Felicidade.

Utilizaremos a perspectiva de Joan Scott (1990) que define gênero como uma categoria de análise histórica e uma “forma primária de dar

¹²¹ Segundo Thomas Heffernan (2012), catecúmenos eram aqueles que ainda estavam sendo iniciados no cristianismo, para depois ser batizados (HEFFERNAN, 2012, p. 149). O batismo concretizava a conversão ao cristianismo e ocorreu para cada um dos catecúmenos que estiveram com Perpétua durante o período em que estavam presos.

¹²² Para uma melhor organização da análise, optamos por interpretar a fonte seguindo a maioria dos pesquisadores, pensando a mesma dividida em três partes: a escrita pelo editor desconhecido que introduz e conclui o texto (1-2), (14-21); a escrita por Perpétua (3-10) e a escrita por Saturo (11-13), um cristão que voluntariamente se entregou após a prisão do grupo.

significado às relações de poder" (SCOTT, 1990, p. 86).

Assim sendo, o gênero pode ser problematizado quando olhamos para as diversas instâncias da vida social e suas manifestações simbólicas, devendo ser uma categoria fundamental de análise. Tal base teórica será importante para a análise das categorizações realizadas tanto por Perpétua quanto pelo editor/introdutor da obra a respeito do que seriam, na época, elementos masculinos ou femininos relacionados ao corpo, bem como sobre relações de poder generificadas na narrativa. Assim, pretendemos buscar por tais elementos na leitura da documentação proposta. Antes disso, cumpre trazer algumas informações da historiografia sobre os ideais de matrona romana e de mulher cristã no período que nos serão úteis.

2- Os ideais de matrona romana e de mulher cristã no Principado Romano

Falar em mulheres romanas ou mulheres cristãs é, inevitavelmente, fazer grandes generalizações. Aqui pretendemos apenas abarcar o que seria um ideal apresentado pelos textos e pensado para as mulheres das elites no início do século III EC, trazendo características gerais do contexto da Paixão de Perpétua e Felicidade, no qual Perpétua pode ser posicionada como uma personagem entre os dois mundos, o romano politeísta e o cristão.

Em sua tese de doutorado, Sílvia Siqueira (2004) apresenta a presença de diferentes mulheres (principalmente cristãs, judias e romanas pagãs¹²³) nas obras de três autores cristãos: Tertuliano, Jerônimo e

¹²³ A autora faz uma problematização sobre o termo "pagão" ou "paganismo", com a qual concordamos, apenas utilizamos aqui para não confundirmos a identidade de romano como se ela excluísse a possibilidade de conversões a outras religiosidades. Segundo Siqueira (2004, p. 15) "A palavra pagão (latim *paganus* = homem da aldeia, de *pagus* = aldeia) passou a ser utilizada a partir do séc. IV por cristãos para designar os não-cristãos, carregado com associações pejorativas, indicando os moradores do campo em oposição aos moradores da cidade [...]. Com o decorrer dos séculos, o vocábulo passou a designar as crenças nos falsos deuses, com seu séquito de ritos, práticas, costumes e usos negativos e condenáveis."

Agostinho. Dos três, nos interessa mais a visão de Tertuliano por ser contemporâneo e conterrâneo de Perpétua.¹²⁴ Ambos escreveram coisas diversas e, por vezes, conflitantes, sobre sua visão de mundo, e estavam interessados em defender suas ideias relacionadas às suas crenças. Dentre essas ideias, Siqueira (2004, p. 16) percebe “a defesa ardorosa de novos modelos comportamentais e a insistência em persuadir em torno de um ideal feminino [...]”. Em nossa fonte, ideais sobre o feminino e sobre o masculino permeiam tanto a escrita masculina – do introdutor e de Saturo – quanto a escrita feminina de Perpétua.

Siqueira (2004, p. 70) descreve algumas características da vida de mulheres romanas, fossem elas de alta ou baixa condição econômica. Fator importante para a nossa análise é destacar tanto a submissão das mulheres primeiramente ao pai e depois ao marido, quanto aos seus direitos e deveres enquanto romanas.

A respeito da educação feminina, Joyce Salisbury (1997, p. 7) afirma que as “famílias romanas valorizavam a educação de suas filhas” de maneira diferente da educação dos filhos homens, de maneira que elas fossem instruídas possibilitando a transmissão dos valores romanos aos seus futuros(as) filhos(as). Uma vez que os homens aprendiam de maneira mais formal matérias como retórica e grego, as mulheres eram instruídas objetivando desenvolver habilidades para o seu papel materno. Como a autora descreve, “mesmo uma educação favorecida das filhas era designada para ajudá-las a cumprir seu papel como uma boa mãe” (SALISBURY, 1997, p. 7). Aline Rousselle (1990, p. 350), ao refletir

¹²⁴ “Tertuliano (160/220 d.C.) nasceu em Cartago, teve formação jurídica e filosófica e foi um hábil retórico. A princípio adepto da religião romana, oriunda de seu mundo social e comum à expressiva maioria da população do império romano daquela época, converteu-se ao cristianismo e escreveu em defesa fervorosa de sua nova fé, obras apologéticas com severas críticas e vitupérios às diversas outras expressões religiosas do mundo romano e a seus defensores, bem como à própria filosofia helênica” (SIQUEIRA, 2004, p. 19).

sobre a influência do mundo social em aspectos da saúde da mulher, que envolvem entre eles a gestação, o parto, o aborto e a contracepção, infere que essas mulheres romanas, “responsáveis, por definição sexual, da reprodução do grupo [...] tinham um destino fixado pela maternidade”.

Sobre o casamento tradicional romano, Salisbury (1997, p. 7) relata que ocorria geralmente com objetivo de “providenciar alianças convenientes entre famílias”. As filhas mulheres – entre os romanos dos grupos das elites – eram casadas entre os onze e dezessete anos e, segundo a autora, existiam as leis de Augusto que penalizavam aquelas que não se casassem até os vinte anos. Salisbury (1997, p. 8) explica que poderiam ocorrer diferentes tipos de alianças nesses casamentos. Segundo a lei romana, existia o modelo de casamento *cum manus*, que consistia na determinação já colocada acima de uma mulher que passava do controle paterno para o controle de seu marido. Apesar disso, existia outra forma de casamento também muito comum em que as “mulheres casadas permaneciam sob o poder de seus pais”, o que acreditamos que pode ter sido o caso de Vibia Perpétua pela presença contínua de seu pai na fonte e pela ausência do marido (somente citado pelo introdutor/editor), fato que faz os historiadores proporem diversas hipóteses até hoje.

Em relação à religiosidade romana, ela atribuía papéis majoritariamente aos homens, ao *paterfamilias*, o chefe da casa. No entanto, a mesma acabava atribuindo também características para a “mulher romana”, que idealmente deveria ser pura, “não adúltera”, “discreta”, “recatada” e “pouco afeita às aparições públicas” (SIQUEIRA, 2004, p. 75).

Sobre as mulheres cristãs, ainda segundo Siqueira (2004, p. 85), foram dois os modelos principais de influência na construção dessa nova

idealização feminina, o primeiro seria representado pelas sacerdotisas da religiosidade romana, das quais era esperado que cumprissem a abstinência sexual, e o segundo seriam as mulheres judias, que atuavam no ambiente privado familiar, mas não podiam desempenhar atividades sacerdotais ligadas às oficialidades religiosas judaicas.

Quando a historiadora acima citada analisa os diferentes discursos dos autores escolhidos para sua pesquisa, ela percebe que eles dão maior atenção para algumas temáticas referentes ao “casamento, a família, a sexualidade e a reprodução” (SIQUEIRA, 2004, p. 86). Em nossa documentação, Perpétua era uma mulher que vinha de uma família que praticava a religiosidade romana politeísta, mas estava sendo iniciada na religião cristã e seria batizada, oficializando sua conversão ao cristianismo enquanto estava presa.

Voltando ao tema da moral e do casamento, para Siqueira (2004, p. 104-105), durante o Império Romano houve uma modificação naquilo que era considerado ideal tanto para mulheres quanto para o casamento entre um homem e uma mulher. Tal mudança foi iniciada com o estoicismo e, posteriormente, com o cristianismo. E, uma transformação do “status” em “virtude”, da “obediência” pelo “amor conjugal” dos “gestos de decência e comportamento adequado” em “pudor”, pode também ser percebida nas obras de Tertuliano sobre as mulheres de Cartago. Assim, Siqueira (2004, p. 104-105) percebe no discurso de Tertuliano influências não só da moral greco-romana, como também do mundo judaico. Ideias como a opção pela virgindade, por exemplo, estão presentes na interpretação de Tertuliano, assim como os ideais cristãos sobre formação da família, moral e usos dos prazeres, que são fortemente caracterizados pela percepção de gênero naquela sociedade.

Em alguns de seus textos, como *O adorno das mulheres* e *O uso do véu pelas virgens*, analisados por Siqueira (2004), Tertuliano escreve diretamente para as mulheres cristãs, descrevendo comportamentos e costumes adequados, como a recusa do “luxo e a vaidade das vestimentas” (SIQUEIRA, 2004, p. 106). Dessa maneira, para Siqueira (2004, p. 112), Tertuliano “defendia que uma mulher honrada e ‘bem nascida’ deveria ser pura e casta”, elementos que vemos presentes na Paixão de Perpétua e Felicidade.

Ainda que saibamos muito pouco sobre o cotidiano dos homens e mulheres cristãos do século III, e grande parte de nossa historiografia sobre o tema se baseie nos escritos dos líderes da Igreja, como bem identificado por Peter Brown (1990, p. 126), cabe ao historiador e historiadora retomarem o olhar para as fontes disponíveis da Antiguidade, pensando em novas questões sob novas perspectivas a respeito dessas sociedades, ação que buscaremos efetuar com a Paixão de Perpétua e Felicidade no tópico seguinte. Sabendo disso, passemos agora para a análise de elementos de corpo e gênero em nossa fonte.

3- Corpo e Gênero na Paixão de Perpétua e Felicidade

O relato da Paixão de Perpétua e Felicidade tem seu início com uma introdução de caráter teológico escrita pelo editor desconhecido. Esse editor abre os acontecimentos do martírio e fornece algumas informações sobre seus participantes. Como já mencionado, o grupo de catecúmenos é composto por Víbia Perpétua, Revocato, Felicidade, Saturnino e Secundulo. Todos foram presos em Cartago ou em seus arredores. Perpétua relatou as condições de sua prisão e os encontros com as pessoas que circulavam naquele espaço, assim como os vários diálogos que teve com seu pai enquanto o mesmo tentava convencê-la de desistir de se afirmar cristã. No período em que estiveram presos, todos

foram batizados, concretizando, assim, o seu crime de conversão ao cristianismo.

A respeito de Vibia Perpétua, nos é comunicado que era uma mulher “recentemente casada, bem nascida e instruída” – *honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta* (PASSIO, 2.1)¹²⁵, o que fica claro sobre sua linhagem dentro de uma família de elite, uma família considerada de *honestiores*.¹²⁶ Sobre o uso desse termo:

Parece que o editor deseja enfatizar que Perpétua era membro da classe dos *honestiores* na província do Norte da África. Há um esforço deliberado para distingui-la de seus companheiros de prisão, que representam os *humiliores* e, possivelmente, o segmento de escravos libertos da população [...]. Sua afiliação precisa de classe é desconhecida, mas pelo texto parece que ela tenha sido membro dos *decuriones* (HEFFERNAN, 2012, p. 150).

Sobre a expressão *liberaliter instituta*, Hefferman (2012, p. 150) acredita representar o que pode ter sido o nível de educação recebido por Perpétua. Segundo o autor, a educação fornecida às mulheres dependia de seu “status, riqueza e disposição parental”. Provavelmente Perpétua teve uma boa educação a partir de um *grammaticus* – “um curso de estudos que a envolveria aproximadamente dos doze aos dezesseis anos”.

O próprio nome de Vibia Perpétua pode nos dizer muito sobre as características sociais dessa mulher. Segundo Heffernan, a maneira que se davam os nomes para as mulheres aristocratas do século III não é totalmente conhecida. Apesar disso, a presença dos *Vibii* é atestada

¹²⁵ Utilizamos a tradução bilingue (latim e inglês) do documento da Paixão de Perpétua e Felicidade presente no compilado de atos dos mártires traduzido por Herbert Musurillo (1972) e realizamos a tradução para a língua portuguesa comparando com o texto em latim.

¹²⁶ Segundo o historiador Ciro Flamarion Cardoso (1998, p. 71), a partir do século II EC é clara a distinção formal entre a “elite rica e privilegiada, os *honestiores*, e a grande massa da população livre, os *humiliores* – independentemente de serem estes últimos cidadãos romanos ou não”.

tanto no Norte da África, como na Itália, e era, provavelmente, uma “grande família de alguma distinção”, o que se prova pelo fato de Perpétua, e apenas ela entre os catecúmenos, possuir um *nomem*, Víbia, recebido da família, e um *cognomen*, Perpétua, que poderia significar características próprias (HEFFERNAN, 2012, p. 151), talvez até cristãs.

Perpétua tinha os pais ainda vivos, um irmão catecúmeno como ela, além de ela própria mencionar em duas de suas visões um irmão mais novo, já falecido, chamado Dinócrates. Sua idade é estimada em vinte e dois anos, sendo na época mãe de um filho pequeno que estava sendo amamentado. A partir dessa descrição, o editor afirma que o texto que segue foi escrito por Perpétua, “de acordo com suas próprias ideias e da maneira como ela mesma escreveu” – *conscriptum manu sua et suo sensu reliquit* (PASSIO, 2.3).

Como já mencionado, segundo Salisbury (1997, p. 7), as filhas mulheres das camadas mais elevadas socialmente casavam-se muito jovens, e mesmo que Perpétua tivesse vinte e poucos anos, ela teria se casado com mais idade do que a regra geral, no limite do que era considerado respeitável, entre onze e dezessete anos.

Sobre o filho de Perpétua, ele é mencionado quando ela está descrevendo a difícil situação de estar em uma prisão escura e úmida e sobre como se preocupava com o bem estar da criança: “Eu estava torturada de preocupação pelo meu bebê” – *noussime macerabar sollicitudine infantis ibi* (PASSIO, 3.5-6).

Por influência de Tertio e Pompônio, diáconos que subornaram os soldados para deixarem os catecúmenos irem a um lugar melhor na prisão, Perpétua pôde amamentar o bebê. Diante disso, ela nos conta: “Então eu tive permissão para que meu bebê permanecesse na prisão comigo. Assim, recuperei minha saúde, estava aliviada de minha

preocupação e ansiedade pela criança. – *et usurpauit ut mecum infans in carcere maneret; et statim conualui et releuata sum a labore et sollicitudine infantis* (PASSIO, 3. 7-9). Essas expressões demonstram, em nossa análise, que mesmo que Perpétua estivesse abrindo mão de sua família e de sua própria vida, ainda tinha em mente o bem estar e a saúde do bebê e, dessa forma, cumpria uma instrução de gênero que era esperada de sua condição enquanto matrona naquele contexto, a geração e o cuidado com o filho.

Os maiores diálogos presentes na fonte são aqueles que ocorrem na presença do pai de Perpétua que, insistentemente, tenta mudar a decisão da filha de se afirmar como cristã. Em todos esses encontros um elemento é repetido, a apelação ao papel de Perpétua como mãe de um filho ainda bebê:

Filha, disse ele, tenha pena de minha cabeça grisalha – tenha pena de mim, seu pai, se eu mereço ser chamado de seu pai, se eu a favoreci diante de todos os seus irmãos, se eu a criei para atingir este ponto de sua vida. Não me abandone para ser a vergonha dos homens. Pense em seus irmãos, pense em sua mãe, em sua tia, pense em sua criança, que não será capaz de viver uma vez que você tenha ido. Desista de seu orgulho! Você destruirá a todos nós! Nenhum de nós jamais será capaz de falar livremente de novo se algo ocorrer a você! (PASSIO, 5.2-4).¹²⁷

Perpétua sente pena de seu pai, pois ele era o único dos parentes, segundo ela, que estava infeliz de vê-la sofrer. Isso nos leva a entender que os outros, apesar de se preocuparem, talvez pudessem entender a motivação da mártir. Perpétua descreve o encontro com o pai dizendo que ele beijou suas mãos e se jogou aos seus pés, referindo-se a ela não mais como filha, mas como mulher/senhora – *nom filiam nominabat sed dominam* (PASSIO, 5.5).

¹²⁷ *Misere, filia, canis meis; misere patri, si dignus sum a te pater uocari; si his te manibus ad hunc florem aetatis prouexi, si te praeposui omnibus fratribus tuis: ne me dederis in dedecus hominum. Aspice fatres tuos, aspice matrem tuam et materteram, aspice filium tuum qui post te uiuere non poterit. Depone animus; ne universos no extermines. Nemo enim nonstrum libere loquetur, si tu aliquid fueris passa.*

Barbara Gold (2011) toma como foco principal em sua análise da Paixão de Perpétua e Felicidade as flutuações e ambiguidades de gênero. Segundo a autora, elas se mostram “não apenas na linguagem, ação e comportamento, mas também na maneira na qual a narrativa é estruturada” (GOLD, 2011, p. 237). Ao longo de sua exposição sobre o tema, Gold alega que Perpétua transparece fluidez e, muitas vezes, “reversão” desses papéis e, quando seu pai a chama de *domina* (senhora) e não de *filia* (filha), temos uma demonstração de que ele estava “tão desesperado em convencer Perpétua a renunciar o cristianismo que estava disposto a tomar a posição feminina e permiti-la tomar o papel dominante” (GOLD, 2011, p. 240).

Dias depois, Perpétua e seus companheiros são levados para uma audiência no fórum, onde uma multidão os esperava. Todos que foram questionados admitiram sua culpa e, na vez de Perpétua, novamente seu pai aparece trazendo seu filho bebê para tentar convencê-la a desistir em nome da criança. Além dessa nova tentativa do pai, o governador também pede que ela tenha pena do filho pequeno, assim como de seu pai. Ele diz: “Tenha pena da cabeça grisalha de seu pai; tenha pena de seu filho pequeno. Ofereça o sacrifício para o bem estar dos imperadores” – *Parce, inquit, canis patris tui, parce infantiae pueri. fac sacrum pro salute imperatorum* (PASSIO, 6.3). Mas Perpétua se mantém firme na decisão inicial e, pela última vez, nega os apelos. Sobre essa passagem, Siqueira (2004, p. 123), com quem concordamos, acredita que: “Ao negar-se obedecer à legislação e ainda ao pai, Perpétua desafiou duas autoridades imprescindíveis: o Estado e a família, duas instituições fundamentais no mundo romano, ambas permeadas e legitimadas pelo domínio religioso”.

No trecho acima fica claro o apelo à maternidade de Perpétua por parte de dois homens, seu pai e o governador. A maternidade é um fator extremamente relacionado à mulher e ao corpo feminino e é percebida de diferentes formas ao longo da História, ou seja, ela tem historicidade.

A partir de como foi relatado o comportamento de Perpétua na Paixão, podemos perceber que as determinações de gênero construídas pela sociedade antiga, seja ela pagã ou cristã, não limitaram as possibilidades de ação e manifestação feminina. Da mesma forma, existiram sujeitos que subverteram papéis esperados, nesse caso em nome de outra identidade, a cristã, e em nome de sua fé.

Após o julgamento, Perpétua e os catecúmenos foram todos sentenciados às feras e “voltaram alegres à prisão” – *et hilares descendimus ad carcerem* (PASSIO, 6.6). Para Judith Perkins (1994), o poder que o sofrimento dava aos mártires significava uma diferenciação na interpretação cristã do significado de vitória. Os mártires recusavam se autodenominarem como vítimas, o sofrimento do martírio era compreendido como um ganho de poder. Através disso, existe uma subversão nesse tipo de discurso cristão em relação ao meio circundante, a hierarquia do Império (PERKINS, 1994, p. 44-45) e, complementamos, aos próprios papéis normativos de gênero.

Retornando ao cárcere, Perpétua escreve: “como Deus desejou, o bebê não sentiu mais desejo pelo peito, nem eu sofri mais nenhuma inflamação; e, portanto, eu estava aliviada de qualquer ansiedade por meu filho e de qualquer desconforto em meus seios” – *et quomodo Deus voluit, neque ille amplius mammas desideravit neque mihi feruorem fecerunt ne sollicitudine infantis et dolore mammarum macerarer* (PASSIO, 6. 8).

De acordo com Salisbury (1997, p. 91), na passagem acima “Perpétua viu sinais da vontade divina na retirada de seu filho [...]. Essa aparente evidência de aprovação divina no texto reforçou a noção de que o martírio era uma questão de consciência privada, não de laços familiares”. Assim:

A posição ambivalente de Perpétua em relação a seu filho revela uma possível ambiguidade a respeito dos papéis de mãe e mártir [...]. Quando, feliz, Perpétua teve seu filho na prisão com ela, ela pode ter tido, em algum nível, esperança de manter ambos os papéis, de mãe e de mártir (SALISBURY, 1997, p. 87-89).

Vemos, dessa forma, que o significado da maternidade na mentalidade cristã, que ainda estava se estruturando durante o século III, se diferenciava tanto da concepção pagã, quanto da posterior concepção de uma Igreja já organizada no período de Agostinho, por exemplo. Salisbury (1997, p. 91) aponta que “o grau em que Perpétua rejeitou seu papel materno foi reforçado à medida em que a história de sua paixão passava pela Idade Média.”

Um dia antes da luta na arena contra as feras, Perpétua recebe sua quarta e mais marcante visão, em nosso ponto de vista. Na visão, Pompônio a chama para entrar na arena e lá Perpétua fica em face de um homem egípcio que estava pronto para lutar contra ela. Antes da batalha, ela teve suas roupas retiradas e “tornou-se homem” – *et expoliata sum et facta sum masculus* (PASSIO, 10.7). A visão de que seu corpo se transforma, em nossa leitura, poderia remeter à uma mentalidade em que lutar em uma arena era papel a ser executado por homens, uma atividade essencialmente masculina. Apesar disso, é necessário refletirmos sobre o estatuto dos sonhos, impossíveis de serem atingidos diretamente e sobre os quais podemos fazer inferências somente a partir de narrativas. Sobre tal passagem, Gold (2011, p. 243) argumenta que a transformação de Perpétua foi necessária para

explicar sua confiança de que poderia vencer.

Conforme a autora, para que Perpétua pudesse passar por aquela situação bravamente, ela teria que ser masculina ou viril, em uma concepção em que masculino e feminino são “metáforas para categorias morais, com o masculino relacionado com força e superioridade e o feminino relacionado com fraqueza e inferioridade”.

A ligação feita entre as categorias “homem” e “virilidade”, está relacionada com a concepção geral dos textos escritos por homens nas sociedades greco-romanas, de que a mulher era um ser passivo e submisso por natureza (SANT’ANNA, 2011, p. 14). Para Salisbury (1997), esse momento reflete Perpétua passando por uma transformação completa, “do seu antigo eu em um novo indivíduo empoderado que poderia permanecer na arena e lutar pelo que ela acreditava” (SALISBURY, 1997, p. 109). Aqui se encerram as partes do relato escritas por Perpétua: “Sobre o que aconteceu na disputa em si, que escreva quem desejar” – *ipsius autem muneris actum si quis uoluerit, scribat* (PASSIO, 10.15).

O narrador/editor traz mais informações sobre o martírio dos cristãos e, com isso, é possível comparar e diferenciar certas afirmações de sua parte com os escritos de Perpétua. Felicidade, uma escravizada de Perpétua, é a outra mulher presente no relato, ela estava grávida de oito meses quando o grupo foi preso. Segundo o narrador, Felicidade estava muito preocupada que seu martírio fosse adiado por conta de sua gravidez, uma vez que era contra a lei romana vigente que uma mulher grávida fosse morta. Ela não queria que sua execução fosse feita entre outros criminosos comuns, demonstrando que, talvez, nessa situação, Felicidade estivesse mais preocupada com seu martírio do que com a questão materna.

Assim, vemos como a rejeição da maternidade por Perpétua e Felicidade era necessária para que o martírio fosse possível, confirmando a proposição de Salisbury (1997) de que era preciso quebrar os laços familiares para buscar a salvação cristã e, complementamos, quebrando os padrões ideais de gênero. Todos pediram a Deus que isso não ocorresse e, dois dias antes do combate, Felicidade deu à luz (PASSIO, 15).

Chegando no momento da condenação dos cristãos, temos diversos elementos úteis para a análise. As mulheres foram destinadas a um animal pouco comum – uma vez que geralmente eram colocados animais selvagens como ursos e leões para essas funções – uma vaca raivosa, que foi escolhida para combinar com o sexo das vítimas, de acordo com o próprio narrador: “Para as jovens mulheres, entretanto, o Diabo tinha preparado uma vaca raivosa. Este era um animal incomum, mas tinha sido escolhido para que o sexo delas fosse combinado com o da besta” – *Puellis autem ferocissimam uaccam ideoque praeter consuetudinem comparatam diabolus praeparavit, sexui earum etiam de bestia aemulatus* (PASSIO, 20.1).

Perpétua e Felicidade foram colocadas nuas e isso deixou a população que assistia horrorizada, vendo uma menina delicada e uma mulher saída recentemente de um parto com o leite escorrendo de seus seios (PASSIO, 20.2-3). Após essa reação da plateia, as mulheres foram levadas de volta e vestidas com túnicas

Perpétua demonstra preocupação com sua modéstia, a partir das palavras do narrador:

Primeiro a vaca se lançou contra Perpétua e ela, então, se sentando, puxou para baixo a túnica que fora rasgada no lado para que cobrisse suas coxas, pensando mais com sua modéstia do que com sua dor. Em seguida, ela pediu por um grampo para prender seu cabelo bagunçado: pois não era certo que uma

mártir devesse morrer com seu cabelo em desordem, como se parecesse estar de luto em seu momento de triunfo (PASSIO, 20.3-5).¹²⁸

De acordo com a análise sobre elementos de gênero na narrativa feita por Gold (2011), o narrador destacou o lado feminino de Perpétua, transformando-a em uma personagem com “preocupações tipicamente femininas”, como cobrir a coxa exposta e prender os cabelos bagunçados na hora da morte. Para a autora, com quem concordamos, essa representação não parece conferir com a parte escrita por Perpétua, quando ela aparece como uma mulher “mais agressiva”, uma “mulher confiante, preocupada em vencer sua luta, mesmo com o custo de perder sua família”. Conforme Gold (2011, p. 247- 248), nas palavras do narrador, Perpétua é moldada “na figura que ele deseja que ela seja”. O olhar do narrador pode sim ter inserido elementos não observáveis no texto, impossíveis de serem verificados. Mas, para nós, o mais importante são as razões do narrador para desenvolver o relato dessa maneira, seu modo de pensar, suas influências culturais e religiosas e, diante disso, vemos sua visão muito mais normativa do que a visão da mártir Perpétua em relação aos papéis de gênero para a época.

Analisando a linguagem e algumas expressões presentes na fonte em questão, Craig Williams (2012) enfatiza menos os aspectos de subversão e inversão de papéis de gênero do que Perkins e Gold. Dessa maneira, Williams (2012, p. 58) acredita na importância de prestarmos atenção na escrita de Perpétua se referindo a si mesma no feminino o tempo todo, pois, em sua interpretação, a “transformação em homem”, relatada na última visão de Perpétua na Paixão, foi analisada de maneira exagerada em certos aspectos, assim como a inversão de papéis entre

¹²⁸ *Ita reuocatae e discintis indutae. Prior Perpetua iactata est et concidit in lumbos. Et ubi sedit, tunicam a latere discissam ad uelamentum femoris reduxit pudores potius memor quam doloris. Dehinc acu requisita et dispersos capillos infibulauit; non enim decebat martyram sparsis capillis parti, ne in su gloria plangere uideretur.*

ela e seu pai, colocando-o, muitas vezes, como submisso no momento que a chama de *domina* (PASSIO, 5.5), portanto:

Independentemente de quão persuasiva possamos achar qualquer uma dessas leituras da dinâmica de gênero, as seções iniciais da Paixão inegavelmente destacam o sexo feminino de Perpétua pelo simples fato de colocá-la em relação aos homens ao seu redor. De fato, ao longo do texto, há uma forte ênfase na feminilidade física de Perpétua e Felicidade, em particular em suas condições de mães (WILLIAMS, 2012, p. 60).

Williams (2012) também percebe que, no momento da morte das mulheres, com o detalhe do narrador de assinalar a preocupação de Perpétua com sua coxa descoberta e seus cabelos bagunçados, “a linguagem de corporalidade se junta com os marcadores culturais de feminilidade e o imaginário de penetração para lembrar aos leitores que eles estão lendo sobre corpos de mulheres e a violência feita a eles” (WILLIAMS, 2012, p. 61).

A respeito da interessante “transformação” de Perpétua em homem, o autor supracitado acredita que em sua descrição da cena fica claro a referência ao seu combatente homem (*lanista/uir*), assim como a si própria como mulher, pois formas femininas permeiam o latim utilizado e, no final do combate, uma Perpétua vitoriosa é parabenizada e chamada de *filia*. O fluxo de gênero na linguagem utilizada “sutilmente, mas insistentemente, enfatiza sua própria feminilidade – tanto antes quando depois do momento peculiar – e a masculinidade de todos os outros” (WILLIAMS, 2012, p. 63-64).

A explicação de Williams (2012) sobre o foco exagerado dado ao trecho já elucidado “*et facta sum masculus*” é que o mesmo ocorreu porque muitos(as) autores(as) o analisaram como relacionada à Perpétua narradora e não à pessoa que sonhou. Essa transformação não significa o que aconteceu exatamente. Mesmo no sonho, o fato de Perpétua “tornar-se homem” talvez não tenha ocorrido, mas todas as

“experiências culturalmente codificadas como masculinas”, como ser despida e possuir assistentes de combate, podem ter levado Perpétua a recontar dessa forma, como em um “ato de interpretação: eu tornei-me homem” (WILLIAMS, 2012, p. 64). Essa seria a única formação de frase que conteria uma referência masculina para Perpétua e, portanto, a análise desse momento deveria ser mais contida (WILLIAMS, 2012, p. 65).

Continuando sua análise linguística, Williams aponta outras expressões ligadas a “conceitos culturais de feminilidade” que retratam o que seria feminino nessas mulheres enquanto enfrentam a morte iminente:

O par contrastante rimado *pudoris... doloris* enfatiza que o senso feminino de pudor de Perpétua supera sua experiência física de dor, de modo que, depois de ter caído de costas (*in lumbos*) ela se torna simbolicamente impenetrável ao olhar dos espectadores cobrindo sua coxa brevemente exposta (*ad velamentum femoris*) e prendendo o cabelo desgrenhado (*dispersos capillos infibulavit*). Vários detalhes da linguagem sugerem esconder e ocultar partes do corpo com carga sexual [...] (WILLIAMS, 2012, p. 68).

Assim sendo, a partir do que apresentamos, acreditamos poder localizar a Paixão e os sujeitos presentes na mesma em um contexto em que a cultura os modelos normativos de gênero estão presentes, sem deixar de descartar a nova e insurgente religiosidade cristã que caracteriza o documento. Não pretendemos colocar uma delas como foco, mas analisar um contexto de encontros e conflitos entre diferentes perspectivas, porque a cultura greco-romana e o cristianismo permanecem separados apenas em nossas divisões didáticas, nas “formas da história”, como caracteriza o historiador Norberto Guarinello (2003). No entanto, o cristianismo estava dentro do seio do Império Romano, se conectando e realizando trocas com a cultura latina, com a

cultura grega e com as demais culturas de um Império que era bastante plural.

Dessa maneira, estamos de acordo com Williams (2012) em não exagerar em buscas de sentido contemporâneas e atribuir subversões de gênero à narrativa de Perpétua, deslocando-a de seu contexto. É preciso analisar a trajetória dos mártires e, principalmente, de Perpétua, como específica de um contexto de popularização de uma nova religiosidade, a cristã, mas ainda retomando as confluências culturais com o mundo romano pagão e com as regras morais da cultura latina.

Apesar das especificidades de nossa fonte, conseguimos perceber que as perspectivas de gênero masculinas e femininas não são totalmente subvertidas. É perceptível a manutenção de muitos elementos normativos na narrativa, tais como: a preocupação de uma mãe com seu filho, mesmo que em lógicas diferenciadas; a preocupação de uma filha com seu pai – ou *pater familias* – mesmo que estivesse em uma situação em que quebrasse algumas das expectativas dessa relação e, principalmente, a manutenção de elementos que atribuem o pudor e o recato como relacionados ao feminino.

Dessa forma, nossa fonte deve ser estudada como resultado de seu entorno com normas e padrões de regulamento, mas também com reflexos da subjetividade e do agenciamento de seus sujeitos. Porém, mesmo considerando as reiteraões de normas, como um martírio de fiéis à uma religião proibida, é preciso destacar que também há certos elementos insurgentes em seu relato. Dessa maneira, concordamos, de certa forma, com Jan N. Bremmer e Marco Formisano (2012, p. 13), que defendem que:

O corpo é um elemento fundamental da narração: a história de Perpétua, mas também de seu pai e a de Felicidade, é a história de seu corpo, marcada por seu gênero e diferentemente descrita se a própria Perpétua ou o redator fala. E a escrita e o corpo estão ambos conectados ao final inevitável, a morte dos

mártires, que pode ser prontamente deduzida pelo título *Passio*. A morte está presente sempre e em todo lugar; ela dá estrutura ao texto, que pode ser lido como uma subversão progressiva às normas sociais, da realidade e do sonho, do gênero e, finalmente, da própria escrita.

A historicidade do corpo e uma análise de gênero em um texto antigo, considerado raro por conter uma possível escrita feminina, se torna concebível pela presença contínua desses elementos ao longo da escrita do narrador e de Perpétua. Assim, Perpétua reitera seu papel de mãe em certos momentos, como quando se sente aliviada pelo seu filho ainda bebê não sentir mais necessidade de se amamentar, dando graças a isso ao Deus cristão. Mas, da mesma maneira, ela não escuta o apelo de seu pai e do governador, esse último símbolo do Estado romano, quando ambos pedem que renuncie sua fé pelo filho, ou seja, em nome de seu papel de mãe. Portanto, há subversões e reiterações de papéis na personagem, o que a torna extremamente interessante e importante de ser analisada para a compreensão não apenas de questões de gênero, corpo e de elementos do martírio cristão, como buscamos fazer neste estudo, mas das próprias contradições que formam qualquer identidade e suas subjetivações.

Considerações finais

Para concluir, cumpre observar que o martírio desse grupo de cristãos possuiu um papel social e foi reconhecido logo após sua produção em meio à comunidade cristã de Cartago e depois pela sociedade cristã medieval, que nos legou seus manuscritos mais antigos. Fontes como a Paixão de Perpétua e Felicidade, bem como outros relatos de martírio, existem até nossos dias porque tiveram uma função prática ao serem utilizadas em sermões durante as missas nas igrejas (BREMMER; FORMISANO, 2012, p. 7), mas também preservados na forma de manuscritos. Dessa forma, o relato permaneceu na memória de outras

gerações conforme foi sendo reinterpretado ao longo do tempo (SALISBURY, 1997, p. 4).

Além disso, após o martírio, Perpétua e Felicidade foram canonizadas, suas histórias foram conhecidas por seus contemporâneos e perpetuadas duzentos anos depois, quando se fizeram presentes nas palavras escritas por Agostinho de Hipona, autor canonizado e muito estudado pelos medievalistas e estudiosos da História do Cristianismo, por exemplo. A escrita dos manuscritos desse texto faz parte da História romana e cristã, e pode ser um exemplo importante de como as perspectivas de gênero por parte dos chamados Pais da Igreja e da sociedade cristã foram construídas e transformadas ao longo do tempo. Dessa maneira, o que é representado como ideal no ano de 203, foi sendo revisitado e transformado na escrita dos próprios cristãos para que se adequasse aos ideais contemporâneos a cada época.

Referências

A) Documentação textual

PASSIO PERPETUAE ET FELICITATIS. In: MUSURILLO, H. **The Acts of the Christian Martyrs**. Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 106-131.

B) Bibliografia

ALEXANDRE, M. Do Anúncio do Reino à Igreja - papéis, ministérios, poderes femininos. In: PERROT, M.; DUBY, G. (Dir.). **História das Mulheres no Ocidente**. Vol. 1. A Antigüidade. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 511-563.

BREMMER, J; FORMISANO, M. Perpetua's Passions: A brief introduction. In: _____. (Ed.). **Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 1-13.

BROWN, P. **Corpo e Sociedade**: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

CARDOSO, C. F. Sociedade, Crise Política e Discurso Histórico-Literário na Roma Antiga. **Phoinix**, v. 4, n. 1, p. 69-88, 1998.

GOLD, B. K. Gender Fluidity and Closure in Perpetua's Prison Diary. **EuGeStA**: New York, n. 1, 2011, p. 237-251.

GUARINELLO, N. Uma morfologia da História: as formas da História Antiga. **Politeia**, Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, 2003, p. 41-61.

HEFFERNAN, T. **The Passion of Perpetua and Felicity**. New York: Oxford University Press, 2012.

PERKINS, J. The "Passion of Perpetua": a narrative of empowerment, **Latomus**: Bruxelas, T. 53, Fasc. 4 out./nov., 1994, p. 837-847.

PERROT, M. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

ROUSSELLE, A. A política dos corpos: entre procriação e continência em Roma. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Orgs.). **História das mulheres: a Antigüidade**. Tradução de Alberto Couto et al. Porto: Afrontamento, 1990.

SALISBURY, J. **Perpetua's Passion: the death and memory of a young roman woman**. Nova Iorque/Londres: Routledge, 1997.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. **Educação e Realidade**, n. 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

SANT'ANNA, D. É possível realizar uma história do corpo? In: _____. SOARES, C. L. (Org.). **Corpo e história**. Coleção Educação Contemporânea. Campinas: Autores Associados, 4 ed. 2011, p. 3-24.

SIQUEIRA, S. **A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho Séc. II-V d.C.** Tese de Doutorado em História defendida na Universidade Estadual Paulista (UNESP/Campus de Assis), 2004.

_____. Memórias das mulheres mártires: modelos de resistência e liberdade, **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, 2006, p. 60-76.

WILLIAMS, C. Perpetua's gender: A latinists reads the Passio Perpetuae et Felicitatis. In: BREMMER, J; FORMISANO, M. (Ed.) **Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 54-77.

UM ATO DE AMOR, UM ATO CÍVICO: PLUTARCO E O CASAMENTO

AN ACT OF LOVE, A CIVIC ACT: PLUTARCH AND THE MARRIAGE

Maria Aparecida de Oliveira Silva¹²⁹

Artigo recebido em 19 de março de 2021
Artigo aceito em 23 de junho de 2021

Resumo: O mundo do casamento é um tema debatido por Plutarco em diversos tratados. Plutarco tece preceitos e reflexões sobre a educação das crianças, a procriação, a maternidade e a relação entre os irmãos e os cônjuges. Desse modo, o objetivo deste artigo é analisar a percepção plutarquiana do casamento.

Palavra-chave: Casamento. Gênero. Paideia. Plutarco. Procriação.

Abstract: The world of marriage is a theme discussed by Plutarch in various treaties. Plutarch weaves precepts and reflections on the education of children, procreation, motherhood and the relationship between the brothers and spouses. Thus the aim of this article is to analyze the Plutarchian perception of the marriage.

Keyword: Marriage. Gender. Paideia. Plutarch. Procreation.

Os tratados de Plutarco são conhecidos por seu conteúdo pedagógico, visto que é evidente a intenção de Plutarco em ensinar seu ouvinte/leitor¹³⁰ a respeito do tema que desenvolve. As reflexões de Plutarco destacam-se pela atualidade de suas temáticas, bem como

¹²⁹ Doutora em História Social pela USP. Líder do LABHAM/UFPI, pesquisadora do Grupo Heródoto/UNIFESP e membro do TAPHOS/MAE/USP. ORCID: 0000-0002-9519-8915 maosilva25@gmail.com

¹³⁰ Utilizamos essa expressão por Plutarco ter lido parte de sua obra em público, especialmente em Roma, como parte de suas lições sobre Retórica, Filosofia etc; portanto, por ter tido ouvintes, além de leitores.

pela pertinência de boa parte de sua argumentação, claramente pautada em ensinamentos filosóficos da Escola Grega, com particular apreço por Platão e influências de Aristóteles nas temáticas desenvolvidas por este filósofo, como os seus tratados sobre a amizade. Não por acaso Plutarco é um autor muito lido na Europa, tendo sido consultado desde o século XVI como uma espécie de livro de autoajuda da burguesia europeia, e até hoje Plutarco é considerado o *Educador da Europa*¹³¹.

A perspectiva pedagógica de Plutarco se mantém em seu tratado sobre o casamento *Preceitos conjugais* ou Γαμικὰ παραγγέλματα (*Gamikà parangélmata*). Neste escrito Plutarco discorre sobre o casamento e o seu funcionamento, tendo como objetivo mostrar a utilidade da filosofia na vida cotidiana com um recorte na questão do casamento, da união entre um homem e uma mulher. Tal como sempre o fez, Plutarco demonstra sua intenção de relacionar a filosofia com a realidade, para que essas não pareçam distantes, mas complementares. Depois de finalizar sua escrita, Plutarco oferece-a como presente aos recém-casados Poliano e Eurídice. Esta é filha de Cléo, sacerdotisa e sua amiga quando Plutarco desempenhou a função de sacerdote em Delfos, e Poliano é filho de Soclaro, um amigo íntimo de nosso autor. Poliano também foi aluno de Plutarco, como podemos ler a seguir:

Μετὰ τὸν πάτριον θεσμόν, ὃν ὑμῖν ἡ τῆς Διήμητρος ἱέρεια συνειργυμένοις ἐφήρμοσεν, οἶμαι καὶ τὸν λόγον ὁμοῦ συνεφαπτόμενον ὑμῶν καὶ συνυμναιοῦντα χρήσιμον ἂν τι ποιῆσαι καὶ τῷ νόμῳ προσωδόν.

¹³¹ Um exemplo disso são as *Atas do Congresso Plutarco Educador da Europa, 11 e 12 de novembro de 1999*. Coimbra: Fundação Eng. António de Almeida, 2002, que José Ribeiro Ferreira coordenou, onde lemos diversos textos sobre a influência de Plutarco na produção intelectual europeia no sentido de ser a base para o seu contato com a produção literária de autores gregos e romanos, com ênfase na parte grega.

Depois da lei pátria¹³², com que a sacerdotisa de Deméter¹³³ estabeleceu a harmonia entre vós que fostes unidos pelo casamento, penso também que o presente tratado, que atua em consonância convosco e celebra ao mesmo tempo o vosso himeneu¹³⁴, poderia torna-se um tanto útil e afinado com o costume. (*Preceitos conjugais*, 138B)

Então, Plutarco presenteia seus recém-casados discípulos Poliano e Eurídice com este breve escrito, com uma introdução seguida por quarenta e oito anedotas, episódios, aforismas, e uma conclusão. Por seu conteúdo filosófico-pedagógico, o tratado traz reflexões a partir de breves episódios sobre como o marido e a mulher devem proceder para que tenham um relacionamento harmônico:

φιλοσοφία δὲ πολλῶν λόγων καὶ καλῶν ἐνότων, οὐδενὸς ἦπτον ἄξιος σπουδῆς ὁ γαμήλιός ἐστιν οὗτος, ὃ κατὰδουσα τοὺς ἐπὶ βίου κοινωνία συνιόντας εἰς ταῦτ' ἰσχυρὰ τε παρέχει καὶ χειροθήεις ἀλλήλοις. ὧν οὖν ἀκηκόατε πολλάκις ἐν φιλοσοφίᾳ παρατρεφόμενοι κεφάλαια συντάξας ἐν τισὶν ὁμοίῳ βραχείαις, ὡς εὐμνημόνευτα μᾶλλον εἶη, κοινὸν ἀμφοτέροις πέμπω δῶρον,

mas dentre os muitos e belos tratados que compõem a filosofia, esse referente ao casamento não é em nada menos digno de atenção, com o qual a filosofia enche de encanto aqueles que dirigem suas vidas para o mesmo objetivo, tanto lhes proporciona temperamentos doces como amabilidades uns com os outros. Portanto, dentre os assuntos que já ouvistes muitas vezes nos momentos em que tivestes contato com a filosofia, tendo disposto os tópicos importantes em breves comparações,

¹³² É provável que Plutarco esteja se referindo à sua terra pátria, a Beócia, ou à própria cidade da Queroneia, visto que as cidades eram unidades autônomas e criavam suas próprias leis. No entanto, no tempo de Plutarco, por conta da dominação romana, existiam leis que eram comuns a todas. Para mais detalhes sobre a relação entre gregos e romanos, consultar: *Plutarco e Roma: o mundo grego no Império*, Maria Aparecida de Oliveira Silva, São Paulo: Edusp, 2014.

¹³³ Deusa grega relacionada ao culto da terra cultivada; em particular, à cultura do trigo, o que a relaciona com a fertilidade. Pertence à segunda geração divina, filha de Crono e de Reia, e seu mito comumente aparece ligado ao de sua filha Perséfone, por quem busca fervorosamente após esta ter sido raptada por Hades, o deus do mundo infero. Por conta de seu zelo em procurar sua filha e de sua demonstração de amor incondicional à filha, Deméter está associada ao mito da boa mãe. Para mais detalhes, consultar: *Hino a Deméter*, atribuído a Homero.

¹³⁴ Festas de núpcias, que recebe este nome por causa de Himeneu, filho de Apolo e da musa Calíope, Clio ou Urânia, que é o deus que conduz o cortejo nupcial.

para que fossem recordados com mais facilidade, envio a ambos um presente em comum. (*Preceitos conjugais*, 138B-C)

Convém ressaltar o uso de vocábulos que nos remetem ao universo da música, associando o relacionamento afetivo do casal a uma harmonia musical, na qual ambos devem estar em perfeita harmonia para soarem bem juntos. Vejamos, por exemplo, o uso do verbo no tempo aoristo¹³⁵ ἐφήρμοσεν (*ephérmosen*)¹³⁶, para afirmar que Deméter “harmonizou”, “adaptou”, “ajustou” marido e mulher no casamento. A associação com a música permanece ainda nesta afirmação: τὸν λόγον ὁμοῦ συνεφαπτόμενον ὑμῶν καὶ συνυμεναιοῦντα (*tòn lógon homoû synephaptómenon hymōn kai synymenaioûnta*), que optamos por traduzir como “também que o presente tratado, que atua em consonância convosco e celebra ao mesmo tempo o vosso himeneu” (138B). Durante a celebração do enlace matrimonial, existe o momento em que se tocam os epitalâmios, canções cantadas pelo coro, para acompanhar a procissão que cortejava a noiva de sua casa à do noivo, onde era celebrado o rito de casamento. Em resumo, a música é um elemento importante na celebração de um casamento.

Plutarco utiliza termos relacionados à música não somente para traçar um paralelo entre o casal e a harmonia musical, mas porque o momento também requer uma celebração musical: o himeneu. Portanto, as associações musicais atuam como lembranças mnemônicas do momento em que ambos uniram suas vidas através do casamento, e a necessidade de que ambos convivam em harmonia, transmitindo-a em sua convivência, como a música do casal, um himeneu que se perpetua pela harmonia das notas e pela união duradoura de um par harmônico.

¹³⁵ Tempo equivalente ao nosso pretérito perfeito.

¹³⁶ Verbo cujo presente é ἐφαρμόζω (*epharmózō*) que significa “ajustar”, “adaptar”, “estar em harmonia com algo”, conforme o *Dicionário Grego-Português ε-ι*. Coordenado por Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti e Maria Helena de Moura Neves. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

No entanto, a música não é o único elemento necessário para a vida feliz no casamento, é preciso que o casal tenha presente a filosofia, que o marido se preocupe em ensinar preceitos filosóficos à sua esposa legítima. Em razão disso, após dizer que o tratado é um presente para Poliano e Eurídice Plutarco, escreve:

εὐχόμενος τῇ Ἀφροδίτῃ τὰς Μούσας παρεῖναι καὶ συνεργεῖν, ὡς μήτε λύραν τινὰ μήτε κιθάραν μᾶλλον αὐταῖς ἢ τὴν περὶ γάμον καὶ οἶκον ἐμμέλειαν ἡρμοσμένην παρέχειν διὰ λόγου καὶ ἁρμονίας καὶ φιλοσοφίας προσῆκον.

desejando que as Musas¹³⁷ estejam presentes e cooperem com Afrodite¹³⁸, porque nem uma lira nem uma cítara têm seus acordes mais harmonizados por elas que a harmonia musical do casamento e do lar, que é conveniente prover por meio do diálogo, da harmonia e da filosofia. (*Preceitos conjugais*, 138C)

A harmonia musical tão cara à filosofia platônica aparece neste tratado plutarquiano como um dos pontos principais para a sustentação de um casamento. Outro aspecto interessante é o uso do diálogo, um elemento claramente platônico, portanto um expediente filosófico, integra o segundo elemento considerado importante para a vida feliz dos casados. Por fim, temos a filosofia propriamente dita. Como dissemos no início, Plutarco constrói sua narrativa valorizando o pensamento filosófico, demonstrando como este atua na solução de questões práticas e o quanto é útil em nossas vidas. No entanto, a harmonia do casal não provém somente “do diálogo, da harmonia e da filosofia”, mas também necessita da religião:

¹³⁷ As Musas eram filhas da deusa Mnemôsine (personificação da Memória) e de Zeus pai e trazem ora o epíteto de Piérides, ora de Helicônias. Elas eram em nove, a saber: Calíope (poesia épica), Clio (história), Euterpe (lírica e música de flauta), Melpômene (tragédia), Terpsícore (dança), Érato (hinos e música para lira), Polímnia (cantos sacros), Talia (comédia) e Urânia (astronomia).

¹³⁸ Deusa do amor, filha de Urano, nascida dos órgãos sexuais de seu pai, cortados por Crono, que caíram nas ondas do mar e que, em suas espumas, geraram Afrodite. Nas águas do mar, a deusa foi levada à Ilha de Citera e, em seguida, a Chipre.

Ἰδίους οὐ δεῖ φίλους κτᾶσθαι τὴν γυναῖκα, κοινοῖς δὲ χρῆσθαι τοῖς τοῦ ἀνδρός· οἱ δὲ θεοὶ φίλοι πρῶτοι καὶ μέγιστοι. διὸ καὶ θεοὺς οὐς ὁ ἀνὴρ νομίζει σέβεσθαι τῇ γαμετῇ καὶ γινώσκειν μόνους προσήκει, περιέργοις δὲ θρησκείαις καὶ ξέναις δεισιδαιμονίαις ἀποκεκλείσθαι τὴν αὐλειον. οὐδενὶ γὰρ θεῶν ἱερά κλεπτόμενα καὶ λανθάνοντα δρᾶται κεχαρισμένως ὑπὸ γυναικός.

A mulher não deve ter amigos particulares, mas ter amigos comuns aos do seu marido; os deuses são os seus primeiros e os maiores amigos. Por isso convém à mulher legítima conhecer os únicos deuses que o seu marido considera venerar, e trancafiar as portas de sua casa para os cultos ocultos e as superstições estrangeiras¹³⁹. Pois nenhum dos deuses sente-se agradaado com oferendas secretas e ocultas feitas por uma mulher. (*Preceitos conjugais*, 140D)

Sob essa perspectiva, Plutarco alia filosofia e religião ao seu pensamento sobre a convivência do homem com a mulher no casamento, como se a filosofia cuidasse do corpo e a religião tratasse da alma, em uma união completa e indissociável entre a matéria e o espírito do casal. Com esses conhecimentos, Plutarco julga possível que cada um pense na sua participação para a harmonia do casal, assim recomenda à mulher que:

Ὁ Πλάτων φησὶν εὐδαιμόνα καὶ μακαρίαν εἶναι πόλιν, ἐν ἣ “τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμὸν” ἤκιστα φθεγγομένων ἀκούουσι διὰ τὸ κοινοῖς ὡς ἓνι μάλιστα χρῆσθαι τοῖς ἀξίοις σπουδῆς τοῦς πολίτας. πολὺ δὲ μᾶλλον ἐκ γάμου δεῖ τὴν τοιαύτην φωνὴν ἀνηρῆσθαι. πλὴν ὥσπερ οἱ ἰατροὶ λέγουσι τὰς τῶν εὐωνύμων πληγὰς τὴν αἴσθησιν ἐν τοῖς δεξιόις ἀναφέρειν, οὕτω τὴν γυναῖκα τοῖς τοῦ ἀνδρός συμπαθεῖν καλὸν καὶ τὸν ἄνδρα τοῖς τῆς γυναικός, ἵν’ ὥσπερ οἱ δεσμοὶ κατὰ τὴν ἐπάλλαξιν ἰσχὺν δι’ ἀλλήλων λαμβάνουσιν, οὕτως ἑκατέρου τὴν εὐνοίαν ἀντίστροφον ἀποδιδόντος ἡ κοινωνία σώζεται δι’ ἀμφοῖν. καὶ γὰρ ἡ φύσις μίγνυσι διὰ τῶν σωμάτων ἡμᾶς, ἵν’ ἐξ ἑκατέρων μέρος λαβοῦσα καὶ συγγέασα κοινὸν ἀμφοτέροις ἀποδῶ τὸ γεννώμενον, ὥστε μηδέτερον διορίσαι μηδὲ διακρίναι τὸ ἴδιον ἢ τὸ ἀλλότριον.

¹³⁹ À época de Plutarco, Roma é um local multicultural em que as manifestações religiosas provêm de diversas partes do Império Romano, e nosso autor demonstra sua preocupação com as práticas consideradas supersticiosas que, a seu ver, destoam da religiosidade, em particular, a grega, e passam para o campo do charlatanismo ou da irracionalidade. Sobre esse assunto, Plutarco escreve um tratado específico intitulado *Da superstição*, o que revela sua real preocupação com o fato.

Platão diz que a cidade é feliz e próspera¹⁴⁰ enquanto ouvem “o meu e o não meu”¹⁴¹ sendo proferido em raras ocasiões, por causa de os cidadãos utilizarem em comum, na medida do possível, as coisas que são mais dignas de atenção. E deve-se muito mais retirar tal modo de expressão do casamento. Exceto, tal como os médicos dizem que os golpes do lado esquerdo do corpo causam impacto nos membros do seu lado direito, assim também a mulher deve sentir as mesmas coisas que o seu marido e o marido as da sua mulher, a fim de que, tal como eles dos grilhões entrelaçados uns aos outros adquirem força, do mesmo modo, porque oferecem a correspondente afeição um ao outro, a sua união salva a ambos. Pois também a natureza mistura-nos através dos nossos corpos, a fim de que, depois de pegar uma parte de cada um deles e fundir em algo comum a ambos, devolva o que foi gerado, de modo que nenhum deles se separe nem seja dividido no que é particular ou do outro. (*Preceitos conjugais*, 140D-F)

É interessante ressaltar o paralelo que Plutarco estabelece entre a cidade e o casamento, quando cita a concepção de cidade ideal platônica. Nosso autor demonstra que enxerga a cidade como um coletivo de famílias, estas constituídas por meio de casamentos. Portanto, cuidar da relação afetiva, do modo como o homem e a mulher se relacionam no casamento, proporciona a continuidade da cidade por meio da procriação e da educação de sua prole. Para Plutarco, a educação de uma criança é um processo, um ato contínuo que requer a dedicação do aprendiz. A boa origem, que está relacionada à

¹⁴⁰ Platão. *A república*, 462c. Com esta referência, Plutarco faz uma associação entre a casa e o governo.

¹⁴¹ Encontramos esta citação em outro tratado plutarquiano intitulado *Diálogo do amor*, também relacionada à questão da concórdia entre um casal, onde ele afirma: “Quem Eros visita e inspira, primeiro da cidade platônica terá “o meu” e “o não meu”, pois não é uma simples “comunhão de amigos” nem de todos, mas os que delimitam seus corpos, unem e confundem suas almas à força, não querem ser dois, nem pensam nisso. Depois, há a temperança entre eles, a qual é necessária ao casamento, ela tem de fora e das leis.” (767D-E), tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva, in: Plutarco. *Diálogo do amor*. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Martin Claret, 2015. E ainda em seu tratado *Do amor fraterno*, Plutarco retoma esta informação platônica para outro conselho para a concórdia, agora entre irmãos: “mas aquele que na casa aconselha os irmãos especialmente como Platão aconselha os cidadãos a retirar “o meu” e o “não o meu”, mas se não for possível, afeiçoe-se e cerque-se pela igualdade, estabelecendo um belo e firme alicerce da concórdia, sempre que a paz for derrubada.” (484B), tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva, in: Plutarco. *Do amor fraterno*. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2016.

natureza, é apenas um indicativo de que a educação encontrará um terreno fértil em que o semeador encontrará as condições ideais para o seu cultivo. No entanto, como na agricultura, é preciso que o semeador esteja atento aos afazeres necessários para que essa semente se desenvolva e passe a dar bons frutos. Assim, o autor argumenta: “A terra é boa por natureza; mas, se descuidada, é improdutiva e arruinada” (*Da educação das crianças, 2D*)¹⁴².

O mais interessante é perceber que Plutarco não valoriza apenas a educação formal como algo crucial para a formação do caráter da criança; o laço afetivo entre a mãe e o filho revela-se fundamental nesse processo:

αὐτὰς τὰς μητέρας τὰ τέκνα τρέφειν καὶ τούτοις τοὺς μαστοὺς ὑπέχειν· συμπαθέστερόν τε γὰρ θρέψουσι καὶ διὰ πλείονος ἐπιμελείας, ὡς ἂν ἔνδοθεν καὶ τὸ δὴ λεγόμενον ἐξ ὀνύχων ἀγαπῶσαι τὰ τέκνα. αἱ τίπθαι δὲ καὶ αἱ τροφοὶ τὴν εὐνοίαν ὑποβολιμαίαν καὶ παρέγγραπτον ἔχουσιν, ἅτε μισθοῦ φιλοῦσαι.

As próprias mães devem alimentar seus filhos e que os amamentem; elas os alimentarão do modo mais compassivo e atencioso, como se do íntimo, como se diz, desde as unhas, amassem seus filhos. As amas de leite e as amas têm falsa e fingida benevolência, porque gostam do pagamento. (*Da educação das crianças, 3C*)

A preocupação com o casamento e tudo que o envolve é manifesta em outros tratados de Plutarco, como podemos ver nos passos abaixo:

Ὅρα περὶ τοὺς γάμους ὅσον ἐστὶν ἐν τοῖς ζώοις τὸ κατὰ φύσιν. πρῶτον οὐκ ἀναμένει νόμους ἀγαμίου καὶ ὀφιγαμίου, καθάπερ οἱ Λυκούργου πολῖται καὶ Σόλωνος, οὐδ' ἀτιμίας ἀτέκνων δέδοικεν, οὐδὲ τιμὰς διώκει τριπαιδίας, ὡς Ῥωμαίων πολλοὶ γαμοῦσι καὶ γεννῶσιν, οὐχ ἵνα κληρονόμους ἔχωσιν ἀλλ' ἵνα κληρονομεῖν δύνωνται. ἔπειτα μίγνυται τῷ θήλει τὸ ἄρρεν οὐχ ἅπαντα χρόνον· ἡδονὴν γὰρ οὐκ ἔχει τέλος ἀλλὰ γέννησιν καὶ τέκνωσιν.

Vê, em relação aos casamentos, o quanto são conformes à natureza entre os animais. Primeiro não está submetido às leis do

¹⁴² Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva (2015).

celibato e do casamento tardio, como os cidadãos de Licurgo¹⁴³ e de Sólon¹⁴⁴, nem concede desonra ao sem-filhos nem persegue as honras dos três filhos – como muitos romanos casam e procriam, não os têm para que tenham herdeiros, mas para poderem herdar. Depois, a relação sexual do macho com a fêmea não é o tempo inteiro; pois não tem como fim o prazer, mas a fecundação e a procriação. (*Do amor aos filhos*, 493E)

A partir da leitura deste pensamento plutarquiano, notamos que Plutarco segue uma tradição legislativa grega, cujos modelos principais são os legisladores Licurgo de Esparta e Sólon de Atenas. Ao mostrar antes que o casamento é assunto digno da filosofia, e agora que também é assunto legislativo da cidade, Plutarco traça uma sucessão de causas e efeitos para a formação de uma unidade política que necessita da unidade, leia-se, do cidadão, que antes de pertencer à cidade, é membro de uma unidade familiar, formada por indivíduos distintos que devem buscar a harmonia em sua convivência e estendê-la para o plano cidadão. Portanto, a correlação entre filosofia, política e religião existe nesta nova fase da vida humana que é a do casamento, da constituição de uma família e da formação de um cidadão¹⁴⁵. Pois o casamento é um ato de amor, mas também é um ato cívico:

ἐκείνη καὶ διαλύεσθαι τὴν μέμψιν. ἀγαμίαν δ' ἀδελφοῦ καὶ ἀπαιδίαν μάλιστα δυσχεραίνειν καὶ παρακαλοῦντα καὶ λοιδοροῦντα συναυθύνειν πανταχόθεν εἰς γάμον καὶ συνειργύναι νομίμοις κηδεύμασι· κτησαμένου δὲ παῖδας ἐμφανέστερον χρῆσθαι τῇ τε

¹⁴³ Legislador espartano, século VII a.C., conhecido por ter implementado um conjunto de leis denominado Grande Retra, que os espartanos acreditavam ter sido ditado pelo oráculo de Delfos. Para mais detalhes sobre o legislador e suas leis, consultar Plutarco, *Vida de Licurgo* e *Vida de Sólon*, XVI, 2, e Xenofonte, *A Constituição dos Lacedemônios*. Consultar ainda: *Plutarco historiador: análise das biografias espartanas*. Maria Aparecida de Oliveira Silva, São Paulo: Edusp, 2006.

¹⁴⁴ Legislador e poeta ateniense, século VI a.C. Sobre ele, há uma biografia plutarquiana; ler Plutarco, *Vida de Sólon*. Também podemos colher informações a seu respeito em *Constituição Ateniense* de Aristóteles e através de seus próprios poemas e fragmentos deles remanescentes em nosso tempo.

¹⁴⁵ Todos os valores citados são estudados pela tradição literária grega, que revela o respeito de Plutarco pelo conhecimento acumulado pelos seus ancestrais, revelando sua face grega em Roma. Para mais detalhes sobre a relação de Plutarco com o seu tempo e o passado glorioso de seus antepassados, consultar: M. A. O. Silva, *Plutarco e Roma: o mundo grego no império*, São Paulo: Edusp, 2014.

πρὸς αὐτὸν εὐνοία καὶ τῇ πρὸς τὴν γυναῖκα τιμῇ· τοῖς δὲ παισὶν εὖνουν μὲν ὥσπερ ἰδίοις ἤπιον δὲ μᾶλλον εἶναι καὶ μείλιχον, ὅπως ἀμαρτάνοντες οἷα νέοι μὴ δραπετεύωσι μηδὲ καταδύωνται διὰ φόβον πατρὸς ἢ μητρὸς εἰς ὀμιλίας φαύλας καὶ ὀλιγώρους, ἀλλ' ἀποστροφὴν καὶ καταφυγὴν ἅμα νουθετοῦσαν εὐνοία καὶ παραιτουμένην ἔχωσιν.

Mas deve aborrecer-se principalmente com a condição de solteiro e a falta de filhos do irmão, exortando-o e censurando-o de todas as maneira para que contraia casamento e que atue em conformidade com os costumes das alianças matrimoniais; e quando tiver filhos, tanto ser mais visivelmente benevolente com seu irmão como honrar a sua mulher; e ser generoso com seus filhos, tal como fossem os seus próprios, e ser mais gentil e doce, para que quando cometerem algum erro da natureza dos jovens, não fujam nem sucumbam por causa do medo do pai ou da mãe, indo para o lado de companhias vulgares e sem valor, mas que tenham um recurso e um refúgio, ao mesmo tempo, tenham a compreensão pela benevolência e perdão. (*Do amor fraterno*, 491E)

Depois de ter exposto a finalidade de seu tratado e a quem ele se destina, Plutarco inicia sua argumentação, de cunho prescritivo e didático, sobre como o jovem casal deve comportar-se um com o outro para que atinjam a felicidade conjugal. Durante a exposição de suas reflexões, Plutarco revela sua preocupação com a unidade do casal, importante para a preservação do casamento, visto que, sem a discórdia, o casal atua em concordância e não permite que sentimentos destrutivos sejam alimentados em sua união. Para tanto, nosso autor recomenda:

Ἐν ἀρχῇ μάλιστα δεῖ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς προσκρούσεις φυλάττεσθαι τοὺς γεγαμηκότας, ὁρῶντας ὅτι καὶ τὰ συναρμοσθέντα τῶν σκευῶν κατ' ἀρχὰς μὲν ὑπὸ τῆς τυχούσης ῥαδίως διασπᾶται προφάσεως, χρόνῳ δὲ τῶν ἀρμῶν σύμπηξιν λαβόντων μόλις ὑπὸ πυρὸς καὶ σιδήρου διαλύεται.

No princípio, os casados devem, sobretudo, precaver-se das discórdias e das ofensas, observando que também os objetos harmonizados dentre os utensílios domésticos, no início são quebrados com facilidade por qualquer pretexto que acontecer, mas, com o tempo, quando os encaixes adquirem solidez, eles se desfazem com dificuldade pelo ferro e pelo fogo. (*Preceitos conjugais*, 138E-F)

Com este tratado, Plutarco se insere em uma longa tradição de escritos gregos conhecida como γαμήλιος λόγος (*gamélios lógos*), ou diálogo do casamento, que são escritos de caráter prescritivo voltados para os recém-casados, para ensiná-los a atravessar essa nova fase. Outra influência perceptível na concepção deste tratado é a da Escola Estoica e seu gênero *Περὶ καθήκοντων* (*Perì kathékonton*) ou *Do que é Conveniente*, gênero que tratava das relações entre deuses e homens, maridos e mulheres, filhos e filhas, pais e filhos etc. Tal gênero inspirou Plutarco a escrever também *Do amor fraterno* e *Do amor aos filhos*. Outro gênero literário escolhido por nosso autor segue uma longa tradição dentro da produção literária grega conhecida como *érōtikoi logoi*¹⁴⁶ ou *Diálogos do Amor* que nos remontam, especialmente a Platão, na composição deste tratado *Preceitos conjugais*.

Encontramos neste tratado um conceito recorrente em outros que é o de χάρις (*kháris*) ou “graça”, em *Preceitos conjugais* vemos:

διὸ δεῖ καὶ τὴν οἰκοδέσποιναν ὅτι πᾶν τὸ περιπτόν καὶ ἑταιρικὸν καὶ πανηγυρικόν, εὖ ποιῶσα, φεύγει καὶ παραιεῖται, μᾶλλον φιλοτεχνεῖν ἐν ταῖς ἠθικαῖς καὶ βιωτικαῖς χάρισι πρὸς τὸν ἄνδρα, τῷ καλῷ μεθ' ἡδονῆς συνεθίζουσαν αὐτόν. ἂν δ' ἄρα φύσει τις αὐστηρὰ καὶ ἄκρατος γένηται καὶ ἀνήδυντος, εὐγνωμονεῖν δεῖ τὸν ἄνδρα, καὶ καθάπερ ὁ Φωκίων, τοῦ Ἀντιπάτρου πράξιν αὐτῷ προστάπτοντος οὐ καλὴν οὐδὲ πρέπουσαν, εἶπεν “οὐ δύνασαι μοι καὶ φίλῳ χρῆσθαι καὶ κόλακι,” οὕτω λογίζεσθαι περὶ τῆς σώφρονος καὶ αὐστηρᾶς γυναικὸς “οὐ δύναμαι τῇ αὐτῇ καὶ ὡς γαμετῇ καὶ ὡς ἑταίρᾳ συνεῖναι.”

Por isso que a dona de casa bem-intencionada deve fugir e afastar-se do que é importante, de amigos e ostentação, mais que ter a arte de fazer amigos nos caracteres, nos modos de vida com graças junto ao seu marido, acostumando-o ao belo em vez de ao prazer. Mas quando alguma por natureza é severa, violenta e desagradável, o marido deve dominá-la, também

¹⁴⁶ A expressão *érōtikoi logoi* corresponde ao registrado por Aristóteles em *Política*, 1262b.11, onde afirma que ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις ἴσμεν λέγοντα τὸν Ἀριστοφάνην (*en erōtikōis lógois hísmen légonta tòn Aristophánēn*) “Aristófanes proferiu discursos sobre o amor”. Consultar: Aristotle, *Politics*, translated by H. Rackham, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1967.

como Fócion¹⁴⁷ que, quando Antípatro¹⁴⁸ preparou-se para a sua ação, não a realizou de forma bela nem conveniente, disse: – “Não poderias servir-te de mim como amigo e bajulador,”¹⁴⁹ do mesmo modo deve-se avaliar a prudência e a severidade da mulher, “não posso conviver com ela como esposa e companheira”. (*Preceitos conjugais*, 142B-C)

Em outro tratado específico sobre o casamento e o papel que Eros desempenha nele, em *Diálogo do amor*, Plutarco reflete o seguinte sobre o conceito de χάρις (*kháris*) ou “graça”:

ὡς καὶ Πίνδαρος ἔφη τὸν Ἥφαιστον ἄνευ χαρίτων ἔκ τῆς Ἥρας γενέσθαι καὶ τὴν οὐπὼ γάμων ἔχουσαν ὦραν ἢ Σαπφῶ προσαγορεύουσα φησιν, ὅτι

‘σμίκρα μοι πάις ἔμμεν ἐφαίνεο κάχαρις’.

ὁ δ’ Ἡρακλῆς ὑπὸ τινος ἐρωτᾶται

‘βία δ’ ἔπραξας χάριτας ἢ πείσας κόρην;’

ἢ δ’ ἀπὸ τῶν ἀρρένων ἀκόντων μὲν μετὰ βίας γινομένη καὶ λεηλασίας, ἂν δ’ ἔκουσίως, σὺν μαλακίᾳ καὶ θηλότητι.

Como Píndaro disse a Hefesto: “sem graça” nasceste de Hera. Dirigindo-se a uma que não tinha ainda idade para casar, Safo diz-lhe que:

*Parecias-me uma pequena criança, sem graça.*¹⁵⁰

Héacles ao ser indagado por alguém:

¹⁴⁷ Político ateniense, 402-319 a.C., frequentou a Academia de Platão, foi um orador exemplar e eleito estrategista por quarenta e cinco vezes, de 371 a 318 a.C. Plutarco redigiu uma biografia do político ateniense em sua obra conhecida como *Vidas Paralelas*.

¹⁴⁸ General macedônio que se tornou vice-rei em 335 e 334 a.C. para Alexandre, o Grande, da Macedônia, morto em 319 a.C., e exerceu dura política contra os atenienses, visto que esses se mostravam inconformados com a dominação macedônica. Foi amigo do orador Isócrates e do filósofo Aristóteles e também acusado de conspirar para a morte de Alexandre, o Grande.

¹⁴⁹ Plutarco repete esta anedota em seu tratado *Como distinguir o bajulador do amigo*, 63C: “Portanto, também o amigo vai se afastar das coisas que não são convenientes; mas se não for convencido, belo é o que disse Fócion para Antípatro: ‘Não poderias servir-te de mim como amigo e bajulador’, isso é para dizer que tens um amigo que não é um amigo.”, tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva, in: Plutarco. *Como distinguir o bajulador do amigo*. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

¹⁵⁰ Safo, frag. 34 Diehl.

Pela força realizaste a graça ou convenceste a jovem? ¹⁵¹

E a realizada com violência e assalto pelos varões, quando contra a vontade delas, é acompanhada pela fraqueza e feminilidade. (*Diálogo do amor*, 751D)

O verso sáfico em epígrafe desperta interesse pela clara intenção de Plutarco em construir sua argumentação sem considerar a retirada de um verso do seu contexto original para alterar seu significado e redimensioná-lo em outro tempo e espaço. Na verdade, os versos de Safo fazem referência ao seu amor nutrido há muito por Átis, quando criança.

Já a referência a Píndaro revela que na relação matrimonial, segundo nosso autor, há a presença da “graça”, *χάρις* (*kháris*) que é concedida pela mulher ao homem; mas, se a relação sexual for contra a vontade dela, o ato se consuma “sem graça”, *ἄχαρις*, (*ákharis*). Como o significado de *kháris*, (*χάρις*) está associado ao de “graça” ou “favor” de origem divina, podemos inferir que nosso autor entende que é somente com a intervenção divina que tal expediente é concedido ao homem. A correlação entre a concessão feminina e as divindades revela-se ainda quando Plutarco cita o substantivo abstrato, mas o registrado por Píndaro¹⁵², *Pítica*, livro II, verso 42, é “Cárites”, *Χαριτών* (*Kharítōn*), um substantivo concreto, o nome das três deusas que personificam o substantivo abstrato graça.

Contudo, apesar de Plutarco discorrer sobre a responsabilidade do marido e da esposa para uma relação harmoniosa no casamento, com

¹⁵¹ Nauck, *Trag. Graec. Frag.* p. 916, de uma peça trágica perdida, de título e autor desconhecidos.

¹⁵² Conforme o Catálogo de Lâmprias, Plutarco escreveu uma *Vida de Píndaro* que nos é desconhecida. Do uso plutarquiano da poesia pindárica, consultar: Luigi Castagna, “Pindaro in Plutarco”, in: Gennaro D'Ippolito e Ítalo Gallo (orgs.) *Strutture Formali dei “Moralia” di Plutarco. Atti del III Convegno plutarcheo Palermo, 3-5 maggio 1989*, Napoli, M. D' Auria, 1991, pp. 163-185.

diversas reflexões direcionadas ao marido, nosso autor

também destaca a posição submissa da mulher:

Ὡσπερ ἂν φθόγγοι δύο σύμφωνοι ληφθῶσι, τοῦ βαρυτέρου γίνεταί τὸ μέλος, οὕτω πᾶσα πράξις ἐν οἰκίᾳ σωφρονούσῃ πράττεται μὲν ὑπ' ἀμφοτέρων ὁμονοούντων, ἐπιφαίνει δὲ τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἡγεμονίαν καὶ προαίρεσιν.

Tal como, quando duas vozes soam juntas, a melodia que vem à tona é a mais grave, assim também é toda ação realizada em uma casa em que há prudência, quando os assuntos estão em conformidade com ambos, mas torna-se evidente a autoridade e a preferência do marido. (*Preceitos conjugais*, 139C-D)

Em suma, notamos que Plutarco discorre sobre o casamento em vários de seus tratados, ora preocupado com o deus que o rege (*Diálogo do amor*), ora pensando o casamento sob a perspectiva da formação do homem grego (*Da educação das crianças*), ora pensa o casamento sob o ponto de vista do amor materno e sua relação com os filhos (*Do amor aos filhos*), ora pensa o casamento sob a influência do amor existente os filhos e quanto ele depende da afeição presente na relação de seus pais, de seus pais com seus pais, que fazem um casamento feliz (*Do amor fraterno*), felicidade esta que se manifesta no amor do pai pela mãe, dos pais pelos filhos, dos filhos entre si, do avô pela avó, dos avós pelos netos, dos netos entre si, e a mesma lógica se aplica aos tios e sobrinhos. *Preceitos conjugais* diferencia-se dos tratados citados por ser o único dedicado exclusivamente à temática do casamento, visto que os demais tocam na questão do convívio dos cônjuges como ancilar em seu discurso. Este tratado serve de reflexão para o tipo de relacionamento que deve ser vivido por um casal unido pelos laços do casamento. Mas é à mulher que cabe manter a harmonia no casamento, como depreendemos desta anedota plutarquiana:

Τὴν Ἥλειων ὁ Φειδίας Ἀφροδίτην ἐποίησε χελώνην πατοῦσαν, οἰκουρίας σύμβολον ταῖς γυναιξὶ καὶ σιωπῆς. δεῖ γὰρ ἢ πρὸς τὸν ἄνδρα λαλεῖν ἢ διὰ τοῦ ἀνδρός, μὴ δυσχεραίνουσιν εἰ δι' ἄλλοτρίας γλώττης ὥσπερ αὐλητῆς φθέγγεται σεμνότερον.

Fídias¹⁵³ esculpiu a Afrodite dos eleatas pisando uma tartaruga com o pé, que é um símbolo do silêncio e do cuidado da casa para as mulheres. Pois a mulher deve conversar com o seu marido ou por meio do seu marido, não lhe causando aborrecimento se através de uma língua estrangeira, tal como um tocador de flauta, emite um som mais nobre. (*Preceitos conjugais*, 142D)

Concluimos que Plutarco demonstra interesse em provocar reflexões aos jovens recém-casados para que estabeleçam um laço matrimonial forte e indissolúvel. É evidente a preocupação maior de Plutarco com a regulação das ações femininas, visto que, dos quarenta e oito episódios, vinte e seis destinam-se diretamente à mulher. Nesse sentido, *Preceitos conjugais* traz em suas linhas as marcas de uma época em que a mulher controlada e enclausurada é sinal de harmonia e paz no casamento. Sob outra perspectiva, Plutarco distancia-se de seu tempo¹⁵⁴ ao afirmar que a mulher deve ser educada e aprender filosofia e discuti-la com seu marido (138C). Assim, Plutarco revela seu entendimento de que a mulher tem capacidade intelectual para o aprendizado e o questionamento do aprendido, que sua submissão está centrada no plano das paixões e das vontades.

Bibliografia

A) Edições e traduções consultadas

ARISTOTLE. *Politics*. Translated by H. Rackham. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1967.

¹⁵³ Escultor, século V a.C., filho de Cármidas de Atenas. Fídias era considerado o mais engenhoso e talentoso escultor de seu tempo, fama que seguiu até à época romana. Dentre as Sete Maravilhas do Mundo Antigo, encontra-se a estátua de Zeus em Olímpia esculpida pelo ateniense.

¹⁵⁴ A respeito da concepção plutarquiana sobre a mulher e o seu papel na sociedade, consultar: Bradley Buszard, "The Speech of Greek and Roman Women in Plutarch's Lives", *Classical Philology*, vol. 105, nº 1, 2010, pp. 83-115.

PLUTARCH. *Advice to Bride and Groom. Moralia. Vol. II.* Translated by Frank Cole Babbitt. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 2005.

PLUTARCO. *Deberes del matrimonio.* Traducción, Introducción y Notas por Morales Otal y José García López. Madrid: Editorial Gredos, 1986.

PLUTARQUE. *Préceptes de mariage. Ouvres Morales. Tome II. 10-14* Texte établi et traduit par Jean Defradas, Jean Hani et Robert Klaerr. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

PLUTARCO. *Como distinguir o bajulador do amigo.* Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2105.

PLUTARCO. *Como tirar proveito dos seus inimigos.* Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2105.

PLUTARCO. *Da abundância de amigos.* Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2016.

PLUTARCO. *Da educação das crianças.* Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

PLUTARCO. *Da malícia de Heródoto.* Tradução, estudo e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edusp, 2013.

PLUTARCO. *Diálogo do amor.* Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Martin Claret, 2015.

B) Livros e artigos

BUSZARD, Bradley. "The Speech of Greek and Roman Women in Plutarch's Lives". *Classical Philology*, Chicago, vol. 105, nº 1, 2010, p. 83-115.

CASTAGNA, Luigi. "Pindaro in Plutarco". In: D'IPPOLITO, Gennaro e GALLO, Ítalo (orgs.) *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco. Atti del III Convegno plutarco Palermo, 3-5 maggio 1989.* Napoli, M. D' Auria, 1991, p. 163-185.

FERREIRA, José R. (coord.) *Atas do Congresso Plutarco Educador da Europa, 11 e 12 de novembro de 1999.* Coimbra: Fundação Eng. António de Almeida, 2002.

PUECH, Barbara. "Prosopographie des amis de Plutarque". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.* Berlin, Band 33.6, 1992, p. 4829-4893.

SILVA, Maria A. O. *Plutarco e Roma: mundo grego no império.* São Paulo: Edusp, 2014.

SILVA, Maria. A. O. *Plutarco historiador: análise das biografias espartanas.* São Paulo : Edusp, 2006.



WALCOT, Peter. "Plutarch on Sex." *Greece & Rome*, Oxford, vol. 45, n° 2, 1998, p. 166-187.

AS MULHERES NAS EPÍSTOLAS PLINIANAS: EXEMPLA E OUSADIA

WOMEN IN THE PLINIAN EPISTLES: EXEMPLA AND DARING

Renata Cerqueira Barbosa¹⁵⁵

Artigo recebido em 27 de abril de 2021
Artigo aceito em 31 de maio de 2021

Resumo: Este artigo apresenta, por meio de uma análise interseccional, uma antiga matrona romana, negociadora ousada que patrocinava grupos de pantomimas e adorava jogos. Trata-se de Ummidia Quadratilla, descrita nas Epístolas Plinianas como uma avó cuidadosa na educação de seu neto, porém dada a vícios.

Palavra-chave: Epístolas plinianas. *Exempla*. Interseccionalidade.

Abstract: This article presents, through an intersectional analysis, an ancient Roman matron, a bold negotiator who sponsored pantomime groups and loved games. This is Ummidia Quadratilla, described in the Plinian Epistles as a grandmother careful in the education of her grandson, but given to vices.

Keyword: Plinian epistles. Example. Intersectionality

Dentre as várias possibilidades de fontes históricas para o estudo das mulheres na antiguidade – cultura material, epigrafia, iconografia, fontes literárias e outros documentos textuais - encontramos o gênero epistolar. Definida desde Cícero como “diálogo entre ausentes”, teve um lugar privilegiado entre os gêneros literários em forma de prosa (MUHANA,

¹⁵⁵ Doutora em História pela Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho - Unesp/Assis (2011), pós doutora pela Unicamp em 2015, sob a supervisão do Professor Dr. Pedro Paulo Abreu Funari; estágio de pós doutorado está sendo iniciado na Unesp/Assis sob a supervisão da Professora Dra. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi. Este artigo faz parte do projeto apresentado nesta Instituição. <https://orcid.org/0000-0003-2741-1195>. E-MAIL: renata7barbosa@hotmail.com

2000, p. 329), no entanto, as cartas podem ser muito diferentes entre si no tocante à estrutura, ao tema, à extensão e ao suporte em que são escritas (KERR, 2017, 24).

Nas Palavras de Ebbeler (2010, p. 465):

“As cartas podem ser compostas em prosa ou numa variedade de metros (ou, às vezes, uma mistura de ambos); elas podem lidar com uma enorme variedade de temas; a autoria não se limitava a nenhuma classe de pessoas; as cartas podem variar em extensão, de uma frase a dezenas de páginas; elas podem ser escritas em uma variedade de materiais, incluindo tábuas de cera, madeira, metal, papiro, cerâmica e peles de animais. (...) a forma e o conteúdo de uma carta (em comparação ao poema épico) é muito menos previsível”.

Tendo em vista a variedade de informações disponíveis nessas correspondências, o estudo das Epístolas Plinianas, nos possibilita um olhar mais apurado no que diz respeito à sociedade romana do período, tendo em vista, que apresenta a visão de mundo de “uma camada social romana filtrada pela experiência histórica da apropriação e exploração econômica da terra” (ROSSI, 1993, P. 4), assim como, de seus correspondentes e citados.

Caius Plinius Caecilius Secundus, nasceu por volta de 62 E.C., em *Novum Comum*, *municipium* da Transpadana. Originário de uma família de proprietários de terras, tinha como nome original *Caecilius Secundus*, e aderiu ao nome de *Caius Plinius Caecilius Secundus* ao ser adotado pelo seu tio Plínio, o Velho (CITRONI, 2006, p. 897). No conjunto, sua obra é composta por 368 cartas distribuídas em dez livros. Os nove primeiros foram publicados entre 103 e 109, os quais incluem cartas de caráter privado, escritas para amigos e pessoas próximas. O livro X é constituído de cartas direcionadas ao imperador Trajano, as quais foram enviadas durante o período em que foi governador da província do Ponto-Bitínia (MENNITTI, 2015, P. 24). É também autor do *Panegírico de Trajano*, discurso pronunciado por ocasião da posse do consulado.

As cartas de Plínio de origem privada,

sem abandonar as informações sobre a política imperial, estendiam-se a uma esfera de problemas mais amplos. Por meio da correspondência podemos entrever a prática social durante os anos de 96-109 E.C., a maneira de viver dos romanos, a vida cotidiana dos senadores tanto na *Urbs* quanto em suas casas de campo (VENTURINI, 2017, p. 553).

Em comparação com as cartas de Cícero, cujos destinatários são frequentemente figuras políticas proeminentes de seu tempo, os destinatários das cartas de Plínio são notavelmente indefinidos, com a óbvia exceção do historiador Tácito. Menos da metade dos cerca de cem endereços podem ser identificados com segurança como de posição senatorial, e uma porcentagem substancial permanece desconhecida fora de Plínio¹⁵⁶. No entanto, é consideravelmente mais fácil identificar as seis mulheres que recebem cartas de Plínio, pois são intimamente associadas a ele - sua esposa, sua tia, sua sogra, irmã e filha de seu mentor e uma parenta por casamento. As cartas dirigidas a mulheres estão amplamente dispersas nos primeiros oito livros, aparecendo em todos, exceto no livro V. A distribuição ampla sugere colocação cuidadosa por Plínio. Apesar do fato de as mulheres constituírem um número tão pequeno de destinatários, elas de fato, têm uma presença substancial nas cartas de Plínio, aparecendo em quinze por cento das cartas em todos os nove livros (CARLON, 2009, p. 7).

No *corpus* completo de 368 cartas (um número que inclui a correspondência com Trajano em que as mulheres têm uma breve menção, mas nenhuma presença significativa), 72 cartas contêm alguma referência às mulheres. Trinta e quatro dessas cartas oferecem apenas uma menção passageira de esposa, irmã, mãe, sogra, madrasta ou filha. Restam 38 cartas, todas encontradas nos primeiros nove livros,

¹⁵⁶ Segundo Jacqueline Carlon, há dificuldade em assegurar um número preciso de destinatários, pois a nomenclatura que Plínio usa não é consistente. Pela contagem de Sherwin-White (1966), há 101, mas A. Birley (2000: 21) sugere até 105. A potencial coincidência de números visa apontar a diversidade dos destinatários de Plínio. (CARLON, 2009, p.7).

que incluem 247 cartas no total: destas, 18 enfocam mulheres, 9 são endereçadas a mulheres e 11 incluem mulheres com destaque, embora não como seu assunto principal. Ainda assim, o número de mulheres constitui menos de 10 por cento das centenas de indivíduos mencionados nas cartas, o que segundo Jacqueline Carlon, seria uma indicação de que suas identidades particulares são menos importantes do que seus papéis na vida de seus parentes do sexo masculino. A autora assevera que seu número relativamente pequeno sugere fortemente que o corpus como um todo apresenta uma visão seletiva em vez de abrangente dos relacionamentos de Plínio com as mulheres e que ele escolheu propositalmente as mulheres que menciona e se dirige (CARLON, 2009, p. 8).

Rebecca Langlands argumenta que a presença das mulheres nas *Cartas* de Plínio pode ser parcialmente explicada, pelo fato de que as mulheres desempenhavam papéis significativos no mundo real da comunidade de Plínio, como membros da família, patronos, amigos, sobreviventes da era Domiciana. No entanto, a autora ressalta que isso também é uma questão de gênero. Os gêneros literários latinos que lidam predominantemente com a sociedade contemporânea e indivíduos vivos reais (como cartas, consolação e elogios) tendem a ser aqueles em que há mais representação de mulheres individuais como louváveis e virtuosas. As cartas de Cícero são um precedente literário importante para Plínio e, apesar do tratamento muito generoso de Cícero, em sua correspondência ele elogia regularmente os membros de sua própria família e das famílias de seus correspondentes por sua virtude; sua filha Tullia é até descrita mais de uma vez como possuidora da qualidade de *virtus*. Portanto, ao elaborar seu catálogo de *exempla* e explorar a ideia de exemplaridade, Plínio está desenvolvendo o potencial do gênero epistolar - incluindo sua competência para celebrar mulheres exemplares - e dotando um motivo que estivera presente em obras muito anteriores

com uma nova substância e significado. Plínio parece estar usando suas cartas para criar novos exemplos modernos que podem ocupar seu lugar no cânone exemplar tradicional e ajudar a moldar as gerações futuras, reconectando os elos exemplares na corrente que havia sido quebrada sob o governo de Domiciano (LANGLANDS, 2014, p.226).

1- *Exempla*

Ao longo dos primeiros nove volumes de suas *Cartas*, Plínio, o Jovem representa a si mesmo e a seus amigos, admirando e emulando como modelos, numerosos indivíduos exemplares encontrados entre seus próprios contemporâneos. Em uma carta endereçada a seu amigo mais velho e colega Cornutus (5.14), ele deixa claro com a frase *in utroque sexu* ("de ambos os sexos") que esse cânone moderno de *exempla* inclui tanto mulheres quanto homens (LANGLANDS, 2014, p. 214). Cornutus e Plínio são descritos como tendo cimentado sua própria amizade e intimidade compartilhando um amor ao longo da vida por todos os modelos exemplares (*aemulandi*) de seus próprios dias, de ambos os sexos:

una diligimus, una dileximus omnes fere, quos aetas nostra in utroque sexu aemulandos tulit; quae societas amicitiarum artissima nos familiaritate coniunxit (Plínio, 5, 14, 4).¹⁵⁷

As *Cartas* estão repletas de retratos de tais indivíduos exemplares, e uma pesquisa deles confirma essa afirmação de inclusão; entre os indivíduos apontados como modelos e exemplos nas *Cartas*, as mulheres têm uma presença significativa. Nos últimos anos, tem havido estudos substanciais tanto sobre o elogio de mulheres romanas individualmente,

¹⁵⁷ "Juntos amamos, e temos amado, quase todos aqueles de ambos os sexos que nossa própria idade ofereceu para emulação, e esta partilha de amizades nos uniu na intimidade mais íntima".

pelas quais as *Cartas* são notáveis, quanto sobre a preocupação das *Cartas* com a exemplaridade.

Jo-Ann Shelton (2013) argumenta, que o uso de pessoas reais como modelos de comportamento era generalizado na sociedade romana. Relacionar o comportamento - o próprio e dos outros - a um padrão exemplar tem uma longa tradição. Mayer (1991, p. 144) descreve essa prática como a “pedra angular do treinamento moral romano”. Desde a infância, os romanos eram ordenados a padronizar seu comportamento de acordo com o das pessoas, vivas ou históricas, que personificavam as virtudes endossadas por sua sociedade. Os romanos acreditavam que a instrução moral era feita melhor pelo exemplo da vida real do que pelo apelo às teorias abstratas da filosofia e ética grega. O professor de retórica de Plínio, Quintiliano traçou um contraste explícito entre os dois sistemas de instrução moral: “Por mais que os gregos se sobressaíam em preceitos morais, tanto os romanos se sobressaem em exemplos reais, o que é muito maior.”¹⁵⁸ Na mesma linha, Sêneca, o Jovem, afirmou: “O caminho do progresso moral é longo se seguirmos preceitos, mas curto e eficaz se seguirmos modelos reais.”¹⁵⁹ Conforme a autora, o sistema romano de instrução era considerado preferível porque oferecia às pessoas uma imagem facilmente compreensível da virtude em ação, e pediu-lhes que emulassem o caráter de quem era como eles, em termos de ser membro da comunidade. Os modelos eram capazes de realizações extraordinárias, mesmo assim, eram familiares e, portanto, possíveis de imitar. Mayer (1991, p. 165) comenta que o uso de *exempla* na escrita romana de todos os gêneros é uma apresentação do “tipo de ações que nos levam a conceituar *virtus*.”

¹⁵⁸ QUINTILIANO. *Institutio Oratória*. 12.2.30, apud: SHELTON, 2013, p. 3.

¹⁵⁹ SENECA. *Letters*. 6.5., apud: SHELTON, 2013, p. 3.

De acordo com essa propensão romana de fabricar um padrão para imitação dos atos de pessoas reais, Plínio parece, em muitos de seus retratos de mulheres, representá-las como indivíduos cujo caráter notável as eleva ao nível de modelos ideais. De fato, em várias de suas descrições, Plínio comenta inequivocamente que as mulheres servem de exemplo para os outros. Essas cartas são, portanto, prescritivas, bem como descritivas - exaltando, mas também defendendo certos padrões de comportamento. Nossa interpretação de seus retratos deve, portanto, levar em conta seu desejo de defender padrões de comportamento e sua tendência de moldar sua narrativa para acomodar um propósito moral (SHELTON, 2013, p. 4).

Na opinião de Rebecca Langlands (2014, 214) em *Pliny's "Role models of both sexes": gender and exemplarity in the Letters*, dentro da estrutura exemplar articulada nas *Cartas* de Plínio, a diferença entre os sexos é sistematicamente minimizada ao nível da virtude abstrata (se não ao nível do papel social); na verdade, Plínio subverte deliberadamente os tropos de gênero tradicionais para melhor transmitir sua nova ênfase na equivalência moral dos sexos. Mulheres e homens são representados como compartilhando as mesmas qualidades morais. Os *exempla* feminino e masculino são representados como tendo a mesma força retórica. O tratamento de *exempla* feminino por Plínio desenvolve substancialmente possibilidades já evidentes em obras epistolares anteriores, o que o diferencia de seu amigo Tácito e de seu professor Quintiliano, e pode ter sido influente em autores subsequentes, e mesmo talvez na vida de homens e mulheres romanos.

Os contemporâneos próximos de Plínio, Quintiliano e Tácito, os quais ele conheceu pessoalmente, compartilhavam sua preocupação com a exemplaridade e a função educativa de indivíduos proeminentes

como modelos éticos. Ambos autores articulam isso em obras que foram publicadas na mesma época que os dois primeiros livros das Cartas de Plínio.¹⁶⁰ No que diz respeito às mulheres, certamente há muitas romanas cujas histórias são transmitidas em textos latinos anteriores como parte da tradição dos *exempla* - Cloélia, Lucrecia, Pórcia, Cornélia e assim por diante - e seu significado não é desprezível. No entanto, elas representam uma pequena proporção do total e tendem a não ser incluídas em generalizações sobre *exempla*. Em vez disso, são frequentemente representadas como excepcionais entre as fileiras de homens heroicos. Elas também tendem a cumprir uma função retórica e moral diferente do *exempla* masculino; elas não são retratadas como modelos para os homens, mas sim, enquanto os exemplos masculinos inspiram, os exemplos femininos estimulam os homens com medo de serem humilhados por uma mulher, ou são usados em argumentos onde seu efeito retórico se baseia na suposição de feminilidade inferioridade e diferenciação moral entre os sexos (LANGLAND, 2014, 218).

Na análise de Jacqueline Carlon em *Pliny's Women: Constructing Virtue and Creating Identity in the Roman World*, (2009, p. 2) Plínio, o orador, limitou-se a estender a técnica retórica da *ethopoeia* à epistolografia, criando "correspondência" cujo propósito pode muito bem ter incluído a comunicação de ideias e a manutenção de relações com seus destinatários, mas que, quando coletada, refinada e publicada, tornou-se o meio através do qual Plínio criou um monumento duradouro à sua virtude. Ainda de acordo com a autora, em nenhum lugar a apresentação otimista e idealizada de Plínio de seu ambiente imediato foi mais citada do que nos esforços para reavaliar as avaliações depreciativas do comportamento feminino oferecidas por seus

¹⁶⁰ A cronologia não é exatamente conhecida, mas as cartas publicadas nos primeiros dois livros de Plínio foram provavelmente escritas entre o final de 96 e 100 (LANGLANDS, 2014, p.216).

contemporâneos. No entanto, a maioria das citações da obra de Plínio que se referem às mulheres são passagens curtas, extraídas de seu contexto genérico, que aparentemente ignoram a natureza autobiográfica das *Cartas* e o capital político e social que sua publicação pode ter produzido para seu autor. As mulheres nas cartas foram mencionadas individualmente e em discussões sobre o casamento romano ou a maternidade, mas pouca atenção foi dada à importância das mulheres no contexto mais amplo do corpus Pliniano.

Um grupo de mulheres que recebem a ajuda ou devoção de Plínio, inclui membros de sua família e mulheres envolvidas em disputas sobre testamentos. Embora alguns destes últimos tenham laços estreitos com homens politicamente proeminentes, laços que podem ter sido de grande valor para Plínio, essas mulheres são importantes para sua imagem não tanto por sua conexão com os homens da elite, mas porque suas situações financeiras ou jurídicas oferecem a Plínio um fórum para discutir suas próprias convicções morais. Por meio de sua interação com eles e de sua fidelidade e preocupação com os familiares, Plínio tem a oportunidade de mostrar sua integridade e ética pessoal (CARLON, 2009, p.16).

Nenhum estudo sobre mulheres em Plínio estaria completo sem levar em consideração sua apresentação de esposas ideais. Como todas as esposas romanas, a esposa de Plínio, Calpúrnica, foi crucial para sua reputação - isto é, seu comportamento refletiu diretamente na capacidade de Plínio de controlar sua vida privada. Quanto mais sua esposa se assemelhava a ele e se conformava com seus preceitos, mais crédito seria atribuído a ele, especialmente porque Calpúrnica veio a ele como uma donzela, esperando ser moldada na esposa ideal de que precisava. Como observado, outros estudiosos examinaram algumas das qualidades que Calpúrnica e outras esposas-modelo possuem, mas

ninguém tentou analisar o retrato que Plínio faz de Calpúrnia no contexto de representações que faz de outras mulheres nas cartas. Tal abordagem revela que o *exemplum* que Plínio oferece é consideravelmente mais complexo do que o apresentado anteriormente, constituindo não apenas uma simples representação do caráter de sua esposa, mas sim uma imagem tripla da esposa modelo em diferentes estágios da vida: a noiva, a jovem esposa e a matrona. Enquanto Calpúrnia é a jovem esposa modelo, o leitor deve olhar para a solteira Minicia Marcella e a matrona Clodia Fannia para completar o retrato do ideal de Plínio. O mais esclarecedor para uma avaliação da autorrepresentação de Plínio é que ele pesa os méritos de cada uma das três mulheres contra o caráter dos homens aos quais elas estão associadas (CARLON, p.16).

O presente artigo enfoca mulheres que não são modelos ideais de comportamento feminino - uma categoria relativamente rara para os retratos de personagens extremamente positivos de Plínio. Cada uma delas falhou de alguma forma em atingir seu potencial como uma mulher romana adequada - envolvidas em comportamento impróprio, imoral ou ilegal com profundas repercussões para os homens com quem estão relacionadas. Esses poucos exemplos negativos servem para reforçar os modelos que Plínio cria e para assegurar ao leitor que, embora prefira oferecer um exemplo positivo, ele está bem ciente, do comportamento das mulheres que seus contemporâneos Juvenal e Tácito recordam em detalhes.

Cada grupo de mulheres permite que Plínio exponha elementos de seu caráter e episódios de suas ações passadas em contextos sociais e políticos específicos: a turbulência nos últimos anos do reinado de

Domiciano; a relação patrono-cliente e *amicitia*¹⁶¹; negociações jurídicas e financeiras com familiares e pessoas vulneráveis; o santuário interno da vida de casado; e até mesmo a vida pessoal de mulheres desonrosas, que ele sempre vê, é claro, de uma distância apropriada (CARLON, 2009, p. 17).

2- Exemplares ou ousadas?

A fixação de Plínio em apresentar *exempla* feminina positiva parece deixar pouco espaço para o lado mais sórdido da existência da elite romana. Em seu tratamento aos homens, vemos repetidamente grandes vilões como Domiciano ou o arqui-inimigo de Plínio, Regulus, bem como alguns dos outros rivais oratórios de Plínio e, é claro, os homens que ele processa, cada um dos quais, de alguma forma, falhou em cumprir os requisitos do homem romano ideal - às vezes flagrantemente. Mas mesmo nessas considerações de comportamento vergonhoso, o propósito de Plínio é destacar suas próprias realizações ou oferecer ao leitor um contraste total com seu próprio caráter. Mulheres de reputação duvidosa (com as quais, é claro, Plínio não gostaria de se associar) raramente são consideradas, mas não estão inteiramente ausentes das *Cartas*; no entanto, nenhuma delas recebe o tipo de atenção que Plínio dá a suas esposas ideais, e apenas uma é descrita em alguma extensão. Ummidia Quadratilla, cujas fraquezas são discutidas em detalhes, Plínio magistralmente manipula até se tornarem uma fonte de força (CARLON, 2009, p.186). Neste sentido, adotamos a abordagem interseccional como metodologia de análise dessas *cartas* plinianas.

O termo *interseccionalidade* foi criado pela jurista norte-americana Kimberlé W. Crenshaw em 1989, no entanto, passou a ser mais utilizado a

¹⁶¹ *Amicitia* era uma prática social decorrente das relações políticas, estabelecidas no período republicano, e caracterizada como uma relação entre indivíduos de um mesmo grupo social ou de posições sociais muito semelhantes, que determinaram uma relação horizontalizada dentro das práticas sociais clientelistas (ROSSI, 2017).

partir do nosso século, principalmente pelos profissionais das Ciências Sociais. Crenshaw (2002) propõe que assim como é verdadeiro o fato de que todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores tais como classe, casta, raça, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual pesam na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. A autora ensina que as desigualdades relacionadas à classe, gênero ou raça não são simplesmente passíveis de hierarquização: é a interação dessas categorias que atuam na produção e manutenção das desigualdades (RIOSAS & SOTEROB, 2019, P. 2).

Sobre o conceito de Interseccionalidade empregado na análise, entendemos que não é necessário a concomitância dos três fatores de discriminação (gênero, raça e status social) para que a análise seja possível. No caso da Antiguidade, o fato de uma mulher ser da elite, também acarreta formas de comportamentos esperados ou não pela sociedade do momento, o que possibilita uma análise interseccional “inversa”. Neste sentido, Quatro das mulheres citadas nas cartas (e outras mencionadas de passagem, mas não pelo nome) exibem um comportamento que não está de acordo com o ideal romano, pelo menos como Plínio o define. A mais importante delas para a imagem de Plínio é Ummidia Quadratilla, a avó de um de seus protegidos mais promissores e a matriarca de uma família rica com um passado senatorial e futuras conexões imperiais. As cartas em que essas quatro mulheres aparecem são as seguintes:

3- Carta Mulheres

- 3.9 Casta (esposa de *Classicus*)
- 4.11 Vestal Cornelia
- 6.31 Gallitta

7.24 Ummidia Quadratilla

A morte de *Ummidia Quadratilla* é o assunto da Carta 7.24. A ocasião oferece a Plínio a oportunidade de abordar seu comportamento em relação a seu neto, *Ummidius Quadratus*, um jovem que já havia demonstrado grande promessa como orador, para grande deleite de seu mentor Plínio (6.11.1). Por causa de sua nomenclatura, é razoável ligá-la a C. *Ummidius Durmius Quadratus*, como a filha de um *Homo Novus* que teve uma carreira de sucesso sob os imperadores Tibério, Cláudio e Nero. Mas, como Sir Ronald Syme (1968, 105) apontou no que continua sendo o tratamento mais abrangente dos *Ummidii*, "muitos perigos infestam a lacuna" entre o pai de *Ummidia* e seu neto. No entanto, as conjecturas ponderadas de Syme criam uma narrativa convincente que apoiaria bem a ascensão do protegido de Plínio, *Ummidius Quadratus* (CARLON, 2009, p.189).

De acordo com Plínio, *Ummidius Quadratus Severus Sertorius*, tinha cerca de vinte e três anos em 107, a data da carta de Plínio, altura em que ele já era casado, mas desconhecemos com quem. Plínio o vê claramente como uma estrela em ascensão, algo que poderíamos rejeitar como um conceito de seu mentor se não fosse por seu serviço no consulado como colega de Adriano em 118. Syme defende de forma convincente uma atribuição como governador da Baixa Moésia no início dos anos 120, com base em uma série de inscrições que sugerem que ele concedeu a cidadania a uma família provinciana local, e o pró consulado da África em meados dos anos 130. A última década do século e o reinado de Commodus parecem pôr fim à linhagem masculina dos *Ummidii*, cujo último membro pode ter se envolvido em uma conspiração contra o imperador (Syme 1968: 102-103), mas quase todos

os detalhes e a confirmação da história da família após as cartas de Plínio está sujeita a questionamentos.

Na carta 7.24, Plínio fornece a seus leitores um esboço de Ummidia Quadratilla, como o de uma velha matriarca de uma distinta e rica família italiana. Ummidia passou seus últimos anos como fã de teatro; especificamente, "ela tinha pantomimas". Plínio desaprova os shows apresentados por esses artistas e critica Ummidia por seu interesse em pantomima. Na verdade, ele vê sua conduta como sintomática de um vício entre as mulheres em geral: "Ouvi dizer que ela mesma costumava relaxar a mente com jogos de damas ou observar suas pantomimas, como as mulheres fazem na ociosidade de seu sexo." Não devemos nos surpreender com esses comentários; havia uma tradição de ambivalência entre os romanos em relação às profissões do teatro e, quando as mulheres se envolviam com essas profissões, a ambivalência podia se transformar em desprezo. Dada a disposição geral dos homens romanos em relação à pantomima e às mulheres, os leitores modernos não deveriam aceitar tão prontamente a avaliação de Plínio. Ao treinar seus escravos como pantomimas, Ummidia estava aumentando muito seu valor. Sabemos de numerosas fontes antigas que o valor monetário dos escravos treinados nas profissões teatrais estava entre os mais altos atribuídos a qualquer escravo. Além disso, devido à dotação de um teatro de Ummidia em *Casinum*¹⁶², sua cidade natal, e à apresentação das pantomimas de Ummidia em jogos públicos, podemos dizer que ela era a administradora de um pequeno "império teatral". Finalmente, por causa do grande interesse pela pantomima por parte das massas e do desejo das classes superiores, incluindo membros de várias famílias

¹⁶² CIL vi 28526, x 5183, xv 7567. O local de *Casinum* também oferece uma estrutura identificada por vários estudiosos como o Mausoléu de Ummidia Quadratilla. Além disso, Varro, que estava familiarizado com *Casinum* porque tinha uma *villa* lá, menciona um Ummidius na mais antiga atestação literária do nome (RR III.3.9. Apud: CARLON, 2009, 190)

imperiais, de acalmar essas massas com jogos, o controle das pantomimas populares pode ter dado à Ummidia acesso a um poder político limitado (SICK, 1999, 330).

O fato de Ummidia possuir uma trupe de pantomimas a expõe à censura social por várias razões: primeiro, o fato de Ummidia possuir um grupo de escravos não treinados em uma habilidade "prática" a expõe à acusação de extravagância. Na época de Ummidia, os moralistas puniam a preguiça dos romanos que possuíam um grande número de escravos com funções muito especializadas. Assim, possuir escravos cujo único ou principal dever era oferecer entretenimento poderia facilmente expor alguém (com ou sem razão) a acusações de ostentação e excesso. Plínio e seus contemporâneos Marcial e Juvenal são muito cuidadosos em escolher os entretenimentos simples que oferecem em suas próprias casas¹⁶³ (SICK, 1999, 331).

Os artistas eram facilmente acusados de prostituição, certa ou erradamente. A própria pantomima constituía um caso especial para essas preocupações, uma vez que era conhecida por sua explicitação sexual e temas tratados. Mímicas com pessoas famosas da elite são contadas em muitas fontes literárias. Ummidia, como mulher, estava sujeita a sanções especiais, uma vez que as mulheres que se associavam com pessoas do teatro eram passíveis de serem rotuladas de "soltas". Considere a afirmação de Juvenal de que as mulheres atingem a excitação sexual assistindo a artistas populares (JUVENAL. Sátiras, 6,60-81 e 11,168-70) ou o caso da esposa de Publius Sempronius Sophus¹⁶⁴, que dizem ter se divorciado simplesmente por assistir aos jogos sem o conhecimento do marido. Essas anedotas são indicativas de atitudes comuns ampliadas a fim de provocar reações.

¹⁶³ Ver Plínio 1.15, 3.12, 9.17; Juvenal. 11.162-82; Marcial. 5.78, 9.77.

¹⁶⁴ Para Sempronius, veja Val. Máx. 6.3.12. Apud: SICK, 1999, 332.

Contudo, deve-se ter em mente que a pantomima, junto com outras formas de entretenimento espetacular, era extremamente popular no início do império. Segundo Suetônio, (Augusto. 43.1) "Ele (Augusto) superou tudo no cuidado, variedade e magnificência de seus espetáculos",¹⁶⁵ e logo após o surgimento da pantomima em seu reinado¹⁶⁶, tumultos e violência entre as multidões surgem como sintomas das paixões populares para essa arte (SICK, 1999, 332).

Dada a tradição romana de traduzir a popularidade dos jogos em poder político, os imperadores tiveram que manter o controle sobre a pantomima. Restrições foram aprovadas em relação aos próprios atores, ao público e aos patrocinadores. Houve, além disso, repetidas tentativas de impedir que indivíduos da elite se apresentassem no teatro (e na arena) por meio de proibição legal; essas tentativas implicam que os indivíduos, mesmo com o sistema jurídico em oposição, continuaram encontrando meios de aparecer no palco e que havia motivos para querer aparecer¹⁶⁷. Assim, a luta é entre a popularidade e os padrões morais romanos tradicionais - uma luta que, quando internalizada pode ser referida como ambivalência na interpretação de David H. Sick (1999, 333).

Essa luta entre popularidade e moralidade é exibida por Plínio em vários pontos de seus escritos. Embora ele proibisse em sua própria casa

¹⁶⁵ *spectaculorum et assiduitate et varietate et magnificentia omnes antecessit.*

¹⁶⁶ Veja Jory 1991, que acredita que as apresentações de pantomima podem ter começado no final da República, mas alcançaram uma popularidade duradoura com Augusto graças aos artistas Bathyllus e Pylades.

¹⁶⁷ De acordo com LEVICK, 1983: 105-108 várias tentativas de controle foram feitas em 46 AEC, 38 AEC, 22 AEC, 11 EC, 15 EC, e novamente em 19 EC, embora as datas, número e natureza das medidas não sejam absolutamente certas. Ver também LEBEK 1990: 43-58 e 1991: 41-51. Observe que o *Senatus Consultum* de 19 CE encontrado em *Larinum*, o foco de Levick e Lebek, não apenas restringe as aparições senatoriais e equestres no teatro e arena, mas também penaliza aqueles que contratam os artistas da elite; veja as linhas 7, 9-11 (SICK, 1999, 333).

certas formas de entretenimento que considerava vulgares, na carta 9.17 ele advertiu Júlio Genitor por ser excessivamente capcioso quanto aos gostos dos outros em entretenimento. A carta 7.24 pertence a um ciclo de correspondências ao colega senatorial mais jovem de Plínio, Rosianus Geminus, que aconselha temperança nos próprios hábitos, mas simpatia pelos vícios dos outros. O ciclo culmina na carta 8.22 com uma citação do estoico Thrasea Paetus, "Quem odeia o vício, odeia a humanidade"¹⁶⁸.

Dado esse contexto cultural, a avaliação negativa de Plínio sobre a propriedade de pantomimas por Ummidia não é surpreendente. O que talvez seja mais surpreendente é que essa avaliação foi prontamente aceita por comentaristas antigos e novos, embora algumas das mulheres romanas mais famosas, cujos personagens foram condenados por autores romanos do sexo masculino, tenham sido reavaliadas, e o empreendedorismo e a atividade de clientelismo das mulheres da elite tem recebido séria atenção¹⁶⁹. A interpretação de Ummidia feita por Plínio ainda precisa ser examinada cuidadosamente. Muitos partiram do pressuposto de que o envolvimento de Ummidia com pantomimas realmente representa uma falha em seu caráter. Guillemín, (1927) seguindo Juvenal, presumiu que as pantomimas eram os amantes sexuais de Ummidia (SICK, 1999, 335). Carcopino comenta que entre as mulheres romanas ricas, "as melhores tentavam combater seu tédio com entusiasmos artificiais" e ele deve contar Ummidia entre as melhores, já que ele escreve:

"Algumas como a velha Ummidia Quadratilla (...) passavam todos os dias quando não havia espetáculos públicos (...)

¹⁶⁸ 26. 8.22.3: *qui vitia odit, homines odit*. As cartas 7.1, 7.24, 8.5, 8.22, 9.11, 9.30 são dirigidas a Geminus.

¹⁶⁹ Ver, por exemplo, Delia 1991, 197-217; Forbis 1990, 493-512; Dixon 1986, 93-120; Hallett 1984, 35-61; Dixon 1983, 91-112; Van Bremen 1983, 223-41; Skinner 1983, 273-87; MacMullen 1980, 208-18.

assistindo aos shows idiotas dos mímicos com quem ela enchia sua casa." (CARCOPINO, 1941, 104).

Plínio nunca nos diz que ela passava todos os dias assistindo pantomimas; o que deixa em evidência o exagero de Carcopino.

David Sick (1999, 344), apresenta as possíveis razões econômicas para o interesse de Ummidia Quadratilla pela pantomima. Se, como vimos, a popularidade das pantomimas poderia evocar tumultos e sessões do senado, a vantagem política de possuir pantomimas é clara. Devemos imaginar vários amigos da elite (os homens eram os principais patrocinadores dos jogos) apelando a Ummidia pelo uso de suas pantomimas em vários eventos públicos e privados. Por sua vez, em uma sociedade muito preocupada com a troca de deveres e presentes, Ummidia pode ter adquirido formas de poder não tradicionalmente acessíveis às mulheres romanas. As pessoas mais importantes em Roma gostavam de ter os artistas mais populares nos jogos que patrocinavam; se os mímicos de Ummidia fossem empregados, ela estaria em posição de conceder uma sutil demanda por uma recompensa econômica ou política em troca.

O estigma social imposto às profissões da indústria do entretenimento pode ter representado uma oportunidade para mulheres como Ummidia, em um campo com o qual os homens conservadores da elite não queriam ser associados diretamente. Assim, uma mulher pode ter servido como intermediária para o artista.

No final, essas interações parecem ter sido efetuadas positivamente por Ummidia; ela alcançou uma posição social e política conspícua. Plínio estava disposto a ignorar seu fanatismo por pantomima, pois ela, de fato, como várias outras mulheres nos primeiros séculos da

Era Comum¹⁷⁰, tornou-se a patrona tanto de sua família quanto de sua cidade. Sick (1999, 346) observa que seu neto optou pelo sobrenome de sua avó, não de seu pai¹⁷¹, e a festa de rededicação ao teatro em Casinum foi realizada para os magistrados, população e mulheres da cidade: a inscrição não apenas anuncia seu presente e, portanto, patrocínio a cidade, mas o texto também alude à sua feminilidade. Embora a posição moral de Ummidia como uma matrona romana possa ter sido ameaçada por ela possuir uma trupe de pantomimas, as vantagens econômicas e políticas que resultaram dessas mesmas pantomimas devem ter permitido que ela combatesse tal ameaça.

Conclusão

O conceito de interseccionalidade utilizado atualmente, foi desenvolvido com o objetivo de ampliar a análise de gênero, levando em conta outros fatores de discriminação, que em nosso contexto podem ser detectados no que diz respeito à raça/etnia, bem como, classe social, além do gênero. No mundo antigo podemos entender a ambivalência determinada por David Sick (1999) ao analisar Plínio, como uma inversão de valores. Neste sentido, podemos “adaptar” este conceito tendo em vista que as mulheres da elite deveriam seguir determinados padrões de comportamento que diziam respeito à sociedade patriarcal, em que o objetivo seria propiciar filhos legítimos e manter a casa sob controle. Ummidia Quadratilla foge desse padrão a partir do momento que entra para o valioso mundo do espetáculo. Sua ousadia em assumir tal negócio como fonte de renda, bem como, a

¹⁷⁰ Forbis 1990, Van Bremen 1983 e MacMullen 1980 descrevem um aumento no patrocínio das mulheres em locais regionais sob o império; eles revisam inscrições dedicatórias semelhantes às de Ummidia em Casinum, assim como Richlin 1997: 339-46, 368-74.

¹⁷¹ Para essa discussão, consultar Syme 1968, 78, 83-84.

educação dada ao sobrinho, colocam um sentido de ambivalência na análise de Plínio em sua carta, como se a educação proporcionada, pudesse compensar a fonte de renda de uma matrona romana. A ambivalência está presente na sociedade como um todo e foi comprovado pelas próprias fontes ao elogiar ou rejeitar os espetáculos de Pantomimas. Pode-se entender que Ummidia Quadratilla supera todos os juízos a partir do momento que cumpre seu papel ao proporcionar uma educação condizente com o cargo assumido por seu sobrinho.

Ao apresentar Ummidia Quadratilla, procuramos refletir a respeito dos papéis atribuídos às mulheres na Antiguidade, da mesma forma que analisamos a recepção desses papéis por parte de autores clássicos e contemporâneos. O fato de termos acesso a essa documentação, bem como, entendermos as opções adotadas por uma matrona romana para adquirir lucros e certo poder, nos faz reavaliar a interpretação dos Estudos Clássicos a respeito das mulheres na Antiguidade.

REFERÊNCIAS

A) Documentação

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

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

B) Bibliografia

BILGE, Sirma. "Théorisations féministes de l'intersectionnalité". *Diogène*, 2009, 1 (225): 70-88.

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

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

CITRONI, Mario (Dir.); CONSOLINO, F. E.; LABATE, M.; NARDUCCI (orgs). *Literatura de Roma Antiga*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

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

EBBELER, J. Letters. In: BARCHIESI, A.; SCHEIDEL, W. (Ed.) *The Oxford Handbook of Roman Studies*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2010.

KERR, Larissa de Souza Lopes. O gênero epistolográfico segundo Plínio o Jovem: epístolas selecionadas. 2017. 1 recurso online (157 p.). Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP.

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

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

MENNITTI, Danieli. *As Mulheres não tão silenciosas de Roma: representações do feminino na Literatura Trajânica (Juvenal e Plínio, o Jovem)*. Dissertação (Mestrado em História). Assis, SP: Universidade Estadual Paulista – Faculdade de Ciência e Letras, 2015.

MUHANA, Adma Fadul. "O gênero epistolar: diálogo *per absentiam*". *Discurso* (31), 2000, pp: 329-345.

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

ROSSI, Andrea Dorini de Oliveira. *CPEP – Centro de Pesquisas e Estudos Plinianos*. Proposta de Projeto de Pesquisa - Auxílio à Pesquisa Regular, 2017. Manuscrito.

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

SYME, Ronald. "The Ummidii." *Historia*. 17, 1968, 72–105.

VENTURINI, Renata Lopes Biazoto. "Plínio, o jovem, e a História: eloquência e posteridade". In: SILVA, G. J. & SILVA, M. A. *A ideia de História na Antiguidade Clássica*. São Paulo: Alameda, 2017.

“MÃE, IRMÃ, MESTRA...”: ASPECTOS DEVOCIONAIS DA RELAÇÃO ENTRE SINÉSIO DE CIRENE E HIPÁTIA DE ALEXANDRIA

“MOTHER, SISTER, TEACHER...”: DEVOTIONAL ASPECTS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN SYNESIUS OF CYRENE AND HYPATIA OF ALEXANDRIA

Sheila Adriana Von Graffen¹⁷²
Moisés Antiqueira¹⁷³

Artigo recebido em 12 de abril de 2021
Artigo aceito em 21 de junho de 2021

Resumo: O artigo se volta para os vínculos mantidos entre Hipátia de Alexandria e Sinésio de Cirene a partir das correspondências enviadas por Sinésio, na condição de discípulo, à sua mestra (Hipátia). Para tanto, exploramos aspectos referentes à relação devocional estabelecida entre o pupilo e a filósofa a partir de três cartas escritas por Sinésio em 413 d.C.

Palavras-chave: Hipátia de Alexandria. Sinésio de Cirene. Relação devocional.

Abstract: This paper presents the personal ties between Hypatia of Alexandria and Synesius of Cyrene as noticed in the letters Synesius, as a learner, sent to his master (that is, Hypatia). Therefore, we choose three letters Synesius wrote in 413 AD in order to investigate some issues about the devotional relationship between pupil and philosopher.

Keywords: Hypatia of Alexandria. Synesius of Cyrene. Devotional relationship.

¹⁷² Graduanda em Licenciatura em História. Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). Orientador: Prof. Dr. Moisés Antiqueira. Órgão Financiador: Fundação Araucária de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Estado do Paraná (FA). sheilagraffen@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7280-8450.

¹⁷³ Doutor em História Social (USP). Professor dos Colegiados dos cursos de Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em História. Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). moisesantiqueira@gmail.com. ORCID: 0000-0001-6377-030X.

1- Introdução

Em coletânea recentemente publicada sobre Hipátia de Alexandria (c. 350/370-415), Dawn Norman e Alex Petkas (2020, p. 2) enfatizam que “o interesse público e privado” por figuras femininas que exerce(ra)m papéis de liderança só faz aumentar nos tempos atuais. Contudo, afirmam igualmente que há

[...] um aspecto da vida dela [ou seja, de Hipátia] que demanda atenção particular [...], que é o interesse de Hipátia enquanto modelo de comportamento masculino. Isso se deve não apenas porque homens podem (é claro) aprender muito ao emular mulheres admiráveis, mas também porque Hipátia é um exemplo impressionante da maneira como muito homens na Antiguidade, igualmente, estavam ao menos parcialmente cientes desse fato. [...] Hipátia ensinou, orientou e, logo, deixou sua própria marca ética sobre um corpo de estudantes predominantemente masculino – o exemplo mais claro disso é Sinésio de Cirene, aluno dela (NORMAN; PETKAS, 2020, p. 2).

A passagem acima toca na questão para a qual nosso artigo se volta. O objetivo é o de investigar os laços pessoais mantidos entre Hipátia e Sinésio (c. 373-414) por meio de algumas cartas elaboradas por Sinésio à mestra dele, sobretudo aquelas datadas do final da vida do remetente (provavelmente escritas durante o ano de 413), centrando-se nos elementos discursivos que subjazem à relação devocional, projetada a partir das fontes, entre pupilo (Sinésio) e mestra/filósofa (Hipátia).

Por sua vez, ao delimitarmos o objeto, faz-se preciso evidenciar um aspecto acerca do qual é impossível se furtar. Mais do que a (relativa) escassez de evidências a respeito de Hipátia, da trajetória de vida e da produção intelectual dela¹⁷⁴, a filósofa de Alexandria consiste em uma

¹⁷⁴ Dos tratados matemáticos atribuídos à Hipátia restaram pouquíssimas informações. As possibilidades de reconstrução de aspectos relacionados à trajetória de vida dela dependem daquilo que se nota em textos produzidos por escritores tardo-antigos como Filostórgio, Sócrates Escolástico, João Malalas, João de Nikiu, entre outros. Todavia, além do estado lacunar de parte desses escritos, a ênfase dessas fontes recaí geralmente

personalidade da qual basicamente se *fala sobre*. Por exemplo, não há vestígio algum de eventuais réplicas, por parte de Hipátia, às cartas que Sinésio destinou a ela. Muito do fascínio exercido pela figura de Hipátia, no meio acadêmico (e mesmo para além dele) se deve ao caráter excepcional dela – uma mulher com efetiva visibilidade e destacado papel público no Império Romano tardo-antigo –, acrescido ao fato de Hipátia ter sido assassinada em plena luz do dia, em 415, por monges que talvez tenham agido sob influência do patriarca Cirilo de Alexandria¹⁷⁵.

Quer dizer, nos interessa investigar elementos referentes às experiências sociais com as quais Hipátia se envolveu – no caso específico, com uma personagem como Sinésio. Neste sentido, buscamos analisar formas de representação a respeito de Hipátia que passam ao largo da questão envolvendo a trágica morte da personagem histórica, por intermédio da documentação epistolar produzida por um de seus alunos, qual seja, Sinésio.

2- “Mãe, mestra e irmã...”: a relação mestra-discípulo nas cartas de Sinésio

Do conjunto de 156 cartas que integram o *corpus* epistolar sinesiano nos dias de hoje, sete foram escritas para Hipátia (das quais uma encontra-se em estado fragmentário), para não mencionar outras em que o autor se referiu a ela para outros destinatários. Cabe destacar que Sinésio pertencia a uma família decurional de Cirene, situada na província da Cirenaica/Líbia Superior. A condição familiar permitiu a ele

sobre as circunstâncias em que se deu a morte de Hipátia. Para tanto, ver Loraine Oliveira (2016, p. 4-5).

¹⁷⁵ Como resume Maria Dzielska (2004, p. 15), se perguntamos nos dias de hoje sobre quem foi Hipátia, a resposta provável será: “uma filósofa pagã, jovem e bonita assassinada por monges no ano de 415 em Alexandria”. Se trata de uma proposição baseada em representações sobre Hipátia que a retratam quase sempre como “uma vítima do nascente fanatismo cristão”.

instruir-se em conformidade com os ditames da *paideia* grega, inicialmente em gramática e retórica. Nos anos 393-395/397, Sinésio permaneceu em Alexandria a fim de aprofundar os seus estudos, justamente sob a égide de Hipátia. A título de síntese, no que tange à trajetória de Sinésio, destacamos o fato de ter assumido posteriormente (a partir de 411 ou 412) o bispado metropolitano da Ptolemaida, em sua Cirenaica natal, de modo que os últimos anos de sua existência foram marcados pela atuação episcopal¹⁷⁶.

Nestes termos, temos um Sinésio, bispo, correspondendo-se com a filósofa pagã com quem havia convivido diretamente por volta de duas décadas antes. Para tanto, conforme explica Enrique A. Ramos Jurado (1992, p. 249), devemos pensar em Sinésio como um indivíduo que apresentava em si características sintomáticas de sua época, de forma que as práticas e ações dele teriam sido forjadas pela junção das crenças cristãs somadas a uma formação em consonância com a *paideia* helênica e a filosofia neoplatônica – a despeito ou não do peso que Hipátia porventura exerceu sobre Sinésio no que tange a essa harmonização entre cristianismo e neoplatonismo¹⁷⁷.

Cabe destacar, assim, que não se deve estabelecer uma oposição entre “cristianismo” e “filosofia pagã”, sob risco de perdermos de vista as complexidades inerentes à sociedade tardo-antiga nos inícios do século V, bem como a produção intelectual sinesiana. Ugo Criscuolo (2016, p. 38) esclarece que, por um lado, a “teologia platônica” e a “teologia cristã” derivavam de um mesmo contexto cultural, de maneira tal que havia muitos pontos de contato entre ambas; por outro, à época de

¹⁷⁶ Denis Roques (apud CRISCUOLO, 2016, p. 23) aponta que a designação de Sinésio para o episcopado, por conta da “aclamação popular” em Ptolemaida e da “escolha” de Teófilo de Alexandria, teria se dado em fevereiro de 411, ao passo que o efetivo exercício do bispado iniciou-se somente em janeiro do ano seguinte.

¹⁷⁷ Para um balanço sobre o debate historiográfico a respeito dessa questão, consultar Cara Minardi (2011, p. 91).

Sinésio o “sistema” doutrinário do cristianismo estava longe de configurar algo homogêneo e cristalizado, em que pesem concílios como os de Niceia (325) e de Constantinopla (381) e as tentativas, pois, de se formalizar uma ortodoxia cristã sob os auspícios de imperadores como Constantino (306-337) e Teodósio I (379-395). Logo, Sinésio pode ser pensado como um representante significativo dos estratos intelectualizados da Igreja na virada do século IV para o V, que não se distanciaram de padrões de comportamento e de pensamento comuns aos neoplatônicos e que, por seu turno, contribuíram para dar forma e refinar a teologia cristã nos séculos vindouros (DIMITROV, 2008, p. 159).

Igualmente, isto ajuda a compreender por quais motivos alguém como Sinésio – cuja “autoridade espiritual como uma pessoa profundamente religiosa”, como diz Claudia Rapp (2005, p. 165), devia pouco às doutrinas promovidas pela Igreja, em sentido institucional – assumiu uma relevante função no interior da hierarquia eclesiástica em 411-412. Ao que parece, Sinésio foi batizado somente pouco tempo antes de seu casamento, ocorrido no ano de 404; da mesma forma, ele não havia exercido cargo algum (presbitério, diaconato) quando de sua eleição e consagração para o episcopado da Ptolemaida. A liderança cívica exercida por Sinésio em sua “pátria local” (sua região de origem) na segunda metade da década de 400, com destaque para a defesa do território provincial diante das incursões de grupos populacionais nômades ou seminômades originários da Tripolitânia ou do Sul da Numídia, o habilitava para o episcopado. Dito de outra maneira, a posição dele enquanto *patronus* em Cirene e na província da Cirenaica como um todo (fruto das origens familiares dele, da educação recebida e das redes de sociabilidade por ele construídas ao longo da vida) catapultaram a escolha dele como líder eclesiástico (RAPP, 2005, p. 159).

Portanto, as responsabilidades de um bispo tardo-antigo não se limitavam a temas religiosos e/ou eclesiásticos, mas abarcavam também assuntos seculares, tais como o embelezamento e manutenção de espaços e edifícios públicos e o gerenciamento de crises – como nos casos envolvendo períodos de carestia alimentar ou de emergência militar. Assim sendo, bispos como Sinésio levavam a cabo ações públicas em nível local/regional que, em meio ao processo de desarticulação das estruturas administrativas imperiais, antes competiam às *curiae* locais (LIEBESCHUETZ, 1990, p. 234-235).

É em meio a uma situação como essa que Sinésio, nos últimos meses de sua vida, enviou três cartas à Hipátia. Vale, pois, salientar alguns aspectos relativos à documentação por nós trabalhada. Durante a Antiguidade Tardia, as missivas consistiam no principal meio de comunicação e circulação de ideias. A epistolografia dizia respeito a uma arte técnica desempenhada por um pequeno grupo de letrados, uma vez que, sem um meio de comunicação capaz de fazer notícias chegarem a grupos sociais mais amplos, as cartas configuravam um “locus essencial de informações e ideias entre particulares, e destes com pequenas comunidades e grupos, aos quais as cartas eram expedidas” (SOARES, 2013, p. 202).

Ressalte-se também que as regras e convenções pertinentes às práticas epistolares, da Antiguidade grega à Antiguidade Tardia, resultavam da própria prática em si e não de eventuais teorizações sobre a atividade. Quer dizer, o processo de letramento envolvia a composição de cartas sobretudo por questões de natureza social, para que os alunos – membros das elites locais – pudessem se inserir e mobilizar recursos materiais e redes de sociabilidade no interior do mundo em que viviam. Assim sendo, mais do que simplesmente elaborar uma carta, era

necessário saber como escrevê-la, adequando-a à situação em que o escritor se encontrasse (GUARNIERE, 2016, p. 22). Se tratava, portanto, de uma atividade de introspecção mediante a qual, como atesta Teresa Malatian (2009, p. 195), o indivíduo “assume uma posição reflexiva em relação a sua história e o mundo onde se movimenta”.

Diante disso, voltemos nosso olhar para as três cartas escritas por Sinésio no ano de 413 e destinadas à Hipátia. Para tanto, compartilhamos da perspectiva de Donka Markus (2016), na qual se analisa o modo como se estabeleciam os relacionamentos mestre-discípulo no seio dos círculos do neoplatonismo tardo-antigo. Markus propõe que a relação mestre-discípulo dentro da tradição neoplatônica alicerçava-se sobre a construção de uma espécie de amor devocional (*erōs* anagógico), de modo que o mestre contribuiria, na condição de “paradigma da virtude [e] objeto de imitação”, para que o seu aprendiz passasse do conhecimento à ação, isto é, cultivasse as habilidades filosóficas que lhe permitiriam elevar-se para além das realidades em que o *eu* se autocentrava para, por fim, alcançar o verdadeiro objetivo da vida filosófica: o autoconhecimento (MARKUS, 2016, p. 4-5).

Nesse sentido, os laços de amor devocional criados entre mestre e discípulo consistiam em um dos principais mecanismos para que se efetivasse uma bem-sucedida transmissão de ensinamentos e valores por parte do mestre em relação ao seu aprendiz, a tornar possível que este último atingisse o ideal de vida filosófica – mesmo porque, lembremos, a filosofia platônica jamais reduziu-se a um estrato puramente textual, inclusive durante a Antiguidade Tardia, quando se nota uma considerável quantia de textos e comentários escritos a respeito de questões caras ao (neo)platonismo (MARKUS, 2016, p. 5).

Diante disso, as cartas de Sinésio a serem analisadas podem ser compreendidas como expressão dessa dimensão afetiva que caracterizava os vínculos mantidos entre as partes engajadas no processo formativo do filósofo neoplatônico durante a Antiguidade Tardia. Nesses termos, Sinésio e Hipátia integravam uma “comunidade emocional” cujos contornos eram delineados por esse processo de formação pautado no neoplatonismo. Barbara Rosenwein (2002 apud ROSENWEIN; CRISTIANI, 2018) descreve que as comunidades emocionais

são precisamente o mesmo que as comunidades sociais – famílias, vizinhança, parlamentos, guildas, monastérios, paróquias – mas o pesquisador que se volta para elas busca, antes do mais, desvelar sistemas de sentimento: aquilo que essas comunidades (e os indivíduos dentro delas) definem e avaliam como valioso ou danoso para elas; as apreciações que fazem sobre as emoções dos outros; a natureza dos laços afetivos entre as pessoas que elas reconhecem; e os modos de expressão emocional que elas imaginam, encorajam, toleram e deploram.

A relação de amor devocional verificada entre remetente (Sinésio) e destinatária (Hipátia) das cartas evidencia o peso que as emoções dispunham no tocante à forma como Sinésio concebia a si mesmo e ao outro (ou seja, Hipátia). Como veremos na sequência, nas cartas 10, 16 e 81¹⁷⁸ Sinésio deu vazão a “modos de expressão emocional” comuns à formação do filósofo neoplatônico, os quais salientavam em que medida o então bispo da Ptolemaida enxergava a si próprio como integrante dessa “comunidade emocional” fomentada pela relação pessoal mantida com Hipátia e, pois, com o pensamento neoplatônico.

Assim, vejamos. Das três cartas que Sinésio enviou à Hipátia no ano de 413, duas delas teriam sido remetidas juntas (cartas 10 e 16). A outra

¹⁷⁸ Para as cartas de Sinésio e sua respectiva numeração, utilizamos a tradução castelhana efetuada por Antonio García Romero (1995) que integra a Coleção Biblioteca Clásica da editora Gredos.

carta, de número 81, teria sido endereçada em momento um pouco anterior. Nela, Sinésio escreveu que

(1) À filósofa [ou seja, Hipátia]

Embora o destino não possa me arrebatara tudo, tal é, no entanto, o propósito dele, ao menos em tudo aquilo em que possa ele

que me deixou privado de muitos e bons filhos.

Não obstante, a capacidade, ao menos, de escolher o melhor e de me pôr ao lado de quem sofre injustiça, isso ele não me arrebatará. (5) Que oxalá não possa submeter o meu ânimo! Sim, abomino a injustiça, isso está ao meu alcance; porém, embora eu quisesse impedir, essa é uma das coisas que me foram arrebatadas: a perdi inclusive antes do que meus filhos.

Outrora eram vigorosos os milésios.

(10) Houve um tempo em que eu também servia de proveito aos meus amigos e tu me chamavas de “o tesouro dos demais”, por empregar aos outros o respeito que eu merecia entre os muito poderosos: para mim isso era como as mãos. Agora todos me deixaram sozinho, a não ser que tu tenhas algum poder: e o certo é que, salvo a virtude, és tu a quem considero um tesouro inviolável.

(15) Tu, com certeza, sempre conservas o teu poder e oxalá possas utilizar o teu poder da melhor maneira. Niceu e Filolau, jovens excelentes e da mesma família, cuidai tu para que voltem a serem donos das propriedades deles: que disso se ocupem todos os que honram a tua pessoa, tanto indivíduos particulares quanto magistrados.

Embora a questão tangente às redes de sociabilidade tecidas por meio da *phília/amicitia* escapem às pretensões desse artigo, é impossível ignorarmos um elemento notável associado a elas, como exposto na carta 81. David Konstan (2005, p. 81) salienta que um dos sinais de amizade na Antiguidade consistia justamente na “disposição em ajudar”, pois não auxiliar um amigo em um momento de crise se caracterizava como uma “falta de boa vontade”. Deste modo, é possível apontar que, para além dos sentimentos, a amizade dependia de atos; o que se levava em conta eram as ações em favor do amigo, pois “isso é o sinal mais claro de uma devoção”. No mundo antigo, “dadas as altas

expectativas de assistência mútua entre *phíloi*, o ideal de amizade serv[ia] como critério de fidelidade" (KONSTAN, 2005, p. 86).

Logo, trazemos para o primeiro plano toda a deferência com a qual Sinésio se dirigiu à Hipátia (um "tesouro" inviolável) – algo que nos remete ao "amor devocional" manifestado pelo discípulo perante sua mestra. Entretanto, para além da amizade em si, Sinésio fazia de sua mestra um exemplo, alguém que nunca desfaleceria e em quem ele depositava a expectativa de recorrer em busca de auxílio. Como visto a partir de Markus (2016, p. 5-7), na tradição platônica o mestre servia como o modelo virtuoso a ser imitado; a possibilidade de o discípulo atingir o autoconhecimento passava pelo cultivar do "erōs anagógico", do "amor devocional" que fundamentava a relação entre as partes. Com isso, o vínculo entre os envolvidos não poderia ser simétrico: na carta 81, projeta-se uma imagem mediante a qual Hipátia se situava como figura de autoridade a quem o bispo Sinésio demonstrava todo o respeito, a ponto de situá-la nos mesmos termos em que se encontrava o fim último ansiado pela vida filosófica, isto é, a virtude.

Igualmente, a carta 81 desvela algum desapontamento por parte de Sinésio: os "amigos" o teriam "deixado sozinho". É possível articulá-lo com determinadas ações políticas encabeçadas por Sinésio, sobretudo a organização da defesa militar da região da Pentápolis líbia frente a invasões externas. Ana de Francisco Heredero (2017, p. 633) ressalta que, em maio de 411, a Pentápolis viu-se diante de um intenso ataque; frente a isso, Sinésio organizou e financiou um exército privado para a defesa de sua "pátria local", algo para o qual dispendeu recursos econômicos consideráveis¹⁷⁹. A questão na Líbia Superior não despertou maior

¹⁷⁹ Liebeschuetz (1990, p. 232) assinala que tal processo teria se dado no verão ou outono de 412, quando Sinésio organizou a defesa da Ptolemaida em face dos ataques perpetrados pelos ausurianos. Como apontado anteriormente, isso decorria do fato de

atenção por parte da corte imperial em Constantinopla; o imperador Arcádio (395-408) estaria ocupado com “assuntos militares de maior importância”, de modo que Sinésio teria solicitado reforços por diversas vezes e, ao que tudo indica, nunca teria sido atendido (DE FRANCISCO HEREDERO, 2015, p. 1284).

Portanto, essa ausência de respostas por parte dos destinatários – os quais, supõem-se, eram numerosos e influentes, haja vista a quantidade de correspondências escritas por Sinésio para vários personagens do mundo oriental tardo-antigo – pode ter sido um dos objetos de reflexão que levaram Sinésio a lamentar o fato de “todos o deixaram”, como exposto na carta 81. Hipátia emergiu no texto, assim, como a única pessoa a quem o autor depositava a expectativa de obter ajuda acerca de algo qualquer; do que se seguiu, inclusive, a solicitação para que Hipátia interviesse em favor dos jovens mencionados ao final da carta.

Contudo, o tom de pesar também se faz sentir na carta 10, como se lê abaixo:

(1) À filósofa

A ti, querida senhora, te saúdo carinhosamente e, por meio de ti, aos meus queridíssimos companheiros. Já faz tempo que vos tenho reprovado esta situação de que eu não mereça que me escrevais alguma carta, porém agora sei que vós todos havíeis apartado vosso olhar de mim não por ter eu cometido falta alguma, senão por sofrer tantos infortúnios como é capaz um homem de sofrer. (5) No entanto, se pudesse eu ler vossas cartas e inteirar-me de que vida levais (sem dúvida estais melhor e desfrutais de uma sorte mais favorável), eu me sentiria mal apenas pela metade, visto que em vós registraria minha benção. Porém, o que há agora, isso de não receber vossas notícias, é também um dos pesares que me atazanam. (10) Perdi os meus filhos e meus amigos e a benevolência da parte de todos e, o que é o mais importante, tua alma diviníssima, a única coisa que esperei que se mantivesse firme para superar os “sopros” da fortuna e os embates do destino.

que Sinésio, na condição de bispo, tinha de cumprir com o papel de efetiva liderança cívica, posição outrora ocupada pelos magistrados locais.

Finalmente, no que aparenta ser um texto de despedida (carta 16), Sinésio se dirigiu para Hipátia nos seguintes termos:

(1) À mesma¹⁸⁰

Prostrado no leito dito esta carta. Oxalá, ao recebê-la, te encontres bem de saúde, mãe, irmã, mestra, benfeitora minha em tudo, e tudo o que para mim tem valor em ditos e feitos. A debilidade de meu corpo está ligada a uma causa anímica. (5) Pouco a pouco me vai consumindo a lembrança de minhas crianças que se foram. Sinésio deveria ter vivido somente enquanto não fosse preciso ter de experimentar os males da vida. Foi como uma torrente, represada até então, que rompeu de súbito e molestou a doçura desta minha existência. Quisera eu deixar de viver ou de pensar na tumba de meus filhos. (10) Porém, oxalá tu te encontres bem. Saúdas carinhosamente aos meus felizes companheiros, começando pelo padre Teótecnico e o irmão Atanásio e depois a todos os demais. E se a eles tiver sido agregado alguém que te sejas especialmente dileto, faz-se preciso que também eu lhe deva gratidão unicamente pelo fato de ele ser tão dileto a ti: saúde-o, pois, de minha parte como ao melhor de meus amigos. E tu, se te preocupas com algo de minhas coisas, ages bem; (15) e se não te preocupas com isso, tampouco me preocupo eu.

Nota-se, pois, que as correspondências remetidas à Hipátia no ano de 413 possuem um forte teor emocional¹⁸¹. Os lamentos de Sinésio nas cartas 10 e 16 guardam relação com a solidão e a melancolia por ele manifestadas, condição associada pelo próprio autor ao falecimento dos filhos dele, por exemplo. Mas a forma como o autor exprimiu-se assume modos distintos. A ênfase sobre a eventual ausência de respostas por parte de Hipátia e de outros companheiros da “escola de Alexandria” norteia o discurso da carta 10. Pode-se enxergar nisso, como

¹⁸⁰ Quer dizer, para Hipátia, a mesma destinatária da carta 10.

¹⁸¹ Destaque-se que não se tratava de algo exclusivo das cartas de Sinésio para Hipátia. Markus (2016, p. 18) aponta que as cartas destinadas a Jâmblico por parte de um de seus alunos estavam carregadas de uma “linguagem emocional” e de um sentimento de “amor devocional” mediante os quais o discípulo também demonstrava sentir uma “intensa dor” ocasionada pela “separação de seu mestre durante uma campanha militar”; igualmente, coisa alguma teria sido tão difícil de suportar quanto à ausência de notícias a respeito do mestre.

quer Markus (2016, p. 22), o peso da tradição platônica a orientar a relação mestre-discípulo: Sinésio buscou permanecer constantemente na presença de sua mestra. O envio de missivas à Hipátia configurava o mecanismo a partir do qual a distância física e geográfica poderia ser superada, aproximando-o dela.

Logo, a reação de Sinésio diante do presumido silenciamento de Hipátia – afinal, não é possível afirmar categoricamente que ela e os demais não responderam – pode ser compreendida, propomos, de duas maneiras. Por um lado, evidenciava a importância que a figura do mestre assumia aos olhos do discípulo: a dor que Sinésio sentia por conta da ausência de informações acerca de Hipátia lhe causara maior sofrimento que a perda dos próprios filhos e da reputação (MARKUS, 2016, p. 22), a ponto de ele afirmar que, se recebesse notícias de Hipátia, sofreria somente pela metade.

Por outro, o queixume devido à “ausência temporária” de Hipátia (isto é, ao fato de Sinésio não ter aparentemente obtido notícias dela havia algum tempo) revela, em sentido contrário, em que medida a mestra era representada – ou mesmo vivenciada – enquanto presença por parte de Sinésio. Isto é, mesmo os mais graves infortúnios que pesavam sobre o discípulo Sinésio não impediram que Hipátia, a “alma diviníssima”, fosse vista por ele como o guia, o Norte que permitiria a ele “manter-se firme” diante da situação experienciada.

Por seu turno, a carta 16 assemelha-se, como visto, a uma “mensagem de despedida” enviada à Hipátia por parte de um Sinésio que aparentava estar ciente de que vivia os seus últimos dias. Pode-se afirmar que a exaltação da figura de Hipátia, como observada no epistolário sinesiano, assumia contornos ainda mais explícitos. Autoras como Silvia Ronchey (2011) sustentam que a “devoção e veneração” exibidas por Sinésio em relação à Hipátia, “tanto mais singular já que se

volta para uma coetânea, se explicam somente supondo uma ligação “sagrada” [...], mas em um sentido próprio; isto é, uma ligação sacerdotal”. Em que pese a projeção dessa “imagem sacerdotal” nos soar um tanto quanto deslocada, julgamos que o caráter “sacralizado” da relação tecida por Sinésio a respeito de Hipátia decorria dos sentidos construídos e atribuídos à filosofia – ou, mais propriamente, ao processo de transmissão do saber filosófico entre mestra e pupilo, o qual era perpassado pelo aspecto devocional.

Logo, tal como se vê na carta 16, Hipátia foi representada como uma figura materna para o seu discípulo, a ponto inclusive de Sinésio defini-la como se ela personificasse a filosofia (“tudo o que para mim tem valor em ditos e feitos”)¹⁸² e colocando o bem-estar de Hipátia como condição primordial, apesar de todas as atribulações pessoais vivenciadas por Sinésio e descritas nas cartas 10 e 16. Propomos que um moribundo Sinésio, ao fazer da morte uma realidade próxima, expressou a centralidade que a mestra havia assumido na vida dele, como se as ações e atitudes de Sinésio tivesse de passar por Hipátia ou fossem mensuradas a partir dela. Assim, se ele se queixava do “abandono” por parte dos amigos, um desconhecido que porventura houvesse se tornado especialmente bem-quisto por Hipátia era saudado por ele como o “melhor de meus amigos”. Da mesma forma, as palavras que encerram a carta 16 assinalam que Sinésio encontraria consolo apenas por intermédio de Hipátia: o bem-estar dele próprio seria levado em conta por ele mesmo somente na medida em que a mestra dele demonstrasse alguma preocupação com a questão. Se Sinésio recebeu alguma palavra de conforto enviada por Hipátia, jamais saberemos. Restam, pois, as cartas sinesianas e a imagem de um discípulo que se manteve devotado à sua mestra até o fim de seus dias.

¹⁸² Ver também Markus (2016, p. 21-22).

Considerações finais

As três cartas analisadas no artigo salientam de que maneira os círculos neoplatônicos tardo-antigos podem ser problematizados enquanto “comunidades emocionais”, no seio das quais se reproduziam padrões de comportamento e de afeto que perpassavam o relacionamento entre mestres e discípulos. A Hipátia representada nas epístolas de um Sinésio que aparentava (sobretudo na carta 16) ter ciência de que sua existência terminava afigurava-se enquanto um modelo perene a nortear a ação e o pensamento de Sinésio. Na relação pessoal projetada por intermédio das cartas, a figura de autoridade coube à Hipátia, inequivocamente. Algo que, ao mesmo tempo, nos alerta para o fato de que Sinésio, embora bispo da Ptolemaida, concebia a si mesmo antes do mais como um filósofo – ou, melhor dizendo, como um discípulo de Hipátia.

Referências

A) Documentação

SINESIO DE CIRENE. *Cartas*. Trad. Francisco Antonio García Romero. Madrid: Gredos, 1995.

B) Bibliografia

CRISCUOLO, Ugo. Um cristiano difficile: Sinesio di Cirene. In: CRISCUOLO, Ugo; LOZZA, Giuseppe. *Sinesio di Cirene nella cultura tardoantica*. Atti del Convegno Internazionale. Napoli 19-20 giugno 2014. Milano: Ledizioni, 2016, p. 9-46.

DE FRANCISCO HEREDERO, Ana. El ejército privado de Sinesio de Cirene. In: RUGGERI, Paola (a cura di). *L’Africa romana*. Momenti di continuità e rottura: bilancio di trent’anni di convegni L’Africa romana. Roma: Carocci@editore, 2015, p. 1279-1291.

DE FRANCISCO HEREDERO, Ana. Nobilis, filósofo, obispo: Sinesio de Cirene y la incorporación de la aristocracia provincial em la Iglesia tardoantigua. *Gerión*, v. 35, p. 619-643, 2017

DIMITROV, Dimitar Y. Synesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism: patterns of religious and cultural symbiosis. In: EL-ABBADI, Moustafa; FATHALLAH, Omnia M. (Eds.). *What happened to the ancient Library of Alexandria?* Leiden; Boston: Brill, 2008, p. 149-170.

DZIELSKA, Maria. *Hipatia de Alejandría*. Madrid: Ediciones Siruela, 2004.

FARIAS JÚNIOR, José P. A construção literária dos germanos por Sinésio de Cirene: marcas de repulsa e integração em *De regno* e *De providentia*. *CLÁSSICA. Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 26, p. 29-53, 2015.

GUARNIERI, Felipe M. *A correspondência entre São Jerônimo e Santo Agostinho: tradução e estudo*. 2016. 574 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, São Paulo, 2016.

KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005.

LIEBESCHUETZ, John H. W. G. Bishop and public life in the Cyrenaica of Synesius. In: LIEBESCHUETZ, John H. W. G. *Barbarians and bishops. Army, church and state in the age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 228-235.

MALATIAN, Teresa. Cartas. Narrador, registro e arquivo. In: PINSKY, Carla B.; LUCA, Tania R. de (Orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 195-221.

MARKUS, Donka. Anagogic love between Neoplatonic philosophers and their disciples in Late Antiquity. *The International Journal of the Platonic Tradition*, v. 10, p. 1-39, 2016.

MINARDI, Cara A. *Re-membering ancient women: Hypatia of Alexandria and her communities*. 2011. 225 f. Dissertation (PhD in Philosophy) - Georgia State University, College of Arts and Sciences, Atlanta, 2011.

NORMAN, Dawn L.; PETKAS, Alex. Introduction. The timeliness of Hypatia. In: NORMAN, Dawn L.; PETKAS, Alex (eds.). *Hypatia of Alexandria. Her context and legacy*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, p. 1-6.

OLIVEIRA, Loraine. Vestígios da vida de Hipácia de Alexandria. *Perspectiva Filosófica*, v. 43, n. 1, p. 3-20, 2016.

RAMOS JURADO, Enrique A. "Paideia" griega y fe cristiana en Sinesio de Cirene. *Habis*, v. 23, p. 247-261, 1992.

RAPP, Claudia. *Holy bishops in Late Antiquity*. The nature of Christian leadership in an age of transition. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2005.

RONCHEY, Silvia. *Ipazia*. La vera storia. Milano: BUR Saggi, 2011. E-Book.

ROSENWEIN, Barbara H.; CRISTIANI, Riccardo. *What is the history of emotions?* Cambridge: Polity Press, 2018. E-Book.

SOARES, Caroline S. O gênero epistolar na Antiguidade: a importância das cartas de Cipriano para a história do cristianismo norte africano (século III d.C.). *História e Cultura*, Franca, v. 2, n. 3 (Especial), p. 199-215, 2013.

“ERGUE-TE E PISOTEIA, BAT TSION”: UM ESTUDO SOBRE A EXPRESSÃO “FILHA DE SIÃO” NA LITERATURA PROFÉTICA DA BÍBLIA HEBRAICA

“ARISE AND TRAMPLE, BAT TSION”: A STUDY OF THE EXPRESSION “DAUGHTER OF ZION” IN THE PROPHETIC LITERATURE OF THE HEBREW BIBLE

Suzana Chwartz¹⁸³
Quéfren de Moura¹⁸⁴

Artigo recebido em 22 de junho de 2021
Artigo aceito em 03 de março de 2022

Resumo: Este artigo apresenta um estudo sobre a imagem da filha no discurso dos profetas na Bíblia Hebraica. A análise da expressão “filha de Sião” (*bat tSION*), em contexto, evidencia a potência e o caráter inovador da retórica profética, dimensionando sua proximidade e seu distanciamento do gênero lamentação na tradição literária mesopotâmica.

Palavras-chave: Bíblia Hebraica. Feminino. Filha de Sião. Poesia. Profetas.

Abstract: This article presents a study of the image of the daughter in the prophetic discourse in the Hebrew Bible. The analysis of the expression “daughter of Zion” (*bat tSION*), in context, evinces the power and the innovative character of prophetic rhetoric, measuring its proximity and its distance from the lamentation genre in the Mesopotamian literary tradition.

Keywords: Hebrew Bible. Feminine. Daughter of Zion. Poetry. Prophets.

¹⁸³ Suzana Chwartz é arqueóloga bíblica e professora livre-docente de Estudos Interdisciplinares da Bíblia Hebraica na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. <https://orcid.org/0000-0002-7473-9348>. E-mail: schwartz@usp.br.

¹⁸⁴ Quéfren de Moura é doutoranda do curso de Pós-graduação em Letras Estrangeiras e Tradução da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Pesquisa o tema da mulher na Bíblia Hebraica, sob orientação da Prof.ª Dr.ª Suzana Chwartz. <https://orcid.org/0000-0002-4387-7668>. E-mail: quefren@usp.br.

1- Introdução

A Bíblia Hebraica, como artefato cultural da Antiguidade, está repleta de expressões e metáforas relacionadas ao feminino. Elas refletem uma visão de mundo que nos aproxima do pensamento oriental antigo, em que imagens de mulheres serviram às representações do sagrado e da relação entre humano e divino.

No entanto, essa percepção ainda não encontra grande ressonância nas pesquisas sobre a Bíblia. É por isso que tais figurações ainda nos desafiam e interpelam.

Em seu discurso, os profetas evocaram a família nuclear patrilinear e patrilocal bíblica¹⁸⁵. Essa apropriação se reflete na terminologia familiar empregada, em que Deus é chamado de esposo, Israel é referida como esposa (matrona), Judá e Israel são chamadas de irmãs e Deus é, ainda, o *go'el*¹⁸⁶, o parente vingador e salvador, que no contexto bíblico devia “atuar com vistas a evitar uma ruptura na descendência e na propriedade do clã” (CHWARTS, 2016, p. 137). A essas imagens, os profetas agregaram “uma camada adicional de sentido, para adaptá-las às exigências de seu próprio tempo” (*ibidem*, p. 137-138).

¹⁸⁵ O termo *beit av* (“casa do pai”, em hebraico) designa o núcleo familiar na Bíblia Hebraica. A família estendida é também padrão na Mesopotâmia. Nas cartas de Mari, do século 18 A.E.C., é designada pela expressão *bit abim*. O *beit av* é patriarcal, patrilinear e patrilocal, e se estrutura a partir de laços de consanguinidade e afinidade. Ele inclui pai, mãe, filhos e filhas não casados, filhos casados com suas esposas e filhas, viúvas e órfãos aparentados, servos, escravos e *gerím* (estrangeiros) sob a proteção do patriarca (CHWARTS, S. Família e clã nas narrativas patriarcais e na literatura profética: um breve comentário. **Cadernos de Língua e Literatura Hebraica**, 14, 2016, p. 130-131).

¹⁸⁶ A transliteração de vocábulos, neste artigo, foi simplificada, a fim de propiciar a boa compreensão de sua pronúncia pelos leitores. Esse interesse orienta a forma como estão grafados e acentuados os termos transliterados. Seguindo as convenções, os fonemas *kh* e *ch* são pronunciados como o caractere *j* do espanhol ou como o dígrafo *ch* do alemão.

O professor e teólogo F. W. Dobbs-Allsopp, em seu artigo “The Syntagma of Bat Followed by a Geographical Name in the Hebrew Bible” (1995), propõe uma discussão sobre o uso da imagem da filha na Bíblia Hebraica. Ele não se aprofunda nas tradições clônicas e familiares, mas associa as expressões em que “filha de...” precede uma designação geográfica, sobretudo nos textos poéticos, a epítetos divinos mesopotâmicos do gênero lamentação (1995, p. 452-453).

Na Antiguidade, as deusas eram chamadas de “filhas” das cidades em que seus santuários estavam localizados¹⁸⁷. Como cidadãs desses lugares, elas choravam sua desolação. Este é um *motiv* literário poderoso, em que a deusa lamenta profundamente a destruição da cidade, a profanação do templo, além da morte, do sofrimento e da dispersão do povo. A deusa prototípica desse gênero é Ningal, no Lamento de Ur¹⁸⁸ (DOBBS-ALLSOPP, 1955, p. 454-455).

No “Hino de Naná”¹⁸⁹, escrito em sumério e acádio, a deusa é referenciada como *mārat uri*, “filha de Ur”, *mārat eridu*, “filha de Eridu”, *mārat kullaba*, “filha de Kullab”, e *mārat bāb'ili*, “filha da Babilônia”. Em outro texto, um lamento neobabilônico para Tammuz¹⁹⁰, a deusa, possivelmente Ishtar, é retratada lamentando a destruição de sua cidade

¹⁸⁷ Quanto à tradição de chamar às cidades “filhas”, o arqueólogo Amihai Mazar, em sua análise da ocupação das aldeias rurais em Judá, assinala que “na vizinhança das cidades, havia fazendas isoladas e grupos de edifícios conhecidos na Bíblia como as ‘filhas’ das cidades ou *hatzerim* (granjas). Estas últimas serviam também de moradia para fazendeiros, mas seu número era limitado e aparentemente a maioria destes habitavam nas cidades” (MAZAR, Amihai. **Arqueologia na Terra da Bíblia — 10.000-586 a.C.** São Paulo: Paulinas, 2003, p. 416).

¹⁸⁸ KRAMER, S. N. **Lamentation over the Destruction of Ur**. Assyriological Studies 12. Chicago: The University of Chicago Press, 1940.

¹⁸⁹ REINER, E. (Ed.). A Sumero-Akkadian Hymn of Naná. **JNES** 33, 1974, p. 221-236.

¹⁹⁰ LAMBERT, W. G. (Ed.). A Neo-Babylonian Tammuz Lament. **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 103, N. 1, Studies in Literature from the Ancient Near East, by Members of the American Oriental Society, Dedicated to Samuel Noah Kramer. Jan.-Mar. 1983, p. 211-215.

e a perda de seu esposo. Ela ostenta títulos como *mārat uruk*, “filha de Uruk”, *mārat akkade*, “filha de Akkad”, *mārat larak*, “filha de Larak”, e *mārat nippuri*, “filha de Nippur”.

Para Dobbs-Allsopp, ao empregar a construção *bat* + designação geográfica, os poetas bíblicos se ligam à tradição mesopotâmica desses lamentos, uma vez que seu repertório genérico é comum: assuntos ou motivos parecidos, temas semelhantes, imagens e caracterização próximas etc. (1995, p. 454). Para ele, quando tais expressões ocorrem na Bíblia Hebraica, há uma personificação das cidades, representadas como jovens mulheres (*ibidem*, p. 452).

O autor sugere que, por causa da forte condenação da adoração a outras divindades em Israel, os poetas bíblicos teriam encontrado um substituto viável para a imagem forte, conhecida e dominante na Antiguidade da deusa que chora, a fim de usá-la em seus escritos (DOBBS-ALLSOPP, 1995, p. 455-456). Assim, criaram uma figura literária cuja presença na Bíblia, de outra forma, seria abominável. Trata-se da cidade personificada.

É preciso um olhar atento aos textos bíblicos, a fim de compreender se, de fato, a associação das filhas com as cidades na Bíblia Hebraica e a personificação como um recurso advindo da tradição dos lamentos mesopotâmicos podem ser generalizadas, a despeito da heterogeneidade dos discursos proféticos. Além disso, deve-se indagar se há algum elemento inovador na retórica profética.

A expressão *bat tsion* (“filha de Sião”) é um exemplo paradigmático do tipo de construção apresentada por Dobbs-Allsopp. Por seu uso *sui generis* e sua importância na Bíblia Hebraica, neste artigo, propõe-se sua análise. Além disso, há uma amplitude de sentidos nessa expressão que nos convida a argui-la. Nos profetas pós-exílicos, sua equivalência com a cidade de Jerusalém aparentemente é clara — como em Sofonias. Já nos

profetas pré-exílicos, ela não é tão direta. Isso não passa despercebido, o que faz de seu emprego nos textos um tema de estudo.

Assim, a partir da análise dos textos bíblicos, intenta-se apreender o significado de *bat tsiom* em seu contexto e localizar a singularidade e os possíveis desvios dos profetas em relação à tradição mesopotâmica.

2- *Bat tsiom* na Bíblia Hebraica

O termo hebraico *bat*, cujo plural é *banot*, significa “filha”, biológica ou adotiva. Como afirma Kimberly R. Russaw (2016, p. 59), assim como outras palavras que designam membros da família, trata-se de um termo relacional. Uma moça é denominada *bat* porque tem um relacionamento de descendente com um familiar. Este pode ser um pai ou outra figura, como no caso de Ester, adotada por Mordecai, seu primo/tio (Et 2.5-7).

Na família bíblica, pais e filhos homens possuem autoridade e proeminência. Por causa disso, a filha vive sob sua autoridade legal, e muitos privilégios e direitos são circunscritos à esfera dessa dependência. Via de regra, ela se submete aos pais e aos irmãos e desfruta de sua proteção irrestrita, até o momento em que se casa, quando passa a integrar a família do esposo. Então, adquire novo *status*: o de esposa e, talvez, o de mãe.

Expressões poéticas e metáforas formadas com o substantivo *bat*¹⁹¹ ocorrem centenas de vezes na Bíblia Hebraica. Por volta de 70 delas têm o sentido estudado neste ensaio¹⁹². Segundo Dobbs-Allsopp, pelo menos

¹⁹¹ A palavra *bat* no hebraico é um substantivo (“filha”); já as expressões *bat-tsiom* e *bat-yerushalaim* são cadeias constructas, formadas pela justaposição de dois substantivos. No constructo plural, *bnot tsiom*, *bnot yerushalaim*, ocorre uma modificação vocálica, de *banot* para *bnot*.

¹⁹² Ou seja, relacionado a um lugar, povo, cidade etc. Dentre as expressões, além de “filha de Sião”, encontram-se, “filha de Jerusalém”, “filha de Tiro”, “filha de Galim”, “filha de Társis”, “filha de Sidom”, “filha de Babilônia”, “filha de Dibom”, “filha de Judá”, “filha de Edom”, “filha dos caldeus”, “filha do Egito”, e também “filha de tropas”, “filha do meu povo” e “filha da minha dispersão”.

50 são designações de cidades ou países personificados em textos que pertencem ao gênero lamentação (1995, p. 454). Já a expressão *bat tsiôn*, ou “filha de Sião”, especificamente, ocorre 26 vezes na Bíblia Hebraica¹⁹³, 14 das quais na literatura pré-exílica, entre os séculos 8º e 7º — sempre no contexto da poesia.

Bat tsiôn é uma fórmula importante na Bíblia Hebraica, conhecida da audiência dos textos, embora usada com pouca frequência. Ocorre tanto em oráculos de destruição quanto em profecias de restauração. Em 13 passagens bíblicas, o contexto geral tem um sentido positivo. Em 12 passagens, *bat tsiôn* está associada a um sentido negativo. E, em uma passagem, no livro de Miqueias, confrontamo-nos tanto com um sentido negativo (a ida ao cativeiro babilônico) quanto um positivo (uma promessa de restauração futura). Portanto, não há uma predominância do uso dessa expressão em sentido positivo ou negativo.

[ela] despreza a ti
zomba de ti,
a jovem^[194] **filha de Sião**
de trás de ti meneia a cabeça
a filha de Jerusalém
a quem provocaste
e insultaste?
e contra quem elevaste a voz
e ergueste com altura os olhos?
contra o Santo de Israel.
(2Reis 19.21, tradução e grifos nossos)¹⁹⁵

¹⁹³ Em 2Rs 19.21; Sl 9.14; Is 1.8; 10.32; 16.1; 37.22; 52.2; 62.11; Jr 4.31; 6.2; 6.22-23; Lm 1.6; 2.1; 2.4; 2.8; 2.10; 2.13; 2.18; 4.22; Mq 1.13; 4.8; 4.10; 4.13; Sf 3.14; Zc 2.10; 9.9.

¹⁹⁴ Segundo o léxico de Brown-Drivver-Briggs, a palavra hebraica *betulah*, traduzida aqui por “jovem”, é a moça virgem, a donzela que vive na casa paterna (143.2). O léxico de Strong também aponta para o significado de “virgem”. Nossa tradução, porém, privilegia o fator etário — uma moça, núbil, que zomba de um homem maduro; isso acentua a comicidade da cena, muito mais do que sua suposta virgindade.

¹⁹⁵ Algumas passagens da Bíblia Hebraica foram traduzidas pelas autoras a partir do texto hebraico massorético, disponível na edição da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019), como indicado ao longo do artigo. Outras citações bíblicas foram extraídas da Bíblia na tradução Nova Almeida Atualizada (Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017).

O texto de 2Reis 19 é o primeiro em que as expressões *bat tsion* e *bat yerushalaim* figuram juntas. Em sua fala, Isaías se dirige a Senaqueribe, que foi rei da Assíria entre 705 e 681 A.E.C. O profeta, aqui, é apresentado como um personagem que aconselha o rei Ezequias durante o cerco a Jerusalém e, em sua fala, responde à arrogância dos assírios com um pronunciamento de juízo¹⁹⁶.

Na mensagem a Senaqueribe, os verbos iniciais estão flexionados em terceira pessoa, no feminino singular. Seu referente é identificado na linha poética seguinte, e se trata da filha de Sião, chamada em paralelo de “filha de Jerusalém”. Assim como em outras ocorrências da palavra *bat*, o poeta une as ideias de “jovem” e “filha”. Esse par conceitual é importante na Bíblia Hebraica, uma vez que nos oráculos de destruição simbolizará a cidade fortificada. A invasão inimiga e a conquista da cidade são apresentadas como o estupro da moça, deflorada por estrangeiros; a imagem explícita de um aríete abrindo uma brecha na muralha protetora da cidade (2Rs 12.4-5; Ne 6.1; Jr 52.7; Ez 13.5; 21.22; 26.10 etc.) pode ser percebida como aludindo ao estupro, ao hímen penetrado e rompido de uma virgem. Esse símile poderoso e violento, que ressalta a fragilidade e a vulnerabilidade da filha/cidade, funciona como

¹⁹⁶ Em Salmo 2.1-9, lê-se: “Por que se enfurecem as nações e os povos imaginam coisas vãs? Os reis da terra se levantam, e as autoridades conspiram contra o SENHOR e contra o seu Ungido, dizendo: ‘Vamos romper os seus laços e sacudir de nós as suas algemas.’ Aquele que habita nos céus dá risada; o Senhor zomba deles. Na sua ira, a seu tempo, lhes falará e no seu furor os deixará apavorados, dizendo: ‘Eu constituí o meu Rei sobre o meu santo monte Sião.’ O rei diz: ‘Proclamarei o decreto do SENHOR. Ele me disse: Você é meu Filho, hoje eu gerei você. Peça, e eu lhe darei as nações por herança e as extremidades da terra por sua possessão. Com uma vara de ferro você as quebrará e as despedaçará como um vaso de oleiro.’” Em Isaías 10.5-7, o profeta anuncia: “Ai da Assíria, cetro da minha ira! A vara em sua mão é o instrumento do meu furor. Eu a envio contra uma nação ímpia, e contra o povo da minha indignação lhe dou ordens, para que dele roube a presa e lhe tome o despojo, e o ponha para ser pisado aos pés, como a lama das ruas. Ela, porém, assim não pensa, o seu coração não entende assim; pelo contrário, em seu coração só pensa em destruir e exterminar não poucas nações.”

elemento intensificador na construção de um discurso que enfatiza a brutalidade perpetrada pelo inimigo invasor e acentua a especificidade da expressão, na literatura profética, que tem no sentido da virgindade o seu maior apelo, desviando-se flagrantemente das características das deusas mesopotâmicas.

No capítulo 19 do Segundo Livro dos Reis, *bat tsion* é uma inequívoca jovem vulnerável, ameaçada pelos assírios (v. 21). No entanto, o tom irônico prevalece. Os dois verbos hebraicos da primeira linha, traduzidos por “desdenhar” e “zombar”, são quase sinônimos. A expressão “meneia a cabeça” é semelhante em significado, produzindo mais um efeito de eco. Com isso, o profeta opera uma inversão, sendo a afronta cometida contra Senaqueribe (e não contra o Santo de Israel). E é *bat tsion* quem protagoniza essa afronta. Isso pode parecer um contrassenso, já que a filha-jovem-virgem é uma das personagens mais frágeis da família bíblica. Aqui ela surge menosprezando não apenas um rei bélico, mas o responsável pela “aniquilação em grande escala das cidades de Judá em 701 a.C.” (MAZAR, 2003, p. 417). A explicação para essa atitude de zombaria se dá nos versos subsequentes.

O profeta endereça-se ao rei com perguntas retóricas: “A quem provocaste e insultaste? E contra quem elevaste a voz e ergueste com altura os olhos?” A resposta esperada seria: contra a jovem filha de Sião. Mas, então, ele surpreende a sua audiência, revelando ao rei que foi contra o Santo de Israel que Senaqueribe se insurgiu. Note-se que a audácia que caracteriza a atuação de *bat tsion* (zombar em voz alta e com gestos de cabeça) está presente naquela do rei assírio (elevar a voz e erguer os olhos).

No texto, o próprio Deus, como o patriarca de um clã, assume a injúria feita contra a filha e a toma para si. Isso empodera *bat tsion*, que não está desamparada, como pode parecer à primeira vista, mas goza da proteção divina. Por isso, ela despreza abertamente a afronta do inimigo. Essa passagem

é emblemática por ser a primeira ocorrência de *bat tsiom* na Bíblia Hebraica. Além disso, a imagem da filha ameaçada, construída aqui, se repetirá em outros textos, sobretudo nos profetas, ressaltando a violência e a impiedade dos inimigos de Israel (cf. Mq 4.11).

A expressão *bat yerushalaim* (“filha de Jerusalém”), que acompanha *bat tsiom* em 2Reis 19.21, ocorre oito vezes na Bíblia Hebraica. Na maior parte delas, as expressões figuram juntas. Em Lamentações, por exemplo, lê-se:

como presto testemunho a ti?
 a que te assemelho,
 ó **filha de Jerusalém**?
 a que te comparo
 que eu te console,
 jovem **filha de Sião**?
 porque grande como o mar
 [é tua **brecha**;
 quem te curará?
 (Lm 2.13, tradução e grifos nossos)

Observa-se, aqui, o paralelismo das expressões, atreladas ao termo hebraico *shever*. Seu sentido primordial é o de “ruptura” ou “quebra”. Nessa passagem, em particular, é comumente traduzido como “calamidade”, “desgraça” ou “ruína”. No entanto, a tradução “brecha”, escolhida nesta análise, privilegia a imagética da muralha rompida de Jerusalém (já descrita no versículo 8) hiperbolizada pelo poeta, que equipara a sua profundidade e a sua amplidão à do mar, uma ferida aberta com tal violência que permanece esgarçada, de modo que suas bordas não podem ser reunidas, como os limites do mar. O elemento líquido sugere o sangue que escorre, construindo a imagem da virgem violentada, cuja ferida aberta desconhece a cura.

Apesar da ocorrência em paralelo, há uma evidente predileção, na poesia e na profecia, por *bat tsiom* em detrimento de *bat yerushalaim*. A inclinação dos profetas ao uso retórico da primeira expressão teria a ver

com o impacto causado na audiência e com o que o uso da palavra “Sião” evocava.

Antes de focar o termo *tsion*, parece importante destacar que o entendimento da expressão *bat tsion* é diferente quando ela é vista, em hebraico, no plural (*bnot tsion*, “filhas de Sião”). Nesse caso, ao mencionar “filhas de Sião”, em geral os profetas se referem aos habitantes de Jerusalém, especialmente as mulheres, escolhidas como exemplo emblemático da ausência de modéstia e humildade, virtudes essenciais de todos — homens e mulheres — na visão do profeta:

Visto que são orgulhosas as filhas de Sião
e andam de pescoço erguido,
com olhar despudorado,
dando passos curtos
e fazendo finir os enfeites dos tornozelos,
o Senhor fará com que apareça sarna
na cabeça das filhas de Sião;
o SENHOR fará com que se veja a nudez delas.
(Is 3.16-17)

3- *Tsion* e o discurso poético-profético

Sião, na Bíblia, é uma expressão única, de significado amplo, que assume diversas aplicações. Pode se referir ao monte, o lugar onde a presença de Deus habita (Mq 3.12; Jl 3.17); à fortaleza tomada por Davi (2Sm 5.7); à cidade de Jerusalém (Sf 3.16); a toda a Judá (Sl 69.35); e até mesmo ao povo de Israel (Zc 2.7). Na literatura profética, de forma metafórica, indica, ainda, um tipo de *locus* da ação divina:

Nos últimos dias,
o monte do templo do SENHOR
será estabelecido no alto dos montes
e se elevará sobre as colinas,
e para ele afluirão todas as nações.
Muitos povos virão e dirão:
“Venham, subamos ao monte do SENHOR
e ao templo do Deus de Jacó,
para que nos ensine os seus caminhos,
e andemos nas suas veredas.”
Porque de Sião sairá a lei,
e a palavra do SENHOR, de Jerusalém.

Ele julgará entre as nações e corrigirá muitos povos.
Estes transformarão as suas espadas em lâminas de arados
e as suas lanças, em foices.
Nação não levantará a espada contra nação,
nem aprenderão mais a guerra.
(Is 2.2-4)¹⁹⁷

Como topônimo, o termo *tsion* figura pela primeira vez no texto de 2Samuel 5.6-10, em que Davi conquista a fortaleza de Sião das mãos do povo de Jebus¹⁹⁸. O emprego de *tsion*, no entanto, se difunde na poesia, figurando 154 vezes na Bíblia Hebraica. Embora a expressão esteja, de fato, associada a Jerusalém, nos textos poéticos, há aspectos a que ela remete que vão além da simples referência ao nome da cidade.

Em geral, por sua associação com Davi, *tsion* remete ao governo ideal de Israel, a um passado glorioso e ao reinado futuro e perfeito de Deus (KARTVEIT, 2001, p. 1). Diante de seus muitos sentidos, não por acaso, se tornou uma expressão fundamental nos textos poéticos da Bíblia Hebraica¹⁹⁹.

4- *Bat tsion* e o Templo

¹⁹⁷ Cf. Sl 14.7; Is 4.4; 8.18; Lm 4.11; Mq 4.1-3.

¹⁹⁸ O texto traz: "O rei Davi partiu com os seus homens para Jerusalém, para atacar os jebuseus que moravam naquela terra. Os jebuseus disseram a Davi: — Você não entrará aqui. Até os cegos e os coxos poderão impedi-lo de entrar. Com isto queriam dizer: "Davi não entrará neste lugar." Porém Davi tomou a fortaleza de Sião, isto é, a Cidade de Davi. Davi, naquele dia, mandou dizer: — Todo o que está disposto a atacar os jebuseus suba pelo canal subterrâneo e ataque os cegos e os coxos, a quem a alma de Davi odeia. Por isso se diz: "Nem cego nem coxo entrará na casa." Assim, Davi morou na fortaleza e a chamou de Cidade de Davi. Ele foi edificando ao redor, desde Milo e para dentro. Davi ia crescendo em poder cada vez mais, porque o SENHOR, o Deus dos Exércitos, estava com ele" (2Samuel 5.6-10).

¹⁹⁹ Em Isaías 55—56, há, ainda, um desenvolvimento do imaginário feminino de Sião. *Tsion* é, nessa porção textual, uma mãe que dá à luz um novo povo, a estéril tornada fértil, uma mãe amorosa, que abraça e amamenta seus muitos filhos. Nos *midrashim* rabínicos, as histórias das matriarcas foram elencadas, num total de sete mulheres estéreis. Sião é a sétima (Sara, Rebeca, Lia, Raquel, Ana, Hazelelponi, mãe de Sansão, e, por fim, Sião). *Bereshit 'Agada* (ed. S. Buber; Krakau, 1902; *pereq n b*; p. 106-107); e *Pesikat de Rab Kahan* (ed. S. buber, 1898, *pereq qm'*; *pereq ql'*). Citados em CHWARTS, S. **Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica**. São Paulo: Humanitas, 2004.

Como visto, além de Jerusalém, que é a cidade, a capital, “Sião” também se refere, em certos contextos, ao monte, à colina. Por extensão, parece haver referência ao próprio templo:

Como o Senhor, na sua ira,
cobriu de nuvens
a filha de Sião!
Precipitou do céu à terra
a glória de Israel
e, no dia da sua ira,
não se lembrou
do estrado de seus pés.
(Lm 2.1)

Nessa passagem, “filha de Sião”, “glória de Israel” e “estrado dos seus pés” estão em paralelo. O significado de “estrado dos pés do Senhor” é mais claro em 1Crônicas 28.2-3, em que se lê:

O rei Davi se pôs em pé e disse:
— Meus irmãos e meu povo, escutem! Eu tive a intenção de edificar um templo onde pudesse repousar a arca da aliança do SENHOR e para que fosse **o estrado dos pés do nosso Deus**. Eu havia feito preparativos para essa construção. Porém Deus me disse: “Você não edificará um templo ao meu nome, porque é homem de guerra e derramou muito sangue.”
(Grifo nosso)

Em Salmo 132.7-9, o salmista escreve:

Entremos na sua morada,
adoremos diante do estrado de seus pés.
Levanta-te, SENHOR,
e entra no lugar do teu repouso,
tu e a arca do teu poder.
Vistam-se de justiça os teus sacerdotes,
e exultem os teus fiéis.

O estrado dos pés de Deus, aqui, é o templo, que em Lamentações compõe o paralelismo com a expressão “filha de Sião”. A associação entre *bat tsion* e o Templo não é comum em outras passagens da Bíblia Hebraica, o que corrobora a imagem multifacetada advinda dessa expressão. Há, assim, um alinhamento à tradição mesopotâmica — a

associação da figura feminina ao templo no gênero lamentação. Uma vez que o livro das Lamentações de Jeremias foi composto no exílio, talvez isso indique que os profetas, escrevendo em um Israel pré-exílico, se desviaram propositadamente do mito babilônio, enquanto o autor de Lamentações incorpora a tradição do lamento da deusa.

5- *Bat tsion* e a violação da virgem

A profanação que fazem os inimigos estrangeiros também ganha nos textos contornos ligados à esfera religiosa e cultural:

Acorde! Acorde, ó Sião,
e revista-se de força!
Vista as suas roupas finas,
ó Jerusalém, cidade santa,
porque os incircuncisos e imundos
nunca mais **entrarão** em você.
(Is 52.1, grifo nosso)

O caráter sexual da invasão é patente quando os profetas descrevem Sião ou Jerusalém como “penetrada”; também o aspecto religioso dessa penetração está evidenciado na caracterização da cidade como “santa”, i.e., consagrada a Deus; uma vez penetrada por incircuncisos e impuros, a cidade é profanada.

Quer se trate da cidade de Jerusalém, de todo o Israel ou do templo, a menção à filha traz consigo sentidos importantes, que dão a tônica aos discursos proféticos, imprimindo-lhes uma forte carga emocional.

A jovem é uma mulher desejada. Sua sexualidade está sempre em foco nas histórias em que ela figura. E cabe aos pais a defesa e a preservação de sua virgindade, como bem se observa em Deuteronômio 22.13-19. O profeta Miqueias, em um oráculo de destruição, descreve um estupro coletivo, acrescentando um traço de depravação sexual à caracterização do inimigo:

agora muitas nações se reuniram sobre ti,

dizendo: que seja profanada,
que se regozije com Sião nosso olhar;
mas não conhecem os pensamentos de YHWH
e não entendem seu intento,
porque os ajuntou como feixes na eira.
(Mq 4.11-12, tradução nossa)

Nessa passagem, a violência contra a filha-cidade-templo é intensificada pela vívida descrição do prazer perverso e sádico que as nações invasoras demonstram ao incitar o estupro coletivo e deleitar-se com a cena, na qualidade de perpetradores e observadores. Miqueias, porém, introduz a imagem de feixes a serem batidos na eira a esse cenário, para construir o movimento de reviravolta no curso dos acontecimentos²⁰⁰.

A cena da retribuição evoca a cena do estupro coletivo: assim como os inimigos se reúnem sobre a jovem, a fim de a destroçar, eles serão reunidos por Deus como grãos e debulhados sobre a eira. A horizontalidade da mulher no ato da violação e da eira contribui para estruturar a correlação entre os atos verticais e violentos.

6- Bat sion e a restauração da virgem

Nas profecias, a restauração da filha permite o retorno de Deus — à casa, ao povo, à terra, à cidade, ao templo e à sua função na família patriarcal —, a fim de que habite no meio de Israel. É o próprio Deus que diz à jovem:

Com amor eterno eu a amei;
por isso, com bondade a atraí.
Eu a edificarei de novo,
e você será edificada,
ó virgem de Israel!
Mais uma vez você se enfeitará
com os seus tamborins
e sairá com o coro dos que dançam.
Mais uma vez você plantará vinhas
nos montes de Samaria;

²⁰⁰ A cena narrada aqui parece remontar aos acontecimentos de 701 A.E.C., quando os assírios tentaram sitiar a cidade de Jerusalém, mas foram forçados a se retirar, segundo o relato bíblico, devido a algo que precipitou a morte de muitos assírios, como o surto de uma doença ou um outro tipo de desastre (cf. 2Rs 19.35-36).

aqueles que as plantarem comerão os frutos.
Porque virá o dia em que os atalaias gritarão
na região montanhosa de Efraim:
"Levantem-se, e subamos a Sião,
ao SENHOR, nosso Deus!"
(Jr 31.3-6)

Essa passagem ressalta o amor de Deus e o restabelecimento da jovem, que performatiza seu livramento, com coros e danças. A linguagem empregada revela um Deus pessoal, atento e cuidadoso. A reedificação implica a restituição miraculosa da virgindade da jovem, que sairá às ruas externando seu deleite, como o costume das jovens na Bíblia Hebraica (1Sm 18.6-7; Sl 30.11-12; 149.2-3; Jr 31.13) — quase uma rememoração da cena de Miriã, diante da abertura do mar, liderando um cortejo de moças que dançavam e se regozijavam pela libertação do Egito (Êx 15.20-21).

A imagem mais veemente da *bat tsion* e de sua relação com Deus, no entanto, encontra-se em um texto sem paralelo na Bíblia Hebraica, que a descreve em termos míticos.

7- Bat tsion: a toura

Ergue-te e pisoteia,
bat tsion,
porque teus chifres farei de ferro
e teus cascos farei de bronze,
para que esmigalhes
muitos povos;
e entregará[s] [como anátema]
a YHWH
seu lucro ilícito,
e sua potência
ao senhor de toda a Terra.
(Mq 4.13, tradução nossa)

Nesse excerto, surge uma imagem singular: a da filha à qual Deus ordena erguer-se — do pó, do luto ou da posição horizontal de violentada — para ser transmutada em uma besta mitológica, dotada de chifres de ferro e cascos de bronze, para trilhar, pisotear e esmagar os seus inimigos,

tornando-se agente da retribuição, uma verdadeira guerreira de Deus que devota ao anátema a vida e o espólio dos inimigos.

Para muito além de uma mulher que chora o infortúnio de Sião, seguindo a tradição dos epítetos divinos mesopotâmicos nas lamentações das deusas, ou, ainda, de uma jovem virgem desejada e violentada pelos invasores, *bat tsion* aqui é como uma touca selvagem, potente e indestrutível, dotada de atributos divinos para poder levar a cabo a sua vingança pessoal, como filha e mulher, que é a vingança do próprio Deus. Essa imagem surpreendente é consonante com a ira divina e contrasta fortemente com a reedificação amorosa da filha violentada.

A associação dos metais bronze e ferro remete diretamente à inexorável maldição: “O céu sobre a cabeça de vocês será de bronze, e a terra debaixo de vocês será de ferro” (Dt 28.23). Em outras palavras, não haverá misericórdia para os inimigos.

A imagem de uma novilha que pisoteia violentamente o grão na eira, embora domesticada, figura em Oseias 10.11, na caracterização do comportamento errático de Efraim, a quem Deus atrela a fim de soffrear o seu ímpeto selvagem e destruidor. Por outro lado, a lei proíbe amordaçar o boi que debulha o grão; seu bufar constitui parte do impulso de violência, necessário para levar a termo a sua tarefa (Dt 25.4).

A imagem do touro que investe com fúria incontrolável contra vários povos para destruí-los, de forma implacável, é uma conhecida metáfora bíblica: Moisés compara José ao touro primogênito, no qual se concentram as primícias do vigor, e que, com seus “chifres de touro” — emblema da sua glória e altivez —, destruirá povos até as extremidades da Terra (Dt 33.17).

Com o mesmo sentido, os chifres de ferro que o profeta extático Zedequias confecciona para si — em sua performance para os reis de Israel e Judá, sentados juntos numa eira diante dos portões de Samaria

— simbolizam o valor e o poder atribuídos por Deus aos reis para a consecução do violento combate mortal contra os arameus, inimigos de ambos os reinos (1Rs 22.10-11).

Em Miqueias, *bat tSION* é uma jovem vulnerável, frágil, indefesa e cerceada, vista e sexualmente desejada pelas nações, que é alvo de seus anseios violentos. Que ela destrua com força e valentia os inimigos sob seus pés é uma alternância tão interessante e curiosa quanto a que Miqueias e os outros profetas constroem ao longo de sua retórica, entre bênçãos e maldições, oráculos de destruição e profecias de restauração. Trata-se do tipo de inovação que os profetas bíblicos imprimiram à imagem da deusa que chora, em clara subversão e extensão dela.

A filha, a personificação da cidade e do templo, ganha contornos inesperados ao ser revitalizada de forma surpreendente na boca dos profetas. Mais do que se apropriar do *motiv* mesopotâmico, os profetas o recriam, repensam e acrescentam-lhe contornos próprios e originais, fazendo da filha não uma cidadã da cidade, apenas, mas uma personagem poderosa do clã do próprio Deus de Israel.

Considerações finais

Neste breve ensaio, buscou-se apresentar a imagem da filha na profecia da Bíblia Hebraica. A evocação é de uma personagem, em muitos sentidos, oprimida nas narrativas bíblicas. Há filhas estupradas (Diná, em Gênesis 34, e Tamar, em 2Samuel 13, por exemplo); manipuladas e espoliadas por homens cuja função era atuar na defesa de seus interesses (Labão é um caso representativo, já que dá em casamento a filha mais velha em lugar da mais nova, em Gênesis 29.16-30, sem que possamos ouvir a voz de qualquer uma delas na narrativa; e, em Gênesis 31.14-16, as próprias filhas dizem que o pai as vendeu como estrangeiras); que sofrem e são punidas (como a filha de Jefté, que é morta virgem devido a um voto

feito pelo pai, em Juízes 11.29-40). Por outro lado, a fragilidade do *status* de filha na família patriarcal não ensombra sua vivacidade, traço coletivo proeminente das jovens na Bíblia Hebraica, que as retrata alegres, dançando e cantando em público.

Entrevemos que os profetas, ao fazerem uso da imagem da filha, construíram metáforas e símiles para falar de invasões, domínio e exercício de poder — um poder temporal e também religioso/espiritual. A profanação da jovem, por meio de sua virgindade violada, é a imagem que eles criaram para descrever o horror das invasões, da destruição e da conquista dos inimigos — da cidade e do templo.

Em Miqueias 4.11, agrega-se à violência perpetrada pelos inimigos o deleite ao olhar a filha ser violentada — um prazer logo frustrado e interrompido pela potente resposta da filha de Sião.

A filha, assim, se mostra uma imagem literária complexa e bela, que combina com as alternâncias, as oscilações e os movimentos ambivalentes da retórica profética, que ora denuncia o pecado do povo e anuncia o juízo divino, ora insta o povo a se arrepender e vislumbra para ele um futuro maravilhoso.

Os profetas bíblicos, ao empregar um modelo advindo de uma tradição mesopotâmica de lamentação, fizeram-no de forma inovadora e crítica. À imagem da deusa que chora, nos epítetos mesopotâmicos, agregaram camadas importantes de sentido, descrevendo o empoderamento da filha por meio do favor divino e delineando-a de forma a não somente personificar a cidade, mas o monte santo, a habitação de Deus, e o próprio templo.

Com isso, desviaram-se da tradição, desafiando-a e extrapolando-a, subvertendo uma figura tradicional e construindo uma metáfora singular, poderosa e renovada.

Referências

A) Documentação

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Quinta edição revisada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução Nova Almeida Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

KRAMER, Samuel N. **Lamentation over the Destruction of Ur**. Assyriological Studies 12. Chicago: The University of Chicago Press, 1940.

LAMBERT, W. G. A Neo-Babylonian Tammuz Lament. **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 103, N. 1, Studies in Literature from the Ancient Near East, by Members of the American Oriental Society, Dedicated to Samuel Noah Kramer. Jan.-Mar. 1983, pp. 211-215.

REINER, Erica (Ed.). A Sumero-Akkadian Hymn of Naná. **Journal of Near Eastern Studies (JNES)** 33, 1974, p. 221-236.

B) Bibliografia geral

BODA, Mark J.; DEMPSEY, Carol J. (Eds.). **Daughter Zion: Her Portrait, Her Response**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles (eds.). **A Hebrew and English lexicon of the Old Testament**. Oxford: Oxford University Press, 1906/1951. Disponível em <https://biblehub.com/bdb/1.htm>. Acesso em 24 mai. 2021.

CHWARTS, S. Família e clã nas narrativas patriarcais e na literatura profética: um breve comentário. **Cadernos de Língua e Literatura Hebraica**, [S. l.], n. 14, p. 126-140, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cilh/article/view/125036>. Acesso em: 4 mai. 2021.

_____. **Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica**. São Paulo: Humanitas, 2004.

DOBBS-ALLSOPP, F. W. The Syntagma of Bat Followed by a Geographical Name in The Hebrew Bible: A Reconsideration of its Meaning and Grammar. **The Catholic Biblical Quarterly** 57, n. 3, Jul. 1995, pp. 451-470.

FOLLIS, Elaine R. The Holy City as Daughter. In: **Directions in Biblical Hebrew Poetry**. Sheffield: JSOT Press, 1987, p. 173-184.

KARTVEIT, Magnar. **Rejoice, Dear Zion!** Hebrew Construct Phrases with "Daughter" and "Virgin" as Nomen Regens. Berlin, Boston: Walter De Gruyter GmbH, 2013.

MAZAR, Amihai. **Arqueologia nas Terras da Bíblia: 10.000–586 a.C.** São Paulo: Paulinas, 2003.

RUSSAW, Kimberly D. **Daddy's Little Girls?** An Examination of Daughters in The Hebrew Bible. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University, 2016.

STRONG, James. **Léxico hebraico, aramaico e grego de Strong.** Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002; 2005.

AGRIPPINA THE ELDER AND HER MILITARY ATTITUDE

AGRIPINA MAIOR E SUA ATITUDE MILITAR

Tais Pagoto Bélo²⁰¹

Artigo recebido em 30 de abril de 2021
Artigo aceito em 23 de junho de 2021

Abstract: This work aims to highlight the existence of a woman from Antiquity, called Agrippina the Elder, and to raise a criticism of androcentrism of that time, in the face of her attitudes. To this end, in this paper, there is a demonstration of how written sources describe her, as well as her importance in the past through coins.

Keywords: Agrippina the Elder. Coins. Women. Roman Empire.

Resumo: Este trabalho tem o intuito de destacar a existência de uma mulher da Antiguidade, chamada Agripina Maior, e levantar uma crítica ao androcentrismo de tal tempo, diante de suas atitudes. Para tanto, neste artigo, há a demonstração de como as fontes escritas descrevem essa mulher, bem como da importância dela no passado através de moedas.

Palavras-chave: Agripina Maior. Moedas. Mulheres. Império Romano

1- Introduction

Gender studies in Archaeology had been discussed since the mid-1970s, but it was with the work of Conkey and Spector, "Archaeology and the study of gender," 1984, that this type of research began to grow, presenting severe criticisms of androcentrism with an emphasis on the search for women in archaeological records and their contribution to the

²⁰¹ Postdoctoral fellow at the Museum of Archaeology and Ethnology, of the University of São Paulo. E-mail: taispbelo@usp.br. Funding agency: FAPESP. <https://orcid.org/0000-0002-5380-4884>.

past (Voss, 2008; Bélo, 2014, p. 28). In 1991, there was also the publication of the work of Gero and Conkey, entitled “Engendering Archaeology: women and Prehistory,” which was influenced by feminist contributions from Anthropology (Meskell, 1999). According to Wylie (1991), gender archaeology is divided into three parts: the first criticizes androcentrism; the second search for women, not only prehistoric women, but also archaeologists, who have been erased from our history, thus calling themselves “the discovery of women;” the third, finally, makes a fundamental reconceptualization (Meskell, 1999; Bélo, 2014, p. 28; Bélo, 2018, p. 35).²⁰²

The purpose of this work follows the first suggestions of studies about women in Antiquity, which is, to look for them, to enlighten them and make them exist, in addition to raise a criticism of the androcentrism of that time. To that extent, this work emphasizes a woman called Agrippina the Elder, who acted in an adverse way, according to ancient writers, such as Tacitus, Cassius Dio, Plutarch, among others. In her records, they marked gender stereotypes, which could have existed in their cultural and historical contexts and established standards for the role of men and women, constituted by educational and family means. Gender patterns, therefore, are social constructions that can occur in different cultures and historical moments (Mead, 1969; Whitaker, 1995, Nolasco, 1993; Maia, 2005; Reis & Maia, 2009, p. 137) but sometimes they do not match the real social reality, constituting just an idea.

²⁰² Following the third feminist wave, gender studies related to age, sexual orientation and ethnicity began bearing in mind that gender identity should have been conceived as something complex, classified by a network of meanings, varying from individual to individual throughout of time, joining other networks of symbolic practices located in the concepts of class and race. Thus, it was defined that female exploitation varies according to social class, race, and ethnic division in which it is inserted (Meskell, 1999; Bélo, 2014, p. 29; Bélo, 2018, p. 36).

This study demonstrates the activity of war of Agrippina the Elder, who had highly their attitudes criticized in the past. However, these repressions are not disconnected from contemporaneity, considering that it is through the current view, values, beliefs, and behaviours experienced, and the problem about the present issues of women, that this knowledge is sought. In this perspective, Shanks and Tilley (1992) emphasize that they are aware that the reconstruction of the past is fundamentally located within the context of the present and that the policies and social affairs of the present impact on the reconstruction of societies of the past (Shanks & Tilley, 1992; Revell, 2016, p. 5).

2- Agrippina the Elder

Agrippina the Elder (14 BC - 33 AD) composes the third generation of imperial women, born from Julia, daughter of Augustus, who was married to Claudius Marcelus, who died in 23 BC. After his death, Julia married Marcus Vipsanius Agrippa, in 21 BC, competent military commander and old friend of Augustus, with whom he had five children: Gaius Caesar (20 BC); Lucius Caesar (17 BC); Agrippa Postumus (born after the death of his father, 12 AD); Julia (19 BC); and Vipsania Agrippina (14 BC) (Burns, 2007, p. 41). Agrippina lost her father at the age of two and saw her mother being banned by Augustus at the age of ten. At the age of twenty-two, she saw her siblings, Julia, and Agrippa, share the same fate as their mother (Burn, 2007, p. 41).

Julia, her mother, had a thorny relationship with Livia, grandmother of Agrippina's husband, Germanicus, born in 15 BC (Barrett, 2002, p. 54 - 55). Agrippina married Germanicus, who was her second cousin, around AD 4/5, at 17 or 18 years old. He was the son of Antonia and Livia's youngest son, Drusus (Burn, 2007. p. 42). Germanicus was adopted by Tiberius and probably a year later he married Agrippina, obtaining the

same rights and relations as Tiberius' legitimate son, Drusus (Barrett, 2002, p. 56). They had nine children, of whom only six survived: Nero, (6 AD); Drusus (7/8 AD); Gaius (Caligula, 12 AD); Agrippina the Younger (15 AD); Drusilla (16 AD); and Julia Livilla (17/18 AD) (Burn, 2007, p. 42). Consequently, Agrippina became active within her husband's career and was concerned with her own public image (Zager, 2014, p. 82), as she knew that she could provide a lineage with Augustus' blood, counting on her fruitful marriage (Barrett, 2002, pp. 56 and 119).

2.1- Agrippina's attitude

Agrippina's husband, Germanicus was involved in the conquest of the Germanic tribes. It all started when Publius Quinctilius Varus led three legions through the Tuetoberg Forest, in Germania, being surprised by an ambush organized by a chief of tribe, Arminius, who annihilated the Roman forces (Suetonius, *The life of the twelve Caesars, Aug.*, 34; Dio, *Roman History*, 56.19 - 23).

In the spring of 14 AD, Agrippina was pregnant and joined her husband's journey through Gaul, where Germanicus commanded eight legions, which were stationed along the River Rhine, on the border of the Roman Empire with Germania. After two months, her son Gaius was sent by Augustus (Suetonius, *The Twelve Caesars, Gaius*, 8.4). During this period, Augustus (14 AD) died and was succeeded by Tiberius, who had been forced by Augustus to adopt Germanicus, making him the husband of Agrippina and the first in the line of the throne, as he was older than Tiberius' own son, Drusus (Suetonius, *The Twelve Caesars, Tiberius*, 15; Suetonius, *The Twelve Caesars, Gaius*, 1; Dio, *Roman History*, 55. 13. 3).

The situation in the soldiers' camp worsened (Tacitus, *Annals*, 1. 40). After a few weeks, far from the settlement, Agrippina received the news of a battle against Arminius. A part of the army that was returning to the Rhine bridge was trapped in a swamp and some soldiers began to desert

(Tacitus, *Annals*, 1.64 - 68). Other soldiers and civilians ran to the Rhine bridge, in the Roman fortress of *Castra Vetera*, in order to destroy it before the Germans could cross (Barrett, 1996, p. 27; Burn, 2007, p. 56). At that moment, Agrippina realized that the demolition of the bridge would condemn any returning Roman soldier to death. Thus, she refused to leave the bridge before all the soldiers returned safe. Then she ordered food, curatives and clothes for the returning troops, and thanked everyone for their courage (Tacitus, *Annals*, 1.69).

Tacitus records that Agrippina assumed the duties of a general, inspecting the troops and meeting their basic needs, in addition to being in charge until Germanicus' return. This story of bravery made her famous and admired by the empire. However, Tiberius did not like a woman to assume this leadership (Tacitus, *Annals*, 1.69; Burn, 2007, p. 47). According to Tacitus, he thought that all this zeal could not exist without guilt and that it was not against foreigners that she would be courting soldiers. For Tacitus, she was a woman who went to the delegations, attended to all measures, committed brides and frankly showed an ambition to expose her son in a common soldier's uniform, wishing he was called Caesar Caligula. In this way, Agrippina was able to have more power with the armies than the officers and generals themselves. A woman who dominated a riot in the name of a sovereign was not a common sight, Tacitus pointed out (Tacitus, *Annals*, 1.69).

This whole Agrippina movement also saved her husband, Germanicus. Her contribution to the army was crucial, but it infuriated Tiberius, who was offended by a woman crossing the role of commanders. Agrippina's gesture must have outraged conservative Romans, just as it must have happened to Fulvia (Barrett, 2002, p. 77 and 82). Furthermore, this could have been another reason for Livia and Tiberius to invest against Germanicus, since they used the excuse that Germanicus would have

republican ideas, in order to end the imperial system and with the desire to restore the *libertas*, as his father Drusus (Tacitus, *Annals*, 1.33, 2.82.2; Suetonius, *The life of the twelve Caesars*, Cal. 3; Barrett, 2002, p. 78).

Germanicus ended his involvement with Germania in 17 AD, when Tiberius summoned him to take a post in the Eastern provinces. In this way, Germania was never entirely conquered by Rome and the River Rhine was its border until 400 years after the death of Germanicus (Burn, 2007, p. 47). On their way to the East, the couple stopped to rest in the province of Syria, which was ruled by Gnaeus Calpurnius Piso, who did not like Germanicus and felt resentful about being under his command. Gnaeus has been described as arrogant, violent, irritable, and unyielding (Tacitus, *Annals*, 2.43). His wife, Plancina, of great wealth and high lineage, also shared her dislike for Germanicus and detested Agrippina (Tacitus, *Annals*, 2.57). As a result of this context, Piso ended up poisoning Germanicus (Suetonius, *The Twelve Caesars*, Gaius, 3; Tacitus, *Annals*, 2.70).

In the last hours of Germanicus, he was convinced that he had been poisoned and that Piso and Plancina would be involved in his death (Tacitus, *Annals*, 2.73; Suetonius, *The Twelve Caesars*, Gaius, 1; Dio, *Roman History*, 57.18.9). Before he died, he begged Agrippina to be more diplomatic. Tacitus made the association of Plancina with Livia, but left something ambiguous (Tacitus, *Annals*, 2.71.2 - 3; Barrett, 2002, p. 84). However, Germanicus ended up dying in 19 AD, at the age of 33 (Suetonius, *The Twelve Caesars*, Gaius, 5). Rumors that Tiberius was behind his death increased when he failed to grant honors to Germanicus, as a state funeral, and interrupted the general's mourning because he thought it was too long (Tacitus, *Annals*, 3.6 - 7). Consequently, Agrippina has not only lost her beloved husband, but also the hope of becoming an

empress, a position she has been preparing for her entire life (Burn, 2007, p. 51).

Once, after the death of Germanicus, Sejanus warned Agrippina about the possibility that she might be poisoned by some food that Tiberius could offer her and warned that she should avoid her father-in-law's table. For that reason, she sat down and did not touch the food. Noticing her attitude, Tiberius offered her fruit as a test, but Agrippina did not accept it, passing it on to the slaves (Tacitus, *Annals*, 4.54). Tiberius was certain that she knew he wanted to poison her, but this scene was combined to put her to the test, which ended up banishing her to the island of Pandataria. Feeling insulted by Agrippina, Tiberius plucked an eye out of her with blows of whip, using one of her centurions. She decided to starve to death, even though Tiberius tried to make her swallow the food. After this episode, Tiberius covered her with all slander and proposed to include her birthday in the list of nefarious days (Suetonius, *The life of the twelve Caesars*, Tiberius, 177 - 178).

Tacitus describes her as a woman who wanted to take revenge for the death of her husband and, for this reason, characterizes her as a woman of high nobility (Tacitus, *Annals*, 2.75). However, later, in his narrative, Tacitus presents her as stubborn and angry since she insistently asked Tiberius to grant her with a new marriage. On one occasion, when Agrippina became ill, Tiberius went to visit her and she asked him to allow her to remarry, but perhaps he was aware that a new husband could be a potential rival (Tacitus, *Annals*, 4.53).

When Agrippina died, Tiberius announced that he should have been stricter with her, as the punishment for treason was to be strangulation or to throw her to the death from the stairs. Adding that Tiberius made serious insults against her, accusing her of committing adultery with a senator named Gaius Asinius Gallus, who had also died of

Fig. 04. Bronze sestertius, Rome, Caligula government, AD 37 - 41. Obverse: Agrippina, AGRIPPINA M F MAT C CAESARIS AVGVTI (Agrippina Marci Filia Mater Caii Caesaris Augusti = Agrippina, Daughter of Marcus, Mother of Gaius Caesar Augustus); Reverse: *carpentum*, S P Q R / MEMORIAE / AGRIPPINAE (Senatus Populus Que Romanus = The Senate and the Roman people / Memoriae Agrippinae = In memory of Agrippina²⁰³).²⁰⁴
Image credits - Photographer: Heath Warwick; Source: Museums Victoria; Copyright: Museums Victoria.²⁰⁵

This coin, minted in Rome, is a sestertius, which was made of bronze and represents a great tribute by Caligula to his mother, who is on the obverse, the most important side of the coin, where the images of the emperors used to appear. Her bust appears draped looking to the right and it is without masculine accompaniment, revealing her importance and assuring the descent by the legend AGRIPPINA M F MAT C CAESARIS AVGVTI. On the reverse side of the coin, there is a chariot, known as *carpentum*, which was commonly used by Vestal Virgins, but which also appeared in depictions of Livia's coins, showing a virtuous dignity for its use, considered an honor and a reward for the privilege of their status, since even Messalina and Agrippina the Younger used the *carpentum* in the city only on special occasions (Zager, 2014). The obverse caption also demonstrates Agrippina's relevance as the emperor's mother; in addition, the caption of the reverse, S P Q R / MEMORIAE / AGRIPPINAE, makes a posthumous tribute to her, with the consent of the Senate.

The series of sestertius, dedicated to the memory of Agrippina, recalls in its reverse honors after her death. This coin with *carpentum* on the reverse, which carried her image in games at Circus Maximus, was the first to have a total devotion to the dead woman, who was linked to the

²⁰³ Available at: <https://en.numista.com/catalogue/pieces65992.html>, accessed in: 07/03/2019.

²⁰⁴ ID: 81000988. References: RIC 055 (Gaius), Trillmich Group II (026/R – [unlisted rev. Die]), Classical Numismatic Group. Denomination: Sestertius. Available at: <http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=140534>
http://www.coinproject.com/coin_detail.php?coin=268261, accessed in: 06/03/2019.

²⁰⁵ Available at: <https://collections.museumvictoria.com.au/items/66390>, accessed in: 11/11/2019.

imperial family, without any image or inscription of the emperor, because other issues of coins appeared with the emperor on the obverse and his mother on the reverse, demonstrating the physical similarity between them (Wood, 1988, p. 410). In this regard, it is added that Caligula also insisted on minting coins with his face on the obverse and that of his mother on the reverse, granting yet another of his tributes to Agrippina the Elder.



Fig. 05. Aureus,²⁰⁶ Rome, AD 37 – 38. Obverse: Caligula, C CAESAR AVG GERM P M TR POT (Gaius Caesar Augustus Germanicus Pontifex Maximus Tribunicia Potestate²⁰⁷ = Gaius Caesar Augustus Germanicus Pontiff Maximum with court power²⁰⁸). Reverse: Agrippina the Elder, AGRIPPINA MAT C CAES AVG GERM (Agrippina Mater Caius Caesar Augustus Germanicus = Agrippina mother of Gaius Augustus Germanicus²⁰⁹).²¹⁰
© The Trustees of the British Museum

This aureus, coined in Rome, has Caligula's laurel bust on the obverse and Agrippina's draped bust on the reverse, with her hair up and a long braid on her back. The two busts are turned to the right, so that the caption of the obverse greets Caligula and that of the reverse, Agrippina.

In Caligula's government, the image of his mother was also coined in provinces, following the tradition models coined in Rome, as did the mint of Antiochia ad Oronten, from Turkey:

²⁰⁶ Reference number: R.6330

²⁰⁷ Available at: <https://en.numista.com/catalogue/pieces116488.html>, accessed in: 25/10/2020.

²⁰⁸ Our translation.

²⁰⁹ Our translation.

²¹⁰ Available at: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_R-6330, accessed in 25/10/2020.



Fig.06. Tetradrachma,²¹¹ of silver, AD 37 – 38, Antiochia ad Oronten, Turkey. Obverse: Caligula, ΓΑΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΟΣ ΣΕΒΑ ΓΕΡΜΑ, transliteration: GAIΟΥ KAISAROS SEBA GERMA. Reverse: Agrippina Maior ΑΓΡΙΠΠΕ[ΙΝΗΣ ΑΝΤΙΟ] ΜΗΤΡΟ and transliteration: AGRIPPE[INES ANΤΙΟ] ΜΕΤΡΟ.²¹²

© The Trustees of the British Museum

This silver tetradachma, coined in Antiochia ad Oronten, Turkey, from the period of Caligula, pays homage to the emperor with a bust and on the reverse, Agrippina the Elder, being remembered as an important person both for the emperor and for this province. Agrippina's history and importance were fundamental for other governments and she ended up receiving tributes during the periods of Claudius and Titus.

Agrippina continued to be honored by Caligula's successor, Claudius, who was Germanicus' brother and, in 49 AD, married her daughter, who took her same name, Agrippina the Younger. Some aspects of Caligula's official propaganda were effective enough to provide models for his successor, Claudius, with Agrippina's sestertius in memory being a notable example. After Messalina, when Agrippina the Younger married Claudio, the governor's coins changed dramatically, as the reverse of gold and silver coins, which previously celebrated military and political procedures, it began to focus exclusively on the family of his new wife, showing his adopted son Nero, mainly for the emperor to dissociate himself from the figure of Messalina and to legitimize his new marriage to his niece, who later secured the title of Augusta to Agrippina the Younger. The reappearance of the empress' mother in coins from the

²¹¹ Reference number: 1867,0101.1602

²¹² Available at: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1867-0101-1602; accessed in: 25/10/2020.

same period could have been one of the first invocations to her mother's memory to legitimize honors now conferred for the use of her daughter (Wood, 1988, p. 410).



Fig.07. Copper alloy sestertius²¹³, AD 50 – 54, Claudius' government. Obverse: Agrippina the Elder, AGRIPPINA M F GERMANICI CAESARIS (Agrippina Mater Filii Germanici Caesaris²¹⁴ = Agrippina mother of the children of Germanicus Caesar²¹⁵). Reverse: SC (Senatus Consultum = minted with the consent of the Senate), TI CLAVDIVS CAESAR AVG GERM P M TR P IMP P P (Tiberius Claudius Caesar Augustus Germanicus Pontifex Maximus Tribunicia Potestate Imperator Pater Patriae²¹⁶ = Emperor Tiberius Claudius Caesar Augustus Germanicus, Pontifical Maximus, with court power and father of the country²¹⁷).²¹⁸

© The Trustees of the British Museum

In this copper alloy sestertius of the government of Claudius, the bust of Agrippina appears draped, turned to the right on the obverse of the coin, demonstrating its importance and value to the emperor in question, who indirectly also honors his brother, Germanicus, as it is presented in the legend of the obverse. The larger caption, SC, reveals that the homage was consented according to the Senate, while the smaller caption shows the emperor's approval.

Almost half a century after Agrippina died, Emperor Titus also paid tribute to her memory, in which even coins depicting her were minted.

²¹³ Reference number: R.9871.

²¹⁴ Available at: <https://en.numista.com/catalogue/pieces66071.html>, accessed in 25/10/2020.

²¹⁵ Our translation.

²¹⁶ Available at: <https://en.numista.com/catalogue/pieces66071.html>, accessed in 25/10/2020.

²¹⁷ Our translation.

²¹⁸ Available at: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_R-9871, accessed in: 25/10/2020.

Presented both as a heroine and as a victim, she became a legendary figure (Burn, 2007, p. 55).



Fig.08. Sestertius²¹⁹ of copper alloy, Rome, AD 80 – 81, Titus' government. Obverse: Agrippina, A[GRIPPINA] M F GERMANICI CAESARIS (Agrippina Mater Filii Germanici Caesaris²²⁰ = Agrippina mother of the children of Germanicus Caesar²²¹). Reverse: SC (Senatus Consultum = minted with the consent of the Senate) and [IMP T CAES] DIVI VESP F AVG [P M TR P P P COS VIII] (Imperator Titus Caesar Divi Vespasianus Fili Augustus Pontifex Maximus Tribunicia Potestate Pater Patriae Consul Octavum²²² = Emperor Caesar Titus, Son of the Divine Vespasian Augustus, Maximum Pontiff with Tribune Power, Father of the country and Consul for the Eighth Time²²³).²²⁴

© The Trustees of the British Museum

This copper alloy sestertius under the government of Titus is similar to that under the government of Claudius. What it seems is that Titus, like he did with Livia's coins, wished to approach and boast the characters of the Julio-Claudian family by minting their faces again during his government to express a descendant that has not been fully proven. The coin, like that of Claudius, still pays tribute to Agrippina, with her bust draped on the obverse, and celebrates her husband and children, since this is evidenced in her caption, A [GRIPPINA] M F GERMANICI CAESARIS. Otherwise, on the reverse, the caption is dedicated to paying tribute to the governor Titus,

²¹⁹ Reference number: 1867,0101.2032

²²⁰ Available at: <https://en.numista.com/catalogue/pieces66071.html>, accessed in 25/10/2020.

²²¹ Our translations.

²²² Available at: <https://en.numista.com/catalogue/pieces65745.html>, accessed in: 25/10/2020.

²²³ Our translation.

²²⁴ Available at: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1867-0101-2032, accessed in: 25/10/2020.

[IMP T CAES] DIVI VESP F AVG [P M TR P P P COS VIII],

showing that the coin was minted by the accordance of the Senate, through SC.

Representations of aristocratic women offer a demonstration of gender roles in Roman society. Wood (1988) realized that older women, the relatives or ancestors of emperors, kept in public and in memory, expressed *pietas* and could be invoked by the emperor as a demonstration of bloodline. Living women who represented hope for births and heirs could be praised in their family roles, as well as wives and mothers. All imperial women, living or dead, fertile or childless, could represent various virtues, so that the emperor could claim them as belonging to his family and regime, besides that they were capable of having considerable influence (Wood, 1988, p. 409).

Agrippina the Elder was honored mainly after his death. Her memory was rescued by her youngest son, Caligula, without dissociating her memory from the hated Tiberius. She was also known as the mother of Agrippina the Younger and invoked by her daughter for political ambitions and, especially, to have her roles recognized (Wood, 1988, p. 410) and linked to power. In this way, she also became known as the grandmother of Emperor Nero.

Conclusion

The purpose of this paper was to present the actions of a woman in war, aiming to explain the gender complexity within this society, since written sources point out that when women adopted such attitudes, they were severely criticized in ancients' documents. On the other hand, it was not only Agrippina the Elder who had actions like these, but Fulvia, Sempronia can also be taken as an example, not counting on Livia's administrative power.

Agrippina the Elder were described as a woman who were difficult to deal with. Tacitus demonstrates in Germanicus' final speech a request that she must not be exalted, in addition to mentioning that her intention was to take revenge for the death of her husband.

The attitudes of Agrippina also make us rethink how these ancient writers describe "barbaric" women with power and leadership, as well as Cleopatra and Boudica, at the same time suggesting their attitudes were not so unusual in the Roman world, although it is possible to perceive that, by acting in this way, the Roman repression existed. However, in the documents, it is stated that they acted to be on the side of their husbands, which may be more acceptable, as such actions could be interpreted as a way of maintaining the success of their families.

3. Bibliography

3.1. Ancient writers

CASSIUS DIO. 1925. **Roman History**. Edited by E. Cary, London, G. B. Putman.

CASSIUS DIO. 1917. **Roman History**. Published in vol. V of the Loeb Classical Library edition. Disponível em: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/48*.html.

SUETONIO, **Da vida dos Césares**. Iul i.35.52, ii.17.

SUETONIO. **A vida dos doze Césares**. Edições do Senado Federal, v. 171.

SUETONIUS. 1957. **The Twelve Caesars**. translation by Robert Graves, Penguin Books, Harmondsworth.

TACITUS, P. C. 1952. **The Annals and The Histories**. Tradução: Church, A. J. & Brodribb, W. J. Great Britain: Penguin Classics.

3.2. Bibliographical references

BARRETT, Anthony. 1996. **Agrippina: sex, power, and politics in the early empire**. Yale, London: Yale University Press, New Haven.

_____. 2002. **Livia: first lady of Imperial Rome**. New Haven: Yale University Press.

BÉLO, Tais P. 2014. **Boudica e as facetas femininas ao longo do tempo: nacionalismo, feminismo, memória e poder**. Tese de doutoramento apresentada ao Programa de pós-graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Departamento de História, área de concentração em História Cultural.

_____. 2018. *Os estudos de gênero na Arqueologia*. In: FUNARI, P. P. A. & BURN, Jasper. 2007. **Great women of imperial Rome: mothers and wives of the Caesars**. London and New York: Routledge.

CONKEY, Margaret W. & SPECTOR, Janet D. 1984. *Archaeology and the study of gender*. In: **Advantages in Archaeological method and theory**. v. 7. London: Springer.

GERO, Joan M. & CONKEY, Margaret W. 1991. *Engendering archaeology: women in prehistory*. Wiley, **American Anthropological Association**. pp. 418.

MAIA, Ana C. B. 2005. *Identidade e papéis sexuais: uma discussão sobre gênero na escola*. In: Maia, A. C. B.; Maia, A. F. (Orgs.). *Sexualidade e Infância. Cadernos Cecemca*, n.1. Bauru, Faculdade de Ciências: Cecemca; Brasília: MEC/SEF, p. 66 - 82.

MEAD, Margaret. 1969. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Perspectiva.

MESKELL, Lynn. 1999. **Archaeology of social life: age, sex, class et cetera in Ancient Egypt**. Oxford: Blackwell Publishers Inc.

NOLASCO, Sócrates. 1993. **O mito da masculinidade**. Rio de Janeiro: Rocco.

REIS, Kellen C. F; MAIA, Ana C. B. 2009. *Estereótipos sexuais e a educação sexista no discurso de mães*. In: Valle, T. G. M., org. **Aprendizagem e desenvolvimento humano: avaliações e intervenções [online]**. São Paulo: Cultura Acadêmica. pp. 137 - 154. Disponível em: SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

REVELL, Louise. 2016. **Ways of being roman: discourses of identity in the roman west**. Oxford & Philadelphia: Oxbow Books.

SHANKS, Michael; TILLEY, Christopher. 1992. **Reconstructing Archaeology: theory and practice**. 2nd ed. London, Routledge.

VOSS, Barbara L. 2008. *Feminism, queer theories and the archaeological study of past sexualities*. In: **Same-sex culture and sexuality: an anthropological reader**. Oxford: Balckwell.

WHITAKER, Dulce C. A. 1995. *Menino – Menina: sexo ou gênero?* In: Serbino, R. V.; Grande, M. A. R. L. (Orgs.). **A escola e seus alunos: o problema da diversidade cultural**. São Paulo: Unesp, p.31-52.

WOOD, Susan E. 1988. **Memoriae Agrippinae: Agrippina the Elder in Julio-Claudian Art and Propaganda**. *AJA* 92: 409–26.

WYLIE, Alison. 1991. *Gender theory and the archaeological record: why is there no archaeology of gender?* In: Conkey, J. (Ed.). **Engendering archaeology: women and prehistory**. Oxford: Basil Balckwell.

ZAGER, Ilona. 2014. **The political role of women of the Roman elite, with particular attention to the autonomy and influence of the Julio-Claudian women (44 BCE to CE 68)**. Submitted in accordance with the requirements for the degree of Master of Arts, in the subject of Classical Studies, at the University of South Africa.



M
mythos

REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIÉVAL