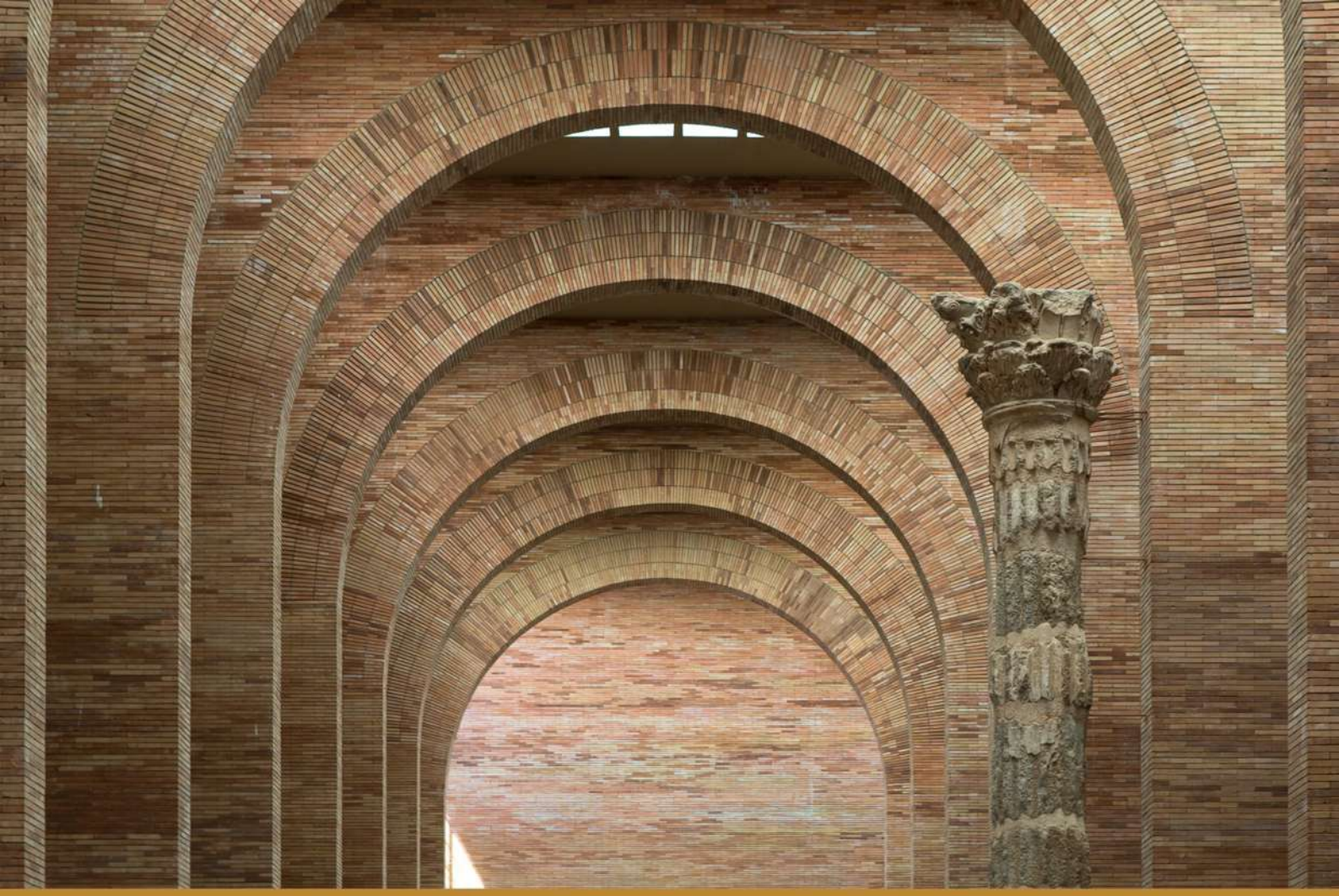


VOL. 12 | N. 21 | JAN/JUN DE 2025 | ISSN 2359-4489

POR CAMINHOS ANTIGOS: A ANTIGUIDADE EM QUESTÃO

FACES DE CLIO

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.49801

Editorial - Por Caminhos Antigos: A Antiguidade em Questão

Ana Beatriz Siqueira Bittencourt [1]
Danielle Aparecida Arruda [2]
Isadora Parreira Ribeiro [3]

[1] Doutoranda em História Comparada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ). Bolsista FAPERJ. Coordenadora do canal Cool História, voltado à divulgação científica das áreas de Pré-história e História Antiga (https://www.youtube.com/coolhistoria e https://www.instagram.com/coolhistoria). E-mail: bia.sbittencourt@gmail.com
[2] Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGHIS-UFJF) na linha Narrativas, Imagens e Sociabilidades. Bolsista CAPES. Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Referências Culturais, Patrimônio e Educação. Co-fundadora do Ponto de Memória Vozes da Serra Grande. Editora-chefe da Revista Discente Faces de Clio. E-mail: daniellehistjf@gmail.com.
[3] Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGHIS-UFJF) na linha Narrativas, Imagens e Sociabilidades. Bolsista CAPES. Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Referências Culturais, Patrimônio e Educação. Editora-chefe da Revista Discente Faces de Clio. E-mail: isadora.parreira@estudante.ufjf.br

Com um extenso campo de pesquisa a antiguidade não está limitada só aos estudos das antigas sociedades mediterrâneas, mas se amplia hoje a um olhar que alcança outros espaços e suas conexões. Longe de ser um território fixo e cristalizado no tempo, é um campo em constante disputa de sentidos, leituras e reapropriações. As imagens do passado antigo foram, e continuam sendo, mobilizadas de múltiplas formas ao longo da história: como fundamento de narrativas nacionais, como matriz estética, como modelo político, como horizonte crítico — ou como tudo isso ao mesmo tempo. Este dossiê, intitulado *Por Caminhos Antigos: A Antiguidade em Questão*, propõe-se a percorrer essas trilhas, ora consolidadas, ora subversivas, que atravessam e tensionam os estudos da Antiguidade.

O que significa estudar a Antiguidade hoje? Que usos do passado antigo têm sido feitos nas práticas acadêmicas, políticas e culturais contemporâneas? Essas são algumas das perguntas que orientam o presente número da *Revista Faces de Clio*, que retornando às origens clássicas de seu próprio nome, as múltiplas faces e ações da musa Clio, reúne artigos comprometidos não apenas com a análise rigorosa de fontes e contextos históricos mas também com a promoção de uma

reflexão crítica acerca da produção do conhecimento em História, e as especificidades do setor de Antiga no debate das abordagens e dos desafios impostos.

José Diego Ferreira Cezar analisa a política expansionista de Roma, abordando a destruição de Corinto a partir de uma leitura de Cícero em diálogo com a teoria realista ofensiva das relações internacionais; já Ian Cartaxo investiga os conceitos de *fides* e *creditum* na obra de Cícero, revelando suas implicações ideológicas nas dinâmicas de dominação social. O artigo de Allan Camuri analisa a ascensão da pólis de Samos como potência marítima no século VI a.C., destacando seu poderio naval e redes comerciais durante o governo de Polícrates, com base em fontes helênicas. Os conflitos de cidadania que culminaram na Guerra Social, evidenciando as tensões no processo de integração italiana, são analisados por Amanda Lemos Fontes, através do exame da Lex Licinia Mucia.

A religião, por sua vez, é abordada em diferentes contextos. Matheus da Silva Carmo propõe uma leitura da profecia do "Homem de Deus" em 1 Reis 13,1-2 como instrumento político de legitimação do reinado de Josias. Carlos Augusto Lima Barros analisa a representação do imperador romano Elagabal, também conhecido por Heliogábalo, a partir de sua atuação como sacerdote do deus-sol, questionando os sentidos atribuídos à sua imagem religiosa nas documentações do período.

A construção de alteridades e identidades é igualmente mobilizada em distintas escalas. Henrique Dalgobbo Samorini retorna a Heródoto para examinar a gênese da dicotomia entre gregos e “bárbaros”, mostrando como essa oposição forjou uma matriz duradoura de pensamento ocidental. Felipe Daniel Ruzene analisa as "questões homéricas", discutindo autoria, composição e características literárias das obras *Ilíada* e *Odisseia*, explorando sua origem oral, estilo de formulação e implicações para a interpretação histórica.

Bruna Carolina Monteiro analisa as personagens Tanaquil e Túlia em *Ab Urbe Condita* de Tito Lívio, contrastando modelos opostos de atuação feminina na política romana: uma legítima e ordenadora, outra disruptiva e ameaçadora. O estudo situa essa representação no contexto da transição da República para o Império, refletindo debates sobre o papel das mulheres na política. Nesse diálogo sobre a presença feminina na Antiguidade, Henrique Pause analisa as representações de Olímpia de Épiro na obra *Vida de Alexandre*, de Plutarco, buscando reposicioná-la para além da condição de “sombra” de seu filho, Alexandre, o Grande. A partir de fontes escassas e mediadas pelo olhar do biógrafo grego, o artigo evidencia a importância política de Olímpia e sua atuação nos complexos jogos de poder de seu tempo. Luisa Amado Monteiro, por sua vez, investiga a violência obstétrica na medicina greco-romana à luz do tratado *Gynaikeia*, revelando práticas que se inscrevem em uma longa história de gênero e poder sobre os corpos.

Atravessando tempos e geografias, ampliamos o nosso olhar para as culturas indígenas sul-americanas. Assim, Jefferson Virgílio articula arqueologia, linguística e ecologia para reconstruir as trajetórias dos povos Jê, propondo uma reflexão sobre ancestralidade, território e memória.

A recepção da Antiguidade se manifesta aqui nas criações do século XIX, como demonstra Luana de Oliveira Correa Treska ao analisar a joalheria arqueológica italiana da oficina Castellani, marcada tanto pelo fascínio pelo mundo clássico quanto pelos anseios nacionalistas do Risorgimento. Da mesma forma, a análise de Giovanna Angela Agulha Sarti se propõe a investigar a realidade da década de oitenta na recepção do mito de Pandora e Prometeu por Millôr Fernandes, propondo um olhar sobre a dinâmica dos gêneros na sociedade e sobre a formação do *ethos* brasileiro.

Compondo este dossiê de forma riquíssima, apresentamos uma entrevista concedida a Ana Beatriz Siqueira Bittencourt pela Profa. Dra. Regina Bustamante e o Prof. Dr. Deivid Gaia, que explora os desdobramentos de pesquisa do projeto de extensão *Viva+Cidade* - UFRJ e discute de que modo as referências da Antiguidade Clássica se fazem presentes nos espaços, objetos e memórias do cotidiano urbano carioca.

Nos artigos de temática livre, Nilson Bernardi Ferreira nos conduz à Toscana renascentista ao analisar o cerco de Piombino (1448), em que se entrelaçam estratégias militares, jogos diplomáticos e disputas de poder em uma paisagem política fragmentada, mas intensamente dinâmica. Já Helen de Oliveira Silva situa seu trabalho no século XIX, abordando como o avanço da xilogravura e litografia impulsionou revistas ilustradas no Brasil, divulgando cenas cotidianas, arte e críticas sociais, muitas vezes fomentadas por imigrantes no mercado editorial.

Fechando a edição, Noelen Alexandra Weise da Maia revisita em sua resenha a trajetória de Maria Lacerda de Moura e sua ética libertária, radical em sua recusa às violências da civilização moderna e em sua afirmação de uma solidariedade biocósmica.

Os caminhos são múltiplos, as possibilidades, infinitas, e as antiguidades, diversas. Assim, procuramos, nesta edição, mobilizar questões que ainda nos desafiam a pensar e repensar o nosso próprio tempo e as problemáticas que nos cercam, seja pelo olhar do antigo presente em nós, seja pela ressignificação do passado ao longo de nossa história.

Boa leitura!

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.47992

Das terras altas ao norte às terras altas ao sul, povos Jê nas Américas

From the northern highlands to the southern highlands, Ge peoples in the Americas

Desde la sierra del norte hasta la sierra del sur, los pueblos Ge en América

Jefferson Virgílio [*]

[*] Antropólogo no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: jefferson.virgilio@ufsc.br.

Resumo: A proposta do artigo é recuperar as ocupações territoriais de populações que são compreendidas como ancestrais ao povo indígena Laklãnõ. É incentivado um diálogo interdisciplinar entre arqueologia e linguística, procurando também explorar os conhecimentos construídas na antropologia, ecologia e geografia. O ensaio é uma versão bastante reduzida de um capítulo da tese de doutoramento da parte autora.

Palavras-chave: Laklãnõ; Povos Jê; Povoamentos nas Américas.

Abstract: The purpose of the paper is to recover the territorial occupations of populations that are understood as ancestors to the Laklãnõ indigenous people. An interdisciplinary dialogue between archeology and linguistics is encouraged, also seeking to explore the knowledge built in anthropology, ecology and geography. The essay is a very abridged version of one of the chapters of the author's doctoral thesis

Keywords: Laklãnõ; Ge peoples; Settlements in the Americas.

Resumen: El propósito de este trabajo es recuperar las ocupaciones territoriales de las poblaciones consideradas ancestrales del pueblo indígena Laklãnõ. Se fomenta un diálogo interdisciplinario entre la arqueología y la lingüística, buscando también explorar el conocimiento generado en la antropología, la ecología y la geografía. El ensayo es una versión muy abreviada de uno de los capítulos de la tesis doctoral del autor.

Palabras clave: Laklãnõ; Pueblos Ge; Asentamientos en las Américas.

Introdução

Sobre os Jê do Sul, Noelli (2004, 21) lembra que "*não existe uma explicação apropriada sobre a evolução do tamanho e da complexidade demográfica, dos processos de ocupação do espaço ao longo dos últimos dois mil anos e, [...] das continuidades e mudanças em termos de padrão de assentamento*." Esta lacuna está longe de ser preenchida.

Procuramos subsídios que permitam avançar para situar ocupações e deslocamentos dos Jê do sul. A proposta é recuperar registros de populações compreendidas como ancestrais aos Laklãnõ, encontrados sob vários etnônimos, como Botocudos, Kanhgág, Aweikoma e Xokleng. Os diálogos são com a arqueologia e a linguística, estabelecendo as dispersões das populações.

Pesquisas sobre as ocupações territoriais dos Laklãnõ costumam direcionar para um dos três estados da região sul, por vezes limitadas para uma área menor. Assim, tentativas em traçar os territórios demandam atenção para produções de autores e disciplinas variadas que dialogam pouco entre si. Schmitz (2009) alega que o problema atinge estudos de povos indígenas em toda a região sul tanto na arqueologia, como na antropologia e na história. Incluiria ainda as pesquisas em linguística.

Parte das publicações analisam ocupações nos mesmos espaços ao longo de séculos ou milênios. Bueno e Dias (2015) sugerem que determinados espaços podem ser *hot spots*, pela facilidade de mobilidade e a abundância de recursos no entorno.

Poucas publicações refletem profundamente sobre movimentos de populações ao longo dos séculos sobre um território alargado ou relações entre populações classificadas em distintas tradições, subtradições e fases (Silva e Noelli 1996). Há predominância por estudos menos sistemáticos e com limitadas coberturas territoriais, seja de superfície, seja de camadas mais profundas (Brochado 1984, Ribeiro 2000). A representação de povos que a literatura considera ancestrais das populações Jê do Sul recupera ocupações e migrações antigas. Procura-se construir as rotas de dispersões dos povos pertencentes ao tronco linguístico Macrojê, permitindo a estruturação de argumentações sobre as ocupações territoriais do povo Laklãnõ. Parte dos territórios tradicionais Laklãnõ possuem recursos em disputa com outros povos indígenas (Reis 2002, Wiik 2004, Jolkesky 2010). As presenças de indígenas Kanhgág e Mbyá são identificadas nos registros escritos, em tentativas de representações gráficas das áreas, nas memórias e nos mitos tradicionais.

Distante de propostas prévias (Noelli 1999-2000 e 2004, Perin *et al* 2019) que compreendem que os Jê são confinadas nas terras altas pela presença de indígenas Tupiguarani nas partes baixas, sugiro que a ocupação das terras altas é intencional pelos povos Jê, e uma estratégia de sobrevivência e de isolamento social, permitindo modos de preservação e de disseminação culturais únicos. Destaca-se que posições espacialmente elevadas são vantajosas em disputas bélicas. A hipótese é fortalecida ao analisarmos os trajetos possíveis pelas terras altas entre diferentes núcleos Jê que estão espalhados pelo território brasileiro e ao propormos uma alternativa para as rotas de dispersões populacionais.

Analisar, descrever e compreender o espaço, assim como suas características peculiares, enquanto ocupação tradicional é tema recorrente entre arqueólogos (Brochado 1984, Lavina 1994, Reis 2002, Schmitz 2016). Ribeiro (2000) e Reis (2002) pontuam questões sobre funções de defesa e de guerra perceptíveis nos sítios arqueológicos que remetem para estas populações e que estão localizadas nas partes mais altas dos territórios. Destacam as estruturas elevadas de terra, cordões de isolamento, ligações entre estruturas subterrâneas, e se quisermos chamar assim, *quasi*-barricadas. Poirier (2006) lembra que as galerias entre estruturas nas encostas são importantes para a defesa contra incursões. A situação reforça que escolher lugares elevados, ainda que com climas rígidos e sazonalidade de recursos alimentares, não é acaso ou imposição terceira, mas sim uma segurança construída para se prevenir de ataques de outros grupos e de animais. Não é à toa que ocorra a escolha por locais elevados, é devido à vantagem estratégica de antecipar invasores, além da ação da gravidade em uma disputa de arquearia. Um interlocutor de Cruz (2014, 210) comenta sobre as partes altas: "*Lugar onde eles, no passado, avistavam a vinda dos brancos que vinham pelo rio*." Gakran e Campos (2021) exemplificam o uso defensivo do topo de uma serra pelos Laklãnõ.

Menções para disputas por araucárias e restrições no acesso as mesmas surgem com Schmitz e Becker (2006, 81) quando afirmam que "[...] *para evitar conflitos de grupos familiares, uma rigorosa distribuição dos pinheirais* [era feita] *com marcações de limites e* [ainda] *leis draconianas para os transgressores* [...]". Se considerarmos os trânsitos de araucárias com os deslocamentos pelas terras altas, podemos propor os caminhos dos Jê para a região sul. E uma análise que envolva a linguística, a arqueologia e a antropologia, talvez seja um ponto de partida possível.

Algumas informações iniciais

Vários autores (Ribeiro 2000, Bueno e Dias 2015, Cheliz *et al* 2020) afirmam que no holoceno médio ocorrem episódios desencadeadores de depopulação no território do Brasil central,

além de regiões no Nordeste e no Sul do Brasil. A característica dos episódios é climática, com aumento da temperatura e redução da umidade em faixas de terra por todo o território do Brasil. Os efeitos não seriam sentidos apenas na Amazônia e em partes do litoral brasileiro, áreas ocupadas principalmente por povos falantes de línguas estranhas ao tronco Macrojê. O período de seca permanece entre mil e três mil anos em boa parte da região. O período entre a metade e o final do intervalo coincide com dois fenômenos localizados no Brasil central. O primeiro é a ampliação da floresta de araucárias, que reduz as temperaturas e aumenta a umidade do ar (Dias 2012, Dias e Bueno 2013). Fenômeno que continua um processo iniciado há doze mil anos, na última era glacial.

O segundo fenômeno é a chegada e a partida de um conjunto de populações, de incertas origens, que povoarão com descendentes em um intervalo de menos de três milênios todo o território nacional com exceção da Amazônia, das partes nortes e lestes do litoral brasileiro e da região nordeste do país (Dias 2012). Não devemos descartar a origem não-mongoloide das populações, sugerida por Neves (1999) e por Bueno e Dias (2015). Silva *et al* (2021) destacam a baixa correspondência genética de populações Jê com indígenas de outras regiões da América. Populações mongoloides teriam alcançado as Américas em três frentes distintas, entre oito e doze mil anos atrás, pelo estreito de Bering. As rotas que fizeram são incertas, mas há propostas, como em Bueno e Dias (2015).

As populações não-mongoloides são anteriores aos doze mil anos e possuem poucos registos ósseos devido ao modo de sepultamento (Dillehay 1997). O autor sugere lugares pouco convencionais de enterro. É provável, no entanto, terem se misturado com os mongoloides posteriormente (Dillehay 1997, Bueno e Dias 2015). A dupla invisibilidade é explicada por dois fatores combinados: Práticas crematórias generalizadas por povos não-mongoloides (mantida pelos Laklãnõ), combinada com perdas biológicas ao se misturarem com as populações mongoloides.

Dias e Bueno (2013) apontam o desaparecimento de enterros há oito mil anos no Brasil central, quando e onde os Protojê surgem, absorvendo outras populações. Situação similar ocorre com a cerâmica, onde apenas a cerâmica dos absorvidos ou invasores possuem registos, permitindo falhas nas análises arqueológicas. Dillehay (1997) identifica menor presença de cerâmica entre os primeiros não-mongoloides. Araujo (2007) sugere a acidez do solo como razão da falta de ossos em estruturas subterrâneas, e registra ausência de cerâmicas. Araujo (2007) antecipa problemas em relacionar cerâmicas com continuidades genéticas (e diria linguísticas).

Esta população é o ancestral mais antigo de vários povos que possuem um tronco linguístico comum, conhecido como Macrojê. Uma representação gráfica da ocupação territorial destes povos

está disponível em Nikulin (2020, 4). O trânsito das populações pelas terras altas em direção ao sul do Brasil é acompanhado pela dispersão da floresta de araucárias nos mesmos sentido e período.

Pela ancestralidade dos povos Jê com as araucárias essa chegada conjunta não é coincidência. Ainda que o gênero primitivo das araucárias surja no período triássico da era mesozoica, as trinta espécies presentes na região sul são mais recentes, estabelecidas durante a última era glacial, entre 100 mil e 12 mil anos atrás (Koch e Corrêa 2002). O bioma da Mata Atlântica com as atuais características não se estabelece antes de dois ou três mil anos atrás (Dias 2012, Dias e Bueno 2013).

Bauermann e Behling (2009) informam que a araucária era abundante entre 42 e 18 mil anos atrás, mas com as mudanças climáticas ela desaparece das partes altas e se limitou para as partes baixas. Cerca de onze mil anos atrás a temperatura volta a subir e a araucária se expande timidamente devido a ação de rios e ventos nos vales. É apenas entre 4300 e mil anos atrás que há uma elevada ampliação da floresta de araucárias, que compreendemos ser ação antrópica, pois acompanha não apenas o desenvolvimento dos povos Jê, como ocorre nos mesmos locais e períodos.

Comparando mapas da floresta de araucárias (Bauermann e Behling 2009), da dispersão de línguas do Macrojê (Nikulin 2020) e sítios arqueológicos (Ribeiro 2000) são nítidas as sobreposições. Nos últimos quinhentos anos a araucária volta a ocupar as partes altas da serra. Bauermann e Behling (2009) identificam que esporos de *Dicksonia sellowiana* também passam a ocupar as partes altas da serra nos últimos cinco séculos. Este xaxim é componente obrigatório para a produção da bebida *móg pe*, produzida somente pelo povo Laklãnõ. E exatamente no período que conhecemos como a ocupação efetiva e permanente dos Laklãnõ nas partes altas da Serra Geral do Mar.

Schmitz (2016) lembra que são os ancestrais dos Jê que levam as araucárias, entre os séculos VI e XVII para o sul. Nas áreas baixas, a partir do século XI. O marco temporal com início no século VI coincide com a separação linguística entre Laklãnõ-Kanhgág e Ingaín-Kimdá. O século XI coincide com separações entre os Kanhgág e os Laklãnõ, que se estenderia por três ou quatro séculos.

As separações de populações por um núcleo populacional principal não são uma característica exclusiva dos povos Jê, mas um fenômeno comum. A bibliografia sobre é vasta, como por exemplo em Brochado (1989), Poirier (1997) e Noelli (1999-2000).

Alguns pontos específicos chamam a atenção:

I) A precária quantidade de material para datação relacionada com um corpo principal.

II) A variedade de material para datação com os corpos que se separam do núcleo principal.

III) O deslocamento pelas terras altas pelo núcleo principal.

IV) Dispersões de núcleos menores para áreas baixas em direções perpendiculares aos deslocamentos do núcleo principal pelas terras altas.

V) Mínimos e tardios contatos do núcleo principal com outros povos.

VI) Contatos *quasi*-imediatos com absorções e trocas com outros povos por todos os núcleos menores após se separarem do núcleo principal.

VII) Contatos limitados ou inexistentes entre o núcleo principal com demais após separações.

O modelo de separação é antigo e origina os povos do tronco Macrojê. Aí a necessidade da hipótese que relacione os povos em uma linha temporal e que tente os localizar geograficamente.

Seguindo deslocamentos, distâncias linguísticas e datações arqueológicas é possível estabelecer a cronologia de separações e distribuições de conglomerados populacionais. Não apenas nos do Sul, mas da maior parte dos povos Jê. Compreendemos como sendo línguas Jê os mesmos idiomas que Nikulin (2020, 7,83,92,178) organiza nos cladogramas disponíveis em sua tese.

Diferentes autores (Urban 1998, Perin *et al* 2019), compreendem que a população que dá origem a família linguística Jê se separa entre as nascentes dos rios Araguaia e São Francisco, pontos distantes mil km entre si. Uma área caracterizada por uma longa cadeia de serras e montanhas.

Urban (1998) acredita que um grupo mais antigo, sofre separações antes de chegar ali, e que veio do Leste, de um ponto entre o Rio de Janeiro e a Bahia, entre 5 e 6 mil anos atrás. A hipótese surge pela presença de várias línguas Macrojê ali. Os estudos linguísticos confirmariam que tais línguas pertencem a três famílias linguísticas (Kamakã, Borum e Maxakali). A análise linguística atual confirma que as três famílias possuem o ancestral comum há no máximo dois mil anos atrás.

Analisando a cerâmica, Brochado (1984) situa a presença de ancestrais dos Jê, um pouco mais ao norte destes territórios, em pelo menos um milênio antes. O problema é que estes ancestrais são dos produtores da cerâmica, e não dos Jê. Considerando conhecimentos disponíveis na atualidade de outras disciplinas, as afirmações podem ser questionadas. O provável é que um dos pontos de dispersão partiu de algum local à oeste da nascente do Araguaia, em área montanhosa.

E podemos considerar múltiplos pontos de dispersão e fusões entre eles. Em uma das uniões a ocupação de terras altas passa a ser característica. A preferência por terras altas surge no holoceno

médio, com a flutuação do nível do mar após o degelo de calotas polares da última era glacial (Bueno e Dias 2015). A alteração no nível do mar aparece nos mitos de origem dos Jê, quando mencionam a subida das águas e a consequente ida para o topo das montanhas para se salvarem.

Nos mitos, dois povos se unem, um vindo da água (via de regra do mar) e outro da pedra (com menção para montanha) ou terra (com menção para buraco na terra). Para os Laklãnõ, além do povo da água (*Vãjēky*) e da pedra (*Klendó*) há um povo mais antigo, do fogo (*Kainlé*), que acredito ter origem à oeste dos Protojê. Este povo do fogo provavelmente veio do cinturão de fogo boliviano, próximo a algum vulcão que entrou em erupção em tempos remotos, forçando populações sobreviventes para se locomoverem para o leste. Enquanto o vulcão expulsa este povo para leste, a subida do mar força outro povo, com possível relação com sambaquis, para terras mais altas à oeste.

Este povo pode ser o ancestral da água. O ancestral da pedra/terra é com certeza o responsável pela preferência pelas partes mais altas das serras e pela utilização de estruturas subterrâneas. A proposta ainda ajuda a explicar o evite de cruzar rios e a preferência por montanhas, evitando áreas fluviais que acabam densamente povoadas por populações Tupi e Guarani séculos depois (Brochado 1989). Outras populações que acabam compondo os materiais genético e cultural de povos que estão no tronco Macrojê partem do litoral brasileiro, entre as regiões nordeste e sudeste, e um grupo absorve o outro. São as populações ceramistas que aparecem em Brochado (1984). Eram ceramistas os povos do litoral nordeste no contato. Os povos com línguas do Macrojê não possuíam cerâmica até então.

Brochado (1984) coloca a cerâmica sob a alcunha de "*Pedra do Caboclo*" surgindo há menos de três mil anos em algum ponto do Nordeste. Seria continuidade da tradição Mina, que segundo ele veio do Oeste, cerca de três mil anos antes deste período em local próximo à foz do rio Amazonas.

Em outro texto Brochado (1989) sugere que a cerâmica nordestina não alcança os Jê no Brasil central antes de mil ou mil e quinhentos anos atrás. Concordamos, tanto com a chegada tardia, como com os produtores originais não serem povos Jê.

Um problema surge com as uniões entre ceramistas e não-ceramistas, pois a arqueologia ignora parte dos registros dos segundos, considerando ou priorizando apenas sítios dos primeiros, a partir do que é abundante ou conhecido. Ao relacionar áreas e tempos de dispersão linguísticas com dados de datações cerâmicas, e uma completando os traçados e valores da outra, podemos acabar em uma análise circular, carente de maior confiabilidade.

Não questionamos as relações de continuidade entre as cerâmicas Mina e Pedra do Caboclo, mas a ancestralidade Jê que alguns autores implicam para elas. Brochado (1984), por exemplo, destaca a tradição "*Pedra do Caboclo*" em áreas altas, com temperaturas frias, presença de araucária, e por isso tenta as relacionar com os ancestrais dos povos Jê ao sul, mesmo identificando problemas básicos de continuidade. O que compreendemos é que uma parcela substancial dos núcleos Jê que foram sendo expulsos, absorve a cerâmica que vinha de cima e para lá levam a araucária.

Se considerarmos que apenas um dos povos possui registros de cerâmica prévios a absorção de um grupo pelo outro, ignoramos ocupações anteriores de parte deles, pois possuem pouco ou nenhum resquício de cerâmica para datação direta.

A partir do momento que dois ou mais dos povos compartilhem cultura material, e se dividem novamente, há o risco de serem considerados um só povo, ou pior, que possuem único ancestral comum. A situação é nítida ao observarmos a variedade ceramista que é identificada como relacionada aos povos do tronco Macrojê.

Não é possível relacionar com apenas uma tradição, como nos revela José Brochado (1984) ao listar cerâmicas com datação entre dois mil e mil anos atrás. Também não é possível fazer relações cronológicas condizentes com as dispersões espaciais da língua. Em certos casos o deslocamento da cerâmica e de materiais líticos nem mesmo caminham juntos, o que é bastante sintomático.

Brochado (1984) apresenta o caso do estilo Jataí, que segundo ele veio do Sul ou Sudeste, lembrando a tradição Taquara, mas sendo temporalmente incompatível com a cerâmica do Norte, seja a Una ou a Pedra do Caboclo, e, portanto, incompatível com a própria cronologia que constrói, onde a cerâmica Jê viria do Norte e derivada destas duas - e da Mina). Outro autor que se perde ao tentar relacionar as cerâmicas das regiões sul e norte do país com povos ancestrais Jê é Araujo (2007).

Brochado não consegue perceber que a rara presença de cerâmica em alta altitude e a incomum dimensão reduzida dos artefatos do estilo são elementos relacionados entre si. É impraticável carregar pesadas cerâmicas e de dimensões maiores ao longo de dias de caminhadas pelas serras. Estamos falando de uma população claramente nômade e montanhista. Araujo (2007) percebe que as cerâmicas são mais leves, mas não vê a razão. Há discrepâncias fortes entre artefatos líticos e cerâmicas em comparação com outros sítios. A cerâmica e os líticos não caminharam juntos.

A cerâmica Jataí é muito atrasada para ser incluída na linha cronológica. São mil anos de atraso. Brochado chega a sugerir uma subtradição que se isolaria sem deixar registros e que veio do Norte ao invés de aceitar que a cerâmica que tem similitude com outras duas fases do Sul (Taquaraçu e Taquara) possui origem diversa. Araujo sugere uma volta pelo Paraguai sem registros conhecidos.

Indiretamente Brochado sugere que seria continuidade da fase Serranópolis, pois o surgimento de uma é coincidente com o término da outra. Mas o que ocorreu foi a substituição de tecnologia pela invasora e não a continuidade de uma técnica. Além disso, diferentes povos Jê que são separados do núcleo principal podem absorver diferentes tradições cerâmicas, por vezes com origens muito diferentes. A situação explica a falta de relações de conexão entre diferentes povos Jê, localizados ao sul e ao norte, como a contemporaneidade no surgimento de cerâmicas tão distintas para povos falantes de idiomas tão relacionados, mas territorialmente tão separados. E permite compreender distinções mais radicais como a presença de igaçabas apenas em locais ou tempos específicos, sendo inexistentes em outros espaços e momentos. Brochado (1984) e Júnior (2006) admitem a influência de outros povos como explicação para as urnas funerárias entre cerâmicas de povos Jê.

Determinados desenvolvimentos e conhecimentos, se fossem comuns aos Jê e prévios, não seriam abandonados e retomados vários séculos depois, como o manejo do barro no calor. O conhecimento é necessário desde a primeira fabricação de cerâmica, o que dificulta aceitar os lapsos temporais de séculos entre cerâmicas identificadas como continuidades com origem comum. O provável é a ocorrência de múltiplas absorções, em locais distintos, por povos que não tinham trocas regulares entre si, permitindo sustentar as múltiplas separações que é proposta para os povos Jê, além da sugestão de que os povos Jê não são tradicionalmente ceramistas. O caso Jataí é justamente o encontro de diferentes frentes de expansão de cerâmicas que foram absorvidas por diferentes povos Jê, uma vinda do Sul e outra do Norte.

Assim, povos Jê não são ceramistas, mas em dados contextos, quando se separam do núcleo principal, podem absorver cerâmicas disponíveis de outros povos, como outros elementos culturais, e os reproduzem como se fossem suas de facto.

Uma proposta para as origens e separações dos povos Jê

Urban (1998), Perin *et al* (2019), entre outros, identificam um dos pontos de dispersão da família linguística Jê entre o Mato Grosso e Minas Gerais. Concordamos que ancestrais da família

linguística Jê transitaram entre os pontos. Não concordamos com a sugestão de uma população mais ancestral, do Norte, sudeste ou nordeste do leste do território. Considerarmos que a população está no ponto ao oeste da faixa sugerida e que as divisões e deslocamentos partem deste ponto. Os ancestrais dos Arikapu, Chiquitano, Djeoromitxí, Karajá, Ofayé e Rikbaktsá são compreendidos como os primeiros conglomerados a serem separados do núcleo populacional principal.

O núcleo principal se desloca para leste pelas partes altas e durante o deslocamento outros grupos se dispersam para outros locais e direções ao longo do tempo. Os grupos são expulsos por razões indefinidas, orientadas por incompatibilidades de manutenção ou de mudanças de aspectos culturais e por necessidades de divisões devido ao tamanho alcançado pela população.

Os ancestrais dos Chiquitano são os primeiros a se separar do núcleo mais tradicional. Seguem para oeste, chegando em territórios da Bolívia. A jornada ocorre há mais de seis mil anos, antes do estabelecimento de algo que possa ser denominado como Jê. Alguns vão denominar a população como Protojê (Jolkesky 2010, Nikulin 2020). Os Chiquitano não são um povo Jê. Nikulin (2020) sugere uma relação entre os ancestrais destes com os mais antigos Tupi e Jê. O povo Chiquitano é estritamente próximo ao Macrojê primitivo, e é possível que os ancestrais dos Chiquitano possam remeter para o povo descrito nos mitos Laklãnõ como o povo que veio do fogo (*Kainlé*).

Ancestrais dos Arikapu, Djeoromitxí e Rikbaktsá foram em direção próxima aos Chiquitano, mas seguem um trajeto mais ao noroeste, em direção a Amazônia brasileira, pela Serra dos Parecis. Os ancestrais dos três povos e os ancestrais dos Ofayé surgem nas primeiras divisões que atingem ancestrais antigos dos povos Jê. Voort (2007) afirma que os ancestrais dos Arikapu e Djeoromitxí vieram do Leste. E ocorreu, segundo Maldi (1991), antes da chegada dos Tupi na região, ou seja, no mínimo cinco ou seis mil anos atrás. Os ancestrais dos Arikapu e Djeoromitxí permanecem como um só povo indo para esta direção muito antes dos ancestrais dos Rikbaktsá. Voort (2007) coloca a separação entre Arikapu e Djeoromitxí há no mínimo dois mil anos. Não foi identificada a presença de cerâmica para estes povos antigos.

Nikulin (2020) propõe uma separação inicial que divide os Jê em três núcleos, nomeia como ocidentais, orientais e Karajá - sem os Chiquitano, que entende ser um contato prévio. Os Ofayé, Arikapu, Rikbaktsá e Djeoromitxí são todos do primeiro núcleo.

Antes de se dirigir ao noroeste os Rikbaktsá e os Ofayé deviam ser um só povo, seguindo para oeste, até se separarem com os Ofayé indo para o sul e os Rikbaktsá para o norte. Eles vão se instalando na direção dos locais onde permanecem desde então.

A língua dos Rikbaktsá é considerada língua isolada, não integrando uma família linguística no Macrojê, reforçando a separação prematura desta população de outras populações Jê. O contato com amazônicos, e o manejo de canoas, fato raro entre os Jê, reforça a separação ser antiga. O domínio no uso de canoas os nomearia como *canoeiros*. A técnica com certeza advém de uma população amazônica. Sobre os Jê e as (não) relações com as águas e as canoas, Hemming (2008, 135) é claro: "*Most Ge tribes are non-aquatic, being often unable to swim and unfamiliar with canoes*."

Os ancestrais dos Karajá se separam em algum período entre cinco e seis mil anos atrás e vão na direção do território atual dos Xavante (que ainda não estavam na região), caminhando em direção norte ou mais provavelmente nordeste.

Os Karajá possuem variação linguística entre sexos (Júnior 2020). Cavalcanti-Schiel (2007) aponta elementos sociais e ritualísticos que os colocam entre os Jê e Tupi, reforçando uma cisão antiga, uma das primeiras após a saída dos Chiquitano, quando certas distinções entre o Protojê e o Prototupi não estavam estabelecidas. A fala distinta, e a distinção da posição e papel dessas mulheres, é fato raro entre os Jê. Júnior (2020) sugere que no início boa parte das mulheres incorporadas aos Karajá fossem na verdade de outro povo e que a distinção seja importação cultural. Este outro povo poderia ter resquícios matrilineares ou até matriarcais.

Já o núcleo oriental é composto pelos ancestrais de todos os demais povos Jê. O que Nikulin chama de núcleo oriental, compreendo ser o núcleo principal no período. Um núcleo que se desloca para leste, na direção do atual Goiás, sempre pelas terras mais altas e evitando atravessar os rios.

Cerca de cinco mil anos atrás o núcleo principal continua indo para leste em direção a Minas Gerais com mais separações cerca de três mil anos atrás, com um grupo iniciando a jornada para o nordeste. É ancestral direto dos Jaikó, que segue o rio São Francisco, sem o atravessar, até chegar ao sul do Piauí. O deslocamento é pelo feixe da Mata Atlântica que está na parte oeste de Minas Gerais, Bahia e Piauí. É significativo uma faixa contínua de Mata Atlântica isolada entre dois outros biomas. É resultado da dispersão de sementes pelos Jaikó nos deslocamentos até lá. Esta área pode e deveria ser de altíssimo interesse arqueológico.

Outro núcleo se separa alguns séculos após próximo do rio São Francisco, ao sul, em Minas Gerais, e após atravessar ou contornar o rio se dirige ao litoral, e se divide. Surgem as famílias linguísticas Kamakã, Borum e Maxakali. Inicialmente os Borum e Kamakã permanecem como um só povo, indo para o norte, enquanto os Maxakali vão para o sul. Posteriormente parte dos Borum se deslocam para o sul. Estes povos são os primeiros Jê receptores da cerâmica Una, vinda do Norte, entre mil e dois mil anos atrás. Brochado (1984) menciona nominalmente os Koropó

(Maxakali), mas a cerâmica Una, e cerâmicas daí derivadas, alcançam a maior parte dos Jê que residiam nos atuais Rio de Janeiro e Espírito Santo, além do sudeste de Minas Gerais e da parte norte do atual São Paulo (Seda *et al* 2011). Ainda segundo estes autores, no noroeste de Minas a absorção da Una pode ter ocorrido desde 3500 anos atrás. Mas é improvável uma absorção e não ser dispersada para outros Jê por dois mil anos. Em Goiás e na Bahia a cerâmica não surge antes dos últimos mil anos.

Seda *et al* (2011) consideram a possibilidade de descida de uma cerâmica do Nordeste há menos de 1200 anos atrás, com características da tradição Aratu. Esta tradição alcança as frentes Jê que passam pelos estados de Espírito Santo, Sergipe, Piauí, Bahia e Goiás. É possível duas ou mais cerâmicas concorrentes neste contexto. Segundo Brochado (1984), a cerâmica Aratu desce no trânsito para o sul dos Borum e dos Maxakali até o Rio de Janeiro, alcançando outros Jê mais ao sul, os Kanhgág e os Panará, ambos em São Paulo. Brochado afirma que esta cerâmica demanda que o povo que a produz circule, não apenas que a cerâmica circule. Assim, os disseminadores são quem se movimenta entre norte e sul pelo litoral ao leste da serra. Uma hipótese muito mais provável é que apenas as mulheres (ceramistas) circularam. Brochado (1984) menciona a forte presença de *Araucária angustifolia*, sítios de ocupação acima dos 700 metros de altitude, proximidade com a Serra Geral do Mar nos sítios com cerâmica Una nesta região, reforçando o contato desta com povos Jê.

No período quando estas famílias linguísticas são geradas, o núcleo principal vai partir para o sul, mas antes expulsa alguns integrantes. O núcleo principal neste período se restringe ao que a linguística denomina como família Jê. A separação ocorre há cerca de dois mil anos no território de Minas Gerais, gerando um núcleo que inclui ancestrais de dezenas de povos indígenas. É um conglomerado entre o que a linguística entende como Jê setentrionais (ou do Norte) e os Jê centrais.

Antes de seguir para o sudoeste em direção a São Paulo, um grupo segue para oeste e terá como descendentes os Panará. Araújo (2007) sugere que estes indígenas têm cerâmica Aratu. Brochado (1984) coloca a Aratu entre 1000 e 1500 anos atrás, destacando que a Aratu é obtida de um povo terceiro. Júnior (2006) informa que os povos que recebem a cerâmica invasora na região até mil anos atrás possuem características da Una, quem recebe após possui características da Aratu ou da Sapucaí. Júnior defende que a Una foi absorvida pela Aratu entre os séculos II e XV. Júnior (2006) sugere que a cerâmica veio do sudeste da Amazônia se dirigindo pelo centro-oeste até o Nordeste. No entanto, compreendermos uma posição entre a de Brochado (1984) que sugere uma relação de continuidade entre a Una e a Aratu, e a percepção de Seda *et al* (2011, 79), que entendem como duplamente influenciáveis entre si. Entendemos que foi o sentido contrário. As origens

tendem a ser do nordeste brasileiro (Aratu) e em alguma região próxima de Minas Gerais (Una), e em algum local entre os atuais Espírito Santo e Rio de Janeiro, no litoral, à leste da serra, trocam influências entre si e o resultado disto circula para territórios à oeste. A disseminação alargada pela região de Minas foi claramente provocada por povos Jê, mas as origens das cerâmicas Una e Aratu são de outros povos e locais. Arriscaria que a cerâmica que os Panará levam para o oeste (Aratu ou Sapucaí) é adaptação deles para a Una que recebem à nordeste de outros Jê entre 500 e 1000 anos antes.

Pela localização geográfica, os ancestrais dos Koropó, ao sul, após absorverem a Una a resinificam e transmite para os Panará uns séculos depois. A circulação deve envolver outros povos, como ancestrais dos Kanhgág e Puri. Os Koropó absorvem uma leva de Puri e ainda uma diminuta população Kanhgág. Uma característica compartilhada pelas cerâmicas, são as urnas funerárias, e para o caso dos Panará, inclusive próximo de estruturas subterrâneas (Júnior 2006), evidenciando serem invasoras incorporadas. Júnior (2006) e Seda *et al* (2011) identificam cremação e vestígios de urnas funerárias nestes sítios. Compreendo se tratar de escravidão promovida pelos ancestrais dos Kanhgág ou dos Panará contra ancestrais dos Xetá. Araujo (2007) considera a tradição Una influenciando a tradição Itararé-Taquara. É muito improvável. A Una não avança tanto para o sul. Se avançou dali foi para oeste, justamente como Aratu, Sapucaí e (sub-) tradições relacionadas.

Outro conglomerado populacional segue para o norte antes de se dividir em duas frentes. Uma frente tem os ancestrais dos Akroa, Akuwé, Akwen, Xavante e Xakriába, e a outra os ancestrais dos Apinajé, Canela, Krahô, Krikati, Parkatêjê, Pykobje e Timbirá. Os primeiros são conhecidos como Jê centrais, ou família Akwe. Os segundos são a família Timbira, que faz parte dos Jê setentrionais (ou do Norte). Um terceiro grupo vai para noroeste para gerar os ancestrais dos Kisedje, Tapayuna, Xikrin e Kayapó. Destaque-se que ao contrário do que a distância espacial sugere, as distâncias linguísticas e culturais garantem que os ancestrais dos Jê centrais se separam do núcleo principal primeiro, cerca de três mil anos atrás. Apenas após quase um milênio é que o núcleo populacional principal expulsa os ancestrais dos Jê setentrionais (Toledo 2020), que depois se separa em duas frentes distintas.

A chegada dos Jê meridionais nos territórios do sul da América

Ao descer para o território da atual São Paulo, o núcleo principal expulsará outra população, antes de treze e quatorze séculos atrás, que parte em direção sudoeste até atingir o nordeste da atual Argentina. O núcleo se separa alguns séculos depois em dois povos: Ingaín e Kimdá. O ancestral

destes dois povos a arqueologia vai identificar como tradição *Eldoradense*. Enquanto isso, o núcleo principal realiza várias expulsões por seis ou sete séculos gerando núcleos Kanhgág por toda a região sul do Brasil e em partes específicas do território do atual estado de São Paulo.

Araújo (2007) sugere que os Kanhgág e os Laklãnõ se deslocam do norte de Minas para São Paulo, carregando a tradição Una. Concordamos parcialmente com o deslocamento, mas entendemos que a circulação da Una é feita por outro povo, sendo recebida pelos Kanhgág posteriormente, já em São Paulo. A Una é invasora, foi obtida por um núcleo Kanhgág, os paulistas, após se separarem do núcleo principal. O núcleo paulista é o mais antigo núcleo Kanhgág que se separa do principal e que mantém descendentes identificados hoje como Kanhgág. A cerâmica não alcançou diretamente os Kanhgág, passando por outro povo Jê qualquer localizado mais ao norte ou nordeste da região.

Após as últimas separações, que originam os Kanhgág, o núcleo principal se torna restrito para ancestrais relacionados aos Laklãnõ. Antes disso, os Kanhgág expulsos absorvem grande variedade de cerâmicas pela região sul e em partes de São Paulo entre 1500 e 500 anos atrás, podendo ter recebido cerâmicas de outros povos até dois mil anos atrás em território paranaense (Toledo 2020).

Com movimentos dos indígenas em sentido de ida e volta, a cerâmica pode ter sido recebida nos territórios mais ao sul. É difícil definir o momento em que os Jê chegam nas terras altas do Sul, mas pelos registos linguísticos e arqueológicos, isto não ocorre antes de três mil anos atrás e não é após mil e trezentos anos atrás. Schmitz (2009) sugere a chegada há no máximo dois mil anos atrás.

Consultas para outras autorias, além de execução de novas pesquisas arqueológicas devem auxiliar a mapear períodos e locais de maneira mais precisa, tanto separações de núcleos Kanhgág, como as chegadas dos Jê no sul do Brasil. Por exemplo, os povos Jê que residiram e residem na região sul da América (Kanhgág, Laklãnõ, Ingaín e Kimdá) absorvem populações ceramistas vizinhas. As populações são de pontos localizados entre o norte e noroeste do Uruguai e o leste da Argentina (Brochado 1984, Ribeiro 2000). A área é tradição Vieira. Brochado (1984) não relaciona estas cerâmicas com os Jê, mas com populações Guarani. Araújo (2007) situa os sítios mais antigos da Itararé-Taquara em 1800 anos atrás no nordeste do Rio Grande do Sul. Mas este registo pode tanto ser de uma frente Kanhgág adiantada, como o mais provável, registros dos originais ceramistas.

A cerâmica sobe com os Kanhgág até São Paulo. Araújo afirma que a menor quantidade de datações limita a percepção em Santa Catarina e no Paraná. Como a cerâmica surge da Vieira, a situação deve se manter. O autor tenta justificar que a cerâmica vem do Norte, hipótese que

discordamos, e menciona uma datação de cinco mil anos atrás na região com base em Masi (2006). Se a datação for considerada, a discussão sobre as cerâmicas no Sul precisa ser revista. No entanto, estas não podem ser compreendidas como ancestrais dos Jê. Atualmente (Masi 2021) considera que os Laklãnõ são descendentes da tradição Umbu e que ocuparam a região leste entre a serra e o litoral de Santa Catarina. É uma hipótese que discordo. Compreendo que as tradições Humaitá, Umbu e Vieira são estreitamente relacionadas entre si e que remetem para um povo com ancestrais comuns com os Charrua e Minuano. Mas concordo com Masi (2006) que há influências nítidas da Humaitá e Umbu no sistema cultural dos Jê do Sul, notadamente para os Kanhgág, e que ocorre em algum período entre mil e dois mil anos atrás. Concordo com Araujo (2007) que separar a Umbu e a Humaitá pela ausência/presença de projéteis é um erro. Além disso, a população que Masi (2021) identifica como Xokleng (i.e., Laklãnõ) entre serra e litoral é obviamente Kanhgág, expulsa do núcleo principal.

Brochado (1984) situa a presença da Vieira entre 1000 e 1500 anos atrás, no Rio Grande do Sul, mas em território à oeste. O registo pode ser tanto de uma frente prematura de Kanhgág, ou Ingaín, como dos produtores originais da cerâmica Vieira. A tradição influenciará parte da cerâmica que Araújo chama de Itararé-Taquara.

Lavina (1994) sugere que ausência, ou baixa presença, de cerâmica nos sítios que remetem para os Laklãnõ ocorre, pois, vasilhames de madeira, cestas enceradas, e a presença de água próxima de acampamentos são alternativas para a população. Em Gakran e Campos (2021) há descrições de várias atividades e são sempre resolvidas com perecíveis: Taquaras de bambu, cochos de árvores, vestimentas e cestos de urtiga, instrumentos de madeira e outros. Não há necessidade de cerâmica.

Noelli (1996) recupera um texto de Pedro Ignácio Schmitz e questiona como povos com muita cerâmica nos sítios podem não ter agricultura desenvolvida. Considerando que Toledo (2020) em comunicação pessoal com D'Angelis, e que concordo, sugerem que o consumo de mandioca não é hábito autóctone Laklãnõ, e que, além disso, tanto a agricultura como a pesca são tecnologias invasoras (Hoerhann 2005), proponho reflexão inversa: Como um povo sem agricultura estabelecida, que vive em deslocamentos contínuos por terras montanhosas, frias e íngremes, tendo subsistência baseada na caça de animais selvagens, no consumo de mel e na coleta de sementes de araucária pode ter cerâmica em larga quantidade? Lima (2019) propõe respostas para os questionamentos, para povos Jê. A autora lista dezenas de povos Jê e suas práticas de agricultura. No entanto, não apresenta nenhum mito, rito ou prática de agricultura do povo Laklãnõ. A agricultura (quiçá “horticultura” ou ainda “cultivo da floresta”) é estabelecida apenas nos povos que

se separam do núcleo principal. Analisando textos de Souza (1918), Henry (1964), Hoerhann (2005) e Schmitz (2009), é fácil entender que um povo que possui as habitações, como temporárias, reproduz a característica de descarte para outros materiais, como cestarias, vestes e até ornamentos pessoais como labretes. São elementos de origem vegetal, perecíveis, com decomposição rápida, com raros ou inexistentes resquícios acessíveis para a arqueologia encontrar futuramente (Schmitz e Becker 2006).

A arqueologia descreve frequentes abandonos e multiplicações de estruturas subterrâneas (Masi 2006) pelos Jê do Sul, reforçando a cultura de descarte. Sobre essas estruturas, além de moradias, podem ser armadilhas e estoques de pinhões. A percepção é que o povo produz novo material ao se assentar ao invés de o transportar. A alimentação não necessita de transporte, talvez estoque para breve conservação (Brochado 1984, Masi 2006, Poirier 2006, Schmitz 2009). As práticas são valorizadas pelo terreno acidentado e íngreme, característico de montanhas.

A preservação do pinhão é favorecida pela baixa temperatura, combinada com a conservação em água corrente, enterrados e em cestas enceradas (Schmitz 2009). Masi (2006) vislumbra ainda o armazenamento de pinhões em bolsões de água dentro de estruturas subterrâneas, naturalmente mais úmidas por características geológicas.

Lavina (1994) registra que a ausência de cerâmica não impede a presença de outros registos materiais como os líticos. Além dos artefatos líticos há ainda: Estruturas subterrâneas, montículos funerários e carvões disponíveis nas fogueiras. Ribeiro (2000) sugere que as estruturas subterrâneas são posteriores, dois ou três séculos, à invasão cerâmica nos sítios Jê do sul. Elas teriam dois mil anos. O que colocaria as cerâmicas distantes dos Jê, e apenas após a chegada destes as cerâmicas ocorrem simultaneamente com as estruturas. Brochado (1984) afirma que as estruturas são prévias, entre quinhentos e dois mil anos antes das cerâmicas.

Ribeiro (2000) relaciona as tradições Humaitá e Taquara, pois a área de ocupação é a mesma. Desde o sul paulista até o norte gaúcho, atingindo as *Misiones* argentinas. A Taquara teria alcançado a região apenas no século II ou III da era cristã. Aponta a tradição Umbu no planalto, e sua substituição pela Vieira. Araújo (2007) também sugere origem sulina da influência cerâmica sobre os Jê do sul.

O problema de datar estruturas subterrâneas está na precariedade e raridade de material (Poirier 1997, Reis 2007). Mas a hipótese de José Brochado é plausível, pela maioria das estruturas do sul estarem localizadas acima dos 600 metros de altitude (Brochado 1984, Reis 2002, Masi 2006, Araújo 2007), próximas a água (Reis 2002), e por se espalharem por uma longa região onde não se espalhariam tão rápido por uma área tão grande (Ribeiro 2000, Reis 2002). As estruturas no

litoral de Santa Catarina e tidas como de ancestrais dos Jê, perdem a pouca credibilidade, ao serem confirmadas como formações naturais por novos e melhor preparados pesquisadores (Reis 2015). Ribeiro (2000) diz ser improvável as estruturas no litoral por questões climáticas e geológicas. Poirier (1997) alega razões climáticas, arqueológicas e psicológicas enquanto dificuldades práticas para tal possibilidade.

As datações dos sítios com presença de estruturas na região sul colocam a ocupação da região por quase dois milênios, desde o início do século II até o final do século XIX (Reis 2007, Reis 2002). Mas se limitarmos às coletas de materiais realizadas apenas dentro das estruturas o intervalo é reduzido entre os séculos IV e XVI (Ribeiro 2000, Reis 2002). São dois extremos próximos de quando a linguística divide os povos Jê do Sul em dois grupos e posteriormente em quatro grupos.

A faixa de *quasi*-coincidência cronológica explica não a separação inicial, mas quando são sentidos efeitos da separação mais definitiva, permitindo estabelecer distinções linguística, de cultura material, e biológica. Assim, a sobreposição entre a linguística e a arqueologia indicam o final das separações, e não o seu início. A percepção é entendida também para as demais separações sugeridas.

Para o sul, a questão é importante pois a cerâmica mais antiga está no sul do território. Antes de se estabelecer enquanto povo distinto, a população foi até terras mais ao sul, com apenas parte da população intencionalmente adotado nas cerâmicas. A opção de adotar cerâmicas sofre influência da decisão de adotar territórios com menor altitude e maior mobilidade, com condições para o feitio e transporte de cerâmicas. É o planalto sulino. Ao serem expulsos daqueles que permanecem na serra, as frentes absorvem indígenas do planalto, e que produziam as ditas cerâmicas.

Restringir o intervalo temporal aos sítios com estruturas subterrâneas se deve, pois, é característica de quem habitava as partes altas das montanhas, como o núcleo principal. Outros aspectos culturais são incorporados e perdidos ao ser afastarem, e se admite que a ocupação do Sul é anterior ao período de datação das cerâmicas.

Como as datações mais antigas são localizadas no Rio Grande do Sul, e que não apresentam as estruturas, é possível fazer três indagações sobre os Jê do Sul:

I) A cerâmica veio do sul e/ou sudoeste, reforçando a hipótese de a influência ser Vieira e depois Tupiguarani.

II) O primeiro núcleo Jê que chega no sul não possui cerâmica e não irradia as estruturas subterrâneas como o núcleo principal o faz, sugerindo a expulsão daquele por este, sendo

populações próximas aos Kanhgág os primeiros ceramistas Jê do sul. E coloca os Kanhgág como primeiros Jê a atingir o sul e toda a parte abaixo dos 600 metros de altitude. Schmitz (2009) concorda com a ocupação primeiro dos planaltos. Se os ancestrais Kanhgág permanecem nos territórios de altitude média, os ancestrais Laklãnõ transitam por áreas mais altas na região, mas chegam com algum atraso.

III) A chegada dos Jê ao sul é prévia, pois é necessário percorrer toda a região sul, antes de absorver a cerâmica, colocando os Jê no sul antes da datação conhecida.

Não devem ser descartadas longos movimentos norte-sul-norte entre a serra pelo núcleo principal e oeste-leste-oeste realizados por outras frentes.

Devemos considerar três migrações Jê para o sul do continente. A primeira é para o sudoeste, com os Ingaín e Kimdá ao nordeste da Argentina. A segunda é a população que contata ceramistas do extremo sul, dispersando os Jê além das terras altas. Wiesemann (1978) defende que os Laklãnõ descem antes dos Kanhgág. A análise da autora se orienta pelas línguas, compreendendo uma separação entre Laklãnõ e Kanhgág e após isso entre diferentes Kanhgág. Compreendemos que foram múltiplas expulsões e que os grupos então passam a se identificar como Kanhgág. A ordem de separação de Wiesemann está correta, mas são processos provocados pelo núcleo que se identifica depois como Laklãnõ, e não provocados pelo grupo que na atualidade se identifica como Kanhgág.

A população se divide em núcleos Kanhgág, sendo expulsa anteriormente, em diferentes momentos, nos territórios ao norte pelo núcleo principal, que é a última a chegar. A última é a população que habita as partes altas da serra. Esta população é entendida como ancestrais diretos dos Laklãnõ. As três frentes em conjunto espalham línguas e genes pela região sul, além de araucárias.

A primeira divisão é antes do século VIII (Jolkesky 2010), e parte do território do Paraná, em áreas acima de 400 metros, sentido nordeste => sudoeste, chegando à Argentina. Os trajetos exploram caminhos na direção São Paulo => Argentina sem cruzar rios. Os caminhos e os locais de parada são utilizados pelos Kanhgág até os séculos XVII e XIX. Lima (1842) indica Tavens (Ingaín) no começo do século XIX no Paraná, entre o ponto de separação e o destino destes indígenas. O que pode indicar:

I) Um grupo separado do conglomerado Ingaín que permanece na região.

II) O povo Ingaín indo e vindo.

III) A população tida como Kanhgág no século XIX pode ser antes identificada como Taven.
IV) Homonímia

Assumo que a separação entre os Ingaín-Kimdá e os Laklãnõ-Kanhgág ocorre entre os atuais estados de São Paulo e Paraná. Todo o trajeto feito pela população até a Argentina possui resquícios ou presença de contínua ocupação de araucárias, sendo que os viajantes evitam intencionalmente o cruzamento de rios, seguindo pelas partes altas.

Não há registo ou memória de utilização antiga nos povos Jê do sul de barcos, canoas, redes, balsas, pontes ou atividades de natação, mergulho, pesca ou similares. Mesmo a alimentação de moluscos e peixes deve ser problematizada. A presença de água doce, peixes e animais marinhos nos mitos tradicionais ocorre por trocas com outros povos, ocorrendo também a invasão de culturas não-indígenas após 1500. Lavina (1994) regista a inexistência de peixes nos sítios Laklãnõ. Os Kanhgág possuem técnicas de pesca tidas como tradicionais, mas que foram absorvidas de povos que escravizaram, como os Xetá. Os Laklãnõ possuem técnicas aprendidas tardiamente, algumas por influência Kanhgág, outras por influência não-indígena. Outra separação definitiva ocorre antes do século XIV (Jolkesky 2010), entre os povos Laklãnõ e Kanhgág. O núcleo principal transita pelas partes altas da Serra Geral do Mar entre o nordeste do Rio Grande do Sul e o sul do Paraná, com outros grupos sendo expulsos para o planalto, via de regra para oeste.

Brochado (1984) e Ribeiro (2000) analisam a zona entre as tradições Taquara e a Tupiguarani onde percebemos as características:

I) Pontos geográficos extremos da área de tradição arqueológica e da floresta de araucárias.
II) Altitudes menores as que predominam estruturas subterrâneas.
III) Tempos mais recentes.

São distantes do núcleo principal, e a absorção de cerâmica não atinge a população totalmente, mas certos grupos, Kanhgág expulsos do núcleo tradicional.

Outra afirmação surge: A capacidade de outros povos entrarem nos territórios Jê se não era limitada, era inexistente. O que havia era dificuldade de outros povos entrarem nos limites mais marginais do território ocupado pelo núcleo principal dos Jê pela presença de inúmeros outros núcleos também Jê ao redor. Em outro texto (Schmitz 2009) afirma que a entrada de indígenas Mbyá e Ñandevá na área Jê não ocorre pelas numerosas habitações. Ribeiro (2000) e Araújo (2007)

comentam sobre uma linha divisória entre a serra e o litoral, separando espacialmente povos Jê de outros povos.

Ribeiro (2000) divide a região da tradição Taquara em três tipos geológicos, a primeira é privilegiada para uma população que priorize isolamento geográfico, baixas temperaturas, paredões de pedra, elevadas altitudes, limitada fauna e densa presença de araucárias. Essa região é de ocupação culturalmente conservadora, tradicional, e próxima ao núcleo populacional principal, no caso, ancestrais diretos dos Laklãnõ.

A segunda região sugere grupos mais flexíveis ao meio ambiente e às práticas culturais, como populações propícias a absorver elementos culturais e biológicos terceiros. São altitudes médias, variedade de fauna, presença regular de araucárias, permitindo dispersão territorial com mobilidade, maior reprodução populacional, e provocando contatos contínuos com outras populações indígenas.

Pelas perseguições e sequestros dos Kanhgág contra os Xetá e da presença de cerâmica Tupiguarani nas bordas e limites da região, se assume que a região foi ocupada por ancestrais diretos dos Kanhgág. A situação explica o contato antecipado dos Kanhgág face os Laklãnõ com a cerâmica, tanto Vieira, como Tupiguarani.

A hipótese de dispersão em múltiplas frentes se reforça pela diversidade linguística entre os Kanhgág (Wiesemann 1978), pela maior densidade populacional quando em comparação com os Laklãnõ visível desde sempre, e pelos múltiplos núcleos populacionais por toda a região. A maior propensão Kanhgág de estabelecer contatos com não-indígenas eleva a compreensão de ser um povo tradicionalmente e culturalmente menos conservador e mais adepto ao convívio com outras culturas, com tal adaptabilidade sendo perceptível até a atualidade (Virgílio 2024).

Registe-se que vários autores ao apresentarem estas duas regiões territoriais tratam as duas como se fossem uma só (Lavina 1994). Isto provoca dificuldades em separar as ocupações dos Kanhgág da ocupação dos Laklãnõ, e incentiva similitudes entre os dois povos que não possuem sustentabilidade empírica mínima. A terceira e última região não parece ter sido sistematicamente habitada por povos identificados como Kanhgág ou Laklãnõ. Carece de subsídios etnográficos sugestões que relacionam o litoral sul com povos Jê pouco antes das invasões europeias. O que ocorre é que frentes adiantadas se separam do núcleo principal, abandonam a serra, e partem para o litoral. Essas frentes são as responsáveis pelos contatos Jê com os sambaquis de toda a região sul.

Neves (1988) sugere a possibilidade de distinção entre Kanhgág e Laklãnõ, hipótese impossível pois no período a separação não era estabelecida, ainda que os grupos que se envolvem com populações costeiras fossem expulsos do núcleo principal e não mais retornem para lá. No

mesmo texto outra informação deve ser destacada: Há muito maior similitude biológica entre as mulheres que os homens.

Os homens vinham de uma tradição de absorção de corpos terceiros, tanto da Vieira ao sul, como de ancestrais dos Xetá (explicando ainda os distintos tembetás), enquanto as mulheres sambaquis não circulam na mesma proporção, Neves (1988) chega a sugerir que sejam sociedades matrilineares. Entendo que os sambaquis não apenas eram matrilineares como matriarcalmentes organizadas. Sítios identificados como pescadores-coletores é reflexo de maior proporção de indivíduos Guarani/Xetá.

Se não for um sítio isolado com somente ancestrais de Guarani, representam escravos entre ancestrais dos Jê, e não devemos ignorar que os escravos podem ser concentrados em um local, como uma primitiva capital, polo ou porto central ou outra explicação que favoreça manter muitos escravos em apenas uma localidade. A tensão provocada entre uma sociedade matriarcal com uma patriarcal ajuda a compreender a menor fecundidade (Neves 1988) observada nos sítios e o completo desaparecimento pouco tempo depois dos traços da sociedade presa (matriarcal) na sociedade predadora (patriarcal) que a absorveu. O provável é que não foi dado valor para a história, a língua, o mito, a memória e a cultura das mulheres pelos homens.

A ausência de araucárias, fauna distinta, temperaturas e geologia díspares, entre outros fatores, demandam muitas adaptações culturais e ambientais que não encontram resquícios na memória dos povos contemporâneos ou nos registros de cronistas, viajantes, historiadores, escritores de literatura, ou ainda na arqueologia. Com exceção de cavernas em cachoeiras, onde há depósito de ossos de crianças, refúgio de sobrevivência e oficina lítica, as demais atividades que envolvem envolvimento com águas marinhas e fluviais, são práticas recentes.

É, no entanto, possível que grupos errantes partam para o litoral, antes de invasões europeias, sendo exterminados ou absorvidos pelos litorâneos. O depósito de ossadas infantis, ao invés da cremação, é parte da cultura Laklãnõ. Em resumo, não se cremam crianças para permitir que elas renasçam no futuro, via de regra como irmão ou primo.

Ribeiro (2000) menciona a discrepância de características dos sítios à oeste e leste da serra (planalto e litoral) com os serranos, sem se dar conta que se tratam de populações completamente diferentes. A população à oeste é claramente Jê, como a serrana, mas distinta, e a outra, não é Jê, sendo caracterizada como Tupiguarani.

Convém recuperar as datas dos sítios para estabelecer uma cronologia da dispersão das cerâmicas e das populações. Inicialmente se destaca que as sugeridas datas de separações (séculos VII-VIII e séculos XIV-XV) de populações Jê no sul do Brasil não devem ser vistas como

rompimentos iminentes. As separações são longos processos de distanciamento e reaproximação, com as datas sendo marcadas pelo período enquanto população semi-homogênea. É um processo de rompimento que se estende por séculos e que tem como consequência o isolamento de uma das populações perante as demais, não se tratando de uma simples e imediata cisão.

Por exemplo, é possível identificar em Schmitz (2016) que na região do planalto do Rio Grande do Sul há uma população que possui tanto características típicas dos Laklãnõ como dos Kanhgág. A ocupação é em terras mais altas e com montículos funerários (dos primeiros), mas com cerâmica mais trabalhada, e presença de disposição de corpos em aterros funerários (características dos segundos).

No mesmo texto, as datações de extremos entre os dois períodos identificados (séculos XI-XIII e séculos XV-XIX) sugere que a primeira leva de ocupações se dá próximo à separação entre Laklãnõ e Kanhgág, enquanto que a segunda ocorre quando os Kanhgág se firmam como povo distinto da população Laklãnõ. A negativa da identificação com as estruturas subterrâneas por parte dos Kanhgág (Schmitz 2016) permite a compreensão que esta característica ou era tida como "de outro povo" do qual se separaram (no caso, Laklãnõ), ou não seria mantida após a separação.

A menor, ou inexistente, presença de cerâmica nos sítios de Santa Catarina apontada por Schmitz (2016) reforça que ela vem do Oeste, e pelos Kanhgág. Neves (1988) confirma a origem oeste, mas diz ser Mbyá ou Laklãnõ, hipótese que não se sustenta. Além disso, as datações em Santa Catarina, entre 1300 e 560 anos atrás, reforçam que a cerâmica é tardia, e importada de outra população, como o próprio autor atesta, sendo inexistentes as cerâmicas até poucos séculos atrás.

Em outro sítio, a datação ocorre em faixa próxima, entre 1130 e 630 anos atrás, com cerâmicas raras e restritas ao uso como material de barreira em fogueira (Schmitz 2016). Em outro sítio em Santa Catarina (Schmitz 2016) é possível identificar a cremação de mortos (exclusiva aos Laklãnõ), entre os séculos XIV e XVII, reforçando a cisão realizada entre os povos por volta do século XIV.

Brochado (1984) recupera sítios sem cerâmica, entre 200 e 950 anos no sul. Sítios que são continuidades dos que ocuparam partes altas da serra e que utilizam estruturas subterrâneas. Há sítios com materiais líticos parecidos e com cerâmica no interior em regiões próximas, porém em menor altitude e com menos estruturas subterrâneas, José Brochado sugere que alguns sítios são caracterizados pela presença de cerâmica e outros não por serem oficinas. No entanto, as diferenças e as similitudes entre os sítios indicam justamente que uma ou mais populações não são atingidas por frentes ceramistas até mil anos atrás, sendo possível nunca terem absorvido cerâmica, enquanto outras a adotam. Independentemente do caso, a cerâmica é invasora, e, portanto, não é Jê. Além

disso, com apenas um grupo transitando pelas partes altas e com mais estruturas subterrâneas, se sustenta serem ancestrais diretos dos Laklãnõ os sítios sem cerâmicas e sítios Kanhgág aqueles com cerâmica.

O trânsito pelas serras com florestas de araucárias ocorre por todo o período. E durante as circulações é que em pontos extremos há trocas de cerâmicas entre povos vizinhos. É justamente neste período (entre os séculos VII e XV) que José Brochado (1984) identifica a presença de cerâmica Itararé como invasora em sítios Mbyá.

Este intervalo temporal, entre séculos VII e XV é, curiosamente, os momentos onde são sentidas as separações Ingaín-Kimdá e Laklãnõ-Kanhgág e posteriormente entre Kanhgág e Laklãnõ. Não é coincidência. São estas separações que circulam as cerâmicas. Brochado (1984) afirma que nem a cerâmica Itararé, nem os Mbyá, nunca alcançaram os territórios Laklãnõ. O contato e a circulação são todos Kanhgág. A ausência de cerâmica em apenas alguns locais, justamente nos inacessíveis, admite que a população não mantinha contato de trocas com quem reside nas partes baixas e que absorvem as cerâmicas. E a maior presença de estruturas subterrâneas, e a ausência de cemitérios indica um grupo culturalmente mais conservador.

Sobre as separações, Wiesemann (1978) os identifica entre povos Jê ao longo do tempo, especificamente descritas para populações Kanhgág, que continuamente se aproximavam e se afastavam uns dos outros. No entanto, a autora considera que os indígenas atravessam os rios. É uma hipótese que discordamos completamente.

Compreendemos que ao serem expulsos pelo núcleo principal que permanece na serra, cada um dos grupos expulsos segue para oeste com trânsito nos sentidos leste-oeste-leste, sem nunca retornar para as partes mais altas da serra. Os contatos entre alguns dos grupos são possíveis pois há áreas de contato que não demandam a travessia de grandes rios, assim como as passagens pelos atuais territórios dos estados do Rio Grande do Sul e do Paraná, contornando a Serra Geral do Mar.

Para o leste da serra está o mar, que é visível dos locais altos da região, orientando uma preferência para as separações seguirem via de regra para o oeste, e evitar a água. Uma série de histórias e mitos dos Laklãnõ, e de outros povos Jê, mencionam a subida em montanhas para saber o caminho a seguir. Esta percepção espacial obtida nos pontos mais altos auxilia a compreender a preferência e o trânsito pelos pontos mais altos entre os pontos mais altos desde o Brasil central, como o contínuo distanciamento que se mantém do mar. Cada localização elevada permite identificar outra localização tão ou mais elevada que a presente e as anteriores.

Lavina (1994), que trata especificamente dos Laklãnõ, sinaliza movimentos de idas e vindas entre diferentes grupos e locais. Estas movimentações, separações e reuniões são repetidamente

descritas nas memórias, mitos e histórias dos Laklãnõ. Henry (1964) é outro autor que menciona separações populacionais, no entanto menciona as reaproximações de uma maneira bastante distinta:

> Por centenas de anos, existiram várias famílias extensas Laklãnõ e eles viveram em um estado de rivalidade perpétua entre si. Linhagens inteiras foram destruídas e outras, vencidas pelo pânico, vagaram para as florestas sem fim, para nunca mais serem encontradas. [...] Eram "kóinggegn utpá", "homens diferentes" para eles, embora fossem primos-irmãos de sangue. [...] Na terminologia Laklãnõ "um grupo diferente do nosso povo" [...], inimigos, "algo que não é bom", e cortados dos laços de sangue no comportamento, senão de fato (Henry 1964, 50-51, destaque do autor).

Não deve ser difícil compreender do que trata o trecho "*vagaram para as florestas sem fim, para nunca mais serem encontradas*". É justamente as expulsões que geram todas as divisões populacionais entre os povos Jê no sul do Brasil, e muito provavelmente todas as separações que saíram do núcleo Jê populacional principal original.

Não é sem coincidência que os grupos expulsos passem a se identificar como Kanhgág (em tradução literal homem, mas sendo uma contração de outros homens), uma vez que não possuíam qualquer identificação prévia ou etnônimo enquanto povo.

Não se deve descartar que os núcleos expulsos fossem compostos apenas por homens, com poucas mulheres, o que explica a perseguição que os Kanhgág realizavam contra outros povos para obterem mulheres e crianças. Souza (1918) identifica várias mulheres e crianças Oti (Xavante) convivendo entre os Kanhgág.

Essa ocorrência, se generalizada, explica os casos de indivíduos Kanhgág (sempre homens) que se aliam com frentes coloniais para missões de extermínio, afugentamento, sequestro e aproximação de diferentes povos indígenas por toda a região sul.

Além da falta de etnônimos, outras perdas-novidades-alterações ocorrem entre os Kanhgág. A matéria é extensa, mas desde importações de termos de outras línguas até a simplificação da própria língua, o abandono do uso das estruturas subterrâneas, passando por uma longa lista de mitos, alimentos, bebidas e cantos obtidos de outros povos até a absorção de todo tipo de cultura material, como a cerâmica. A adaptabilidade cultural inicia com elementos de outros povos indígenas, mas se expande para as produzidas pelos invasores oriundos da Europa.

A hipótese de o que compreendemos hoje como populações Kanhgág serem um punhado de populações que foram absorvidas e misturadas não é sequer inédita, Tanto Souza (1918) como Araujo (2007) sugerem imperfeições e misturas na cultura.

O que Araújo chama de população parental compreendo como núcleo principal, mas distante deste que sugere ser um ancestral Kanhgág, compreendo que é geneticamente e culturalmente próximo aos Laklãnõ. Além disso, na sugestão de Araújo o núcleo principal é integrado por novos corpos populacionais, o que discordo. Entendo que o núcleo libera corpos menores que se misturaram com corpos vizinhos.

Trata-se de adaptação e absorção cultural ao se misturar com contingentes de corpos de povos terceiros. E é assim que compreendo que a cerâmica e as mudanças de organização, a adoção da escravidão, e o abandono dos rituais de cremação e das estruturas subterrâneas, a perda no uso de labretes, e mudanças severas na língua e nos mitos, na bebida e nos alimentos tradicionais chegam aos Kanhgág.

Os núcleos novos não retornam ao núcleo principal, avançando para outros territórios, em novas frentes de expansão, sem contato pacífico com o núcleo principal, justamente pela expulsão *quasi*-irreversível. O comportamento deve ser característico de todos os corpos expulsos do núcleo principal, mas dado o menor intervalo temporal os efeitos são mais perceptíveis apenas em separações recentes.

A poliginia, costume relacionado ao povo Laklãnõ demanda uma população de mulheres que é superior a população de homens. Se não há abastecimento externo e recorrente de mulheres (situação que não se sustenta nem pela memória oral nem pelos relatos de cronistas, viajantes, militares e missionários) é necessário remover o excedente masculino. Como não há registros de infanticídios masculinos entre os Laklãnõ, sobra a remoção ser realizada na juventude ou idade adulta. Não faltam relatos de famílias que se separam após a tentativa de usurpar a liderança. Ora o antigo líder é morto e seus chegados expulsos, ora quem tenta o golpe falha e foge. As fugas ainda explicam a enorme facilidade que grupos Kanhgág mantinham de se alinharem em dinâmicas de submissão voluntária com outras populações, indígenas ou não.

É previsível que a imensa parte dos grupos que são sistematicamente expulsos ou fogem são compostos quase exclusivamente por homens, como o modo de referência feito pelos Laklãnõ, outros homens, reforça. A fala e a posição distintas das mulheres Karajá se destaca também, pois, algum fator social qualquer facilitou a imposição de lugar de destaque das mulheres na sociedade. A situação ainda explica a grande frequência de absorção de cerâmica entre os núcleos que são separados. Via de regra quem produz cerâmica são as mulheres, justamente as partes faltantes nos núcleos Jê que vão sendo sistematicamente expulsos.

Sobre as últimas separações e os três povos fundadores

Urban (1978) sugere uma separação dois séculos atrás, em território do Paraná, onde um núcleo possui desproporcional quantidade de mulheres perante outro. O grupo com residual quantidade de mulheres é expulso do grupo principal anteriormente e é compatível com a tese que traçamos na primeira parte deste artigo para o modelo de expansão e separação de populações Jê. Se a separação ocorre antes do início do século XIX, não houve tempo suficiente para os núcleos serem culturalmente distintos, impedindo o grupo menor ser identificado como Kanhgág.

Urban sugere que o grupo expulso (*Kañre*) retorna o contato com o núcleo maior (*Waikómang*) e realiza uma vingança. Resquícios da disputa são percebidas na memória oral até a atualidade, como visto ao consultar Gakran e Campos (2021).

No entanto, distante da proposta de Urban, não compreendo que se trate de duas metades clânicas ou cerimoniais os *Kañre* e os *Waikómang*. O que ocorre são simples separações de núcleos populacionais. Um grupo passa a ser identificado pelo nome de sua liderança (*Angyidn*). *Angyidn* é filho de uma antiga liderança (Urban 1978, Gakran e Campos 2021), de nome Kuvenh, e quando este foi assassinado, um grupo se refugia na serra do tabuleiro e se separa do núcleo principal. O grupo foi exterminado entre 1940 e 1978, segundo diferentes leituras, e teria optado por não tentar se aproximar dos demais, por motivos que são desconhecidos.

Outro grupo, maior que os demais, e recorrente acumulador de mulheres tidas como viúvas (*Waikómang*, é erro de grafia de *vanh ko mã*, tradução literal para o período de isolamento de viúvas) dos outros núcleos é sistematicamente atacado pelos desafetos tentando recuperarem as mulheres e o controle do núcleo maior. Este núcleo tinha maior cobertura territorial e capacidade de deslocamento pela parte alta.

Um terceiro grupo, de população reduzida, e que atualmente representa todos os Laklãnõ e que foi identificado como *Kañre* teria obtido o último sucesso conhecido em uma destas investidas e absorvido toda a população do grupo maior.

Além destes núcleos que é possível a recuperação, há um grupo com população residual que não se esforçou em perseguir desafetos ou disputar territórios. O grupo fica conhecido como *Gógklózy tõ plėj* por alguns autores e permanece residindo entre áreas próximas aos atuais municípios de Matos Costa, Calmon e Porto União, em Santa Catarina. Não se deve excluir que a população manteve algum tipo de contato com a população principal até o final do século XIX.

A população é a sobrevivente mais antiga a se separar e que não se identifica como Kanhgág. É a que apresenta maior perda de valores culturais, como língua, nomes tradicionais, e

outras características, como o próprio nome, que em tradução literal são os de labretes finos, contrastantes com os demais. É muito provável que a população tenha se incorporado com indígenas Xetá em algum período remoto.

Há um núcleo que é alardeado que partiu para o Mato Grosso na memória tradicional. Remete para uma separação muito anterior, e que se não foi exterminado ou absorvido por outra população no deslocamento, remete para uma das populações que se identifica como Kanhgág entre o oeste catarinense e a região de Guarapuava, no Paraná. É possível que seja a população que é identificada como *Gualachos* no Paraná no século XVII, e que a separação teria ocorrido muito tempo antes e é difícil considerar esta população como efetivamente Laklãnõ.

Há menções para uma população denominada *Kózyklãnõ*. Pelo nome (aqueles que andam nas pedras), é o grupo que se refugia nas partes inacessíveis das montanhas, e diria que nas partes mais frias, em algum local entre as atuais cidades de Urupema, São Joaquim e Urubici, com provável deslocamento para os arredores de Alfredo Wagner. O núcleo manteve relações com o grupo maior, em períodos cerimoniais, pois há memórias de episódios incorporados pelos Laklãnõ atuais.

Concluídos os comentários sobre as últimas separações, exponho abaixo o mínimo sobre os três povos fundadores originais que pode ser recuperado.

Cruz (2014) afirma explicitamente que os adornos labiais são colocados nos meninos pelas mães e avós nos rituais de iniciação, indicando que o ornamento pode ter vindo de uma população majoritariamente feminina. Dada a predominância do ornamento entre todos os povos do tronco linguístico Macrojê, e da presença de labretes nos Chiquitano, e do discutido anteriormente, compreendo que a tradição de ornamentos labiais surge com este povo ancestral. E está diretamente ligado ao povo que é conhecido nos mitos Laklãnõ como *Kainlé*, afetando todos os povos Jê que surgiram a partir daí.

É de considerar que os *Klendó* e os *Vãjēky* possuam uma origem comum há alguns milhares de anos atrás. Compreendo que os primeiros possuem origem não-mongoloide e que focavam em ocupar as partes altas do Brasil Central. Se este for o caso, é possível que passados alguns séculos ou milênios com a subida dos mares os dois grupos se encontram nas serras e se unem como um só povo.

Ocorre que pela enorme distinção cultural entre os *Klendó* (povo da montanha) e os *Vãjēky* (povo do litoral), praticamente todo o sistema de divisão em metades binárias de oposição que caracteriza todos os povos Jê: alto (serra) x baixo (litoral), seco (pedra, montanha, fogo) x molhado

(água, litoral), oeste x leste, forte (caçador, predador) x fraco (coletor, escravo), etc., pode ser explicado pela necessidade de organização social que surge com este encontro e com esta união.

A união entre os povos dos ancestrais *Klendó* e *Vãjēky* é prévia a união com os *Kainlé*, mas não deve ter sido temporalmente distante. *Kainlé* aparentemente era um povo majoritariamente feminino. Segundo Wiik (2004) tanto os *Klendó* como os *Vãjēky* eram masculinos e se apropriavam de mulheres *Kainlé*.

Se este é o caso, os *Kainlé* são os responsáveis pelos labretes, pois eram os fornecedores de mulheres e estas é que conhecem o cerimonial. Há registos de labretes e botoques em todos os povos Jê (a maioria deles inclusive foi chamado de Botocudos), e também entre os Chiquitanos, que compreendo ser o único povo descendente recuperável dos *Kainlé*. Se de fato forneceram substancial quantidade de mulheres, podem ser os incentivadores para a poliginia. É possível que antes de absorverem os *Kainlé*, nem os *Klendó* nem os *Vãjēky* tivessem múltiplas mulheres e muito menos adornos como labretes, botoques ou tembetás.

Os *Vãjēky* aparentam ser estreitamente relacionados com os sambaquis do litoral, e uma população majoritariamente masculina e com dotes para a construção civil, e, portanto, podem ser responsáveis pelas primeiras estruturas subterrâneas, logo após saírem do litoral e irem para as serras e montanhas. Os *Klendó* teriam colaborado com o seu profundo conhecimento e domínio de deslocamento e sobrevivência nas serras e na disseminação das araucárias.

É complexo estabelecer uma cronologia a partir de um mito de origem de um povo indígena, mas a situação não aconteceu há menos de seis mil anos atrás e não deve ter acontecido há mais de oito mil anos. Se houver a recuperação de grandes episódios vulcânicos na região à oeste do círculo de fogo boliviano e das subidas das marés na região central do litoral brasileiro é possível estabelecer uma faixa mais reduzida de tempo. Além disso, a localização de sítios com mais de oito mil anos atrás pode permitir identificar origens geográficas de maneira mais precisa. O encontro deve ter ocorrido em território que atualmente é considerado brasileiro e não deve ser distante do que se conhece como Brasil Central. A ausência de cemitérios (devido a cremação) deve auxiliar na tarefa.

Compreendo que o povo *Kainlé* é totalmente descendente de povos mongoloides, que o povo *Vãjēky* é descendente predominante de povos mongoloides, e que o povo *Klendó* é descendente predominante ou exclusivo de povos não-mongoloides. As frentes mongoloides que vão gerar os *Kainlé* à oeste e os *Vãjēky* à leste não devem ser as mesmas, sendo temporal e geograficamente distantes entre si. Consultar os mapas em Dias e Bueno (2013) e em Bueno e Dias (2015).

Referências Bibliográficas

Araujo, A. G. M. "A tradição cerâmica Itararé-Taquara". *Revista de Arqueologia* 20, n. 1 (2007): 9–38.

Bauermann, S. G., e H. Behling. 2009. "Dinâmica paleovegetacional da floresta com araucária a partir do final do pleistoceno: O que mostra a palinologia". Em *Floresta com araucária*, editado por C. R. Fonseca et al., 35–38. Ribeirão Preto: Holos.

Brochado, J. J. J. P. 1984. *An Ecological Model of the Spread of Pottery and Agriculture into Eastern South America*. University of Illinois.

Brochado, J. J. J. P. "A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica". *Dédalo* 27, n. 1 (1989): 65–82.

Bueno, L. de M. R., e A. S. Dias. "Povoamento inicial da América do Sul: contribuições do contexto brasileiro". *Estudos Avançados* 29, n. 83 (2015): 119–47.

Cavalcanti-Schiel, H. M. 2007. "As organizações triádicas existem? O caso dos Ijoi Karajá". Em *Línguas e culturas Macro-Jê*, editado por A. D. Rodrigues e A. C. Cabral, 97–107. Brasília: UNB.

Cheliz, P. M., et al. "A ocupação humana antiga (11-7 mil anos atrás) do Planalto Meridional Brasileiro: caracterização geomorfológica, geológica, paleoambiental e tecnológica de sítios arqueológicos relacionados a três distintas indústrias líticas". *Revista Brasileira de Geografia Física* 13, n. 6 (2020): 2552–84.

Cruz, T. M. S. 2014. *Etnoecologia de paisagens na Terra Indígena Ibirama Laklãnõ̃, Santa Catarina, Brasil*. Florianópolis: PPGECO/UFSC.

Dias, A. S. "Hunter-gatherer occupation of south Brazilian Atlantic Forest: Paleoenvironment and archaeology". *Quaternary International* 256, n. 1 (2012): 12–18.

Dias, A. S., e L. R. Bueno. 2013. "The initial colonization of South America eastern lowlands". Em *Paleoamerican odyssey*, editado por K. Graf, C. Ketron, e M. Waters, 339–57. Texas: TAMU.

Dillehay, T. D. "Onde estão os remanescentes ósseos humanos do final do Pleistoceno"? *Revista USP* 34, n. 1 (1997): 22–33.

Gakran, N., e R. Campos. 2021. *O povo Laklãnõ e os outros*. Canoinhas: Edição do autor.

Hemming, J. 2008. “The Indians of Brazil in 1500”. Em *The Cambridge history of Latin America: Volume I*, organizado por L. Bethell, 119–43. Cambridge: University Press.

Henry, J. 1964. *Jungle People: A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*. Vintage books.

Hoerhann, R. C. de L. e S. 2005. *O serviço de proteção aos índios e os Botocudo: A política indigenista através dos relatórios (1912-1926)*. Florianópolis: PPGH/UFSC.

Jolkesky, M. P. de V. 2010. *Reconstrução fonológica e lexical do proto-jê meridional*. Campinas: IEL/UNICAMP.

Júnior, G. P. H. 2006. *Arqueologia regional da província cárstica do alto São Francisco: Um estudo das tradições ceramistas Una e Sapucaí*. São Paulo: MAE/USP.

Júnior, O. V. 2020. *Karajá e Xavante: Parentesco Macro-Jê ou contato linguístico?* Campinas: IEL/UNICAMP.

Koch, Z., e M. C. Corrêa. 2002. *Araucária: A floresta do Brasil meridional*. Olhar brasileiro.

Lavina, R. 1994. *Os Xokleng de Santa Catarina*. São Leopoldo: UNISINOS.

Lima, A. G. M. de. “Etnografias Jê e as plantas cultivadas: Contribuições para o debate sobre sistemas agrícolas tradicionais”. *R@U* 11, n. 2 (2019): 293–325.

Lima, F. das C. “Memoria sobre o descobrimento e colonia de Guarapuava”. *Revista Trimensal de Historia e Geographia*. Tomo IV. 13 (1842): 43–64.

Maldi, D. “O complexo cultural do Maricó: Sociedades indígenas dos Rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do Médio Guaporé”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia* 7, n. 2 (1991): 209–69.

Masi, M. A. N. de. 2006. “Arqueologia das terras altas do sul do Brasil: O baixo vale do rio Canoas, SC”. Em *Xokleng 2860 a. C.*, organizado por M. A. N. de Masi, 47–75. Tubarão: UNISUL.

Masi, M. A. N. de. “Ocupação do litoral norte de Santa Catarina por grupos de caçadores coletores do holoceno inicial”. *Pesquisas - Antropologia* 76, n. 1 (2021): 143–61.

Neves, W. A. 1999. “Os remanescentes ósseos humanos do Sitio PR BS 2: Morro dos Anjos: cura, caracterização geral e afinidades biológicas regionais”. Em *Arqueologia da área prioritária*, editado por I. Chmyz, E. M. Sganzerla, e J. E. Volcov, 166–79. UFPR.

Neves, Walter Alves. “Paleogenética dos grupos pré-históricos do litoral sul do Brasil (Paraná e Santa Catarina)”. *Pesquisas - Antropologia* 43, n. 1 (1988): 1–178.

Nikulin, A. 2020. *Proto-Macro-Jê: Um estudo reconstrutivo*. Brasília: PPGL/UNB.

Noelli, F. S. “A ocupação humana na região sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas - 1872-2000”. *Revista USP* 44, n. 1 (1999-2000): 218–69.

Noelli, F. S. 2004. “O mapa arqueológico dos povos Jê do sul do Brasil”. Em *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*, 17–55. Londrina: Editora UEL.

Noelli, F. S. “Os Jê do Brasil meridional e a antiguidade da agricultura: Elementos da linguística, arqueologia e etnografia”. *Estudos Ibero-Americanos* 22, n. 1 (1996): 13–25.

Perin, E., et al. “A cronologia Jê meridional e os novos dados para o alto curso do Arroio Cará, Coxilha Rica, Lages, Santa Catarina”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas* 14, n. 2 (2019): 581–609.

Poirier, A. P. P. 2006. *O brasil antes dos brasileiros: A pré-história do nosso país*. Zahar.

Poirier, A. P. P. “O povoamento da América visto do Brasil: Uma perspectiva crítica”. *Revista USP* 34, n. 1 (1997): 8–21.

Reis, J. A. dos. 2002. *Arqueologia dos buracos de bugre*. Caxias do Sul: Editora da UCS.

Reis, L. B. “Apontamentos sobre a ocorrência de estruturas subterrâneas no litoral de Santa Catarina”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. Suplemento 20 (2015): 153–59.

Reis, M. J. 2007. *A problemática arqueológica das estruturas subterrâneas no planalto catarinense*. Erechim: SAB.

Ribeiro, P. A. M. “A tradição Taquara e as casas subterrâneas no sul do Brasil”. *Revista de Arqueologia Americana* 17-19, n. 1 (2000): 9–49.

Schmitz, P. I. “A arqueologia do Jê meridional: Uma longa aventura intelectual”. *Cadernos do CEOM* 29, n. 45 (2016): 7–32.

Schmitz, P. I. 2009. “Povos indígenas associados à floresta com araucária”. Em *Floresta com araucária*, editado por C. R. Fonseca et al., 45–54. Ribeirão Preto: Holos.

Schmitz, P. I., e Í. I. B. Becker. 2006. “Os primitivos engenheiros do planalto e suas estruturas subterrâneas”. Em *Arqueologia do Rio Grande do Sul*, 65–90. São Leopoldo: IAP.

Seda, P. R. G., et al. “Do cerrado ao mar”. *Maracanan* 7, n. 7 (2011): 55–82.

Silva, F. A., e F. S. Noelli. “Para uma síntese dos Jês do sul: Igualdade, diferenças e dúvidas para a etnografia, etno-história e arqueologia”. *Estudos Ibero-Americanos* 22, n. 1 (1996).

Silva, M. A. C. e, et al. 2021. “Population histories and genomic diversity of south American natives”. *Molecular Biology and Evolution,* 1–17.

Souza, G. de P. “Notas sobre uma visita a acampamentos de índios Caingangs”. *Revista do Museu Paulista* 20, n. 1 (1918): 739–58.

Toledo, B. F. 2020. *Aproximando os Jê meridionais dos centrais e setentrionais*. Campinas: IEL/UNICAMP.

Urban, G. 1998. “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”. Em *História dos índios no Brasil*, organizado por M. C. da Cunha, 87–102. São Paulo: Companhia das Letras.

Urban, G. 1978. *A Model of Shokleng Social Reality*. Chicago: University of Chicago.

Virgílio, J. “Acadêmicos indígenas: Kanhgág na Licenciatura Intercultural Indígena do sul da Mata Atlântica”. *Travessias* 18, n. 2 (2024): 1-21.

Voort, H. “Proto-Jabutí: Um primeiro passo na reconstrução da língua ancestral dos Arikapú e Djeoromitxí”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 2, 2 (2007): 133–68.

Wiesemann, U. G. “Os dialetos da língua Kaingang e o Xokleng”. *Arquivos de Anatomia e Antropologia* 3, n. 3 (1978): 199–217.

Wiik, F. B. 2004. *Christianity Converted: An Ethnographic Analysis of the Xokleng Laklanõ Indians and the Transformations Resulting from Their Encounter with Pentecostalism*. Chicago.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.47376

A profecia do homem de Deus sobre Betel (1 Reis 13,1-2) como instrumento legitimador das ações reformistas de Josias no século VII a.C.

The Prophecy of the Man of God Concerning Bethel (1 Kings 13:1-2) as a Legitimation Tool for Josiah's Reformist Actions in the 7th Century BCE.

La prophétie de l'homme de Dieu sur Béthel (1 Rois 13,1-2) comme instrument de légitimation des actions réformistes de Josias au VIIe siècle av. J.-C.

Matheus da Silva Carmo [*]

[*] Doutorando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). É graduado em História e em Ciência da Religião, ambos os cursos concluídos na UFJF. Possui especialização em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e em Ciência da Religião pela UFJF. Concluiu dois mestrados, também pela UFJF: um em História e outro em Ciência da Religião. E-mail: mateuscarmo.ms@gmail.com.

Resumo: A perícope de 1 Reis 13,1-2 destaca-se como um trecho singular na Bíblia Hebraica. Nela, encontramos as palavras condenatórias de um "Homem de Deus" vindo de Judá contra o altar de Betel, além da introdução, por meio de uma profecia, de um monarca judaíta chamado Josias, que nasceria cerca de trezentos anos após o vaticínio profético, de acordo com a lógica interna da narrativa. Neste artigo, propõe-se a hipótese de que o texto foi escrito no século VII a.C., durante o reinado de Josias, e por isso reflete pressupostos ideológicos condizentes com o momento histórico em que foi composto. Esses pressupostos incluem a condenação de altares fora de Jerusalém para exaltar o Templo hierosolimitano e enaltecer a dinastia davídica por meio de Josias. Como metodologia analítica, será realizada uma pesquisa exegética textual a partir do original hebraico, buscando relacionar o texto de 1 Reis 13,1-2 ao contexto de sua produção.

Palavras-chave: Josias; Homem de Deus; Betel.

Abstract: The pericope of 1 Kings 13, 1-2 stands out as a unique passage in the Hebrew Bible. In it, we find the condemning words of a "Man of God" from Judah against the altar at Bethel, and the introduction, through prophecy, of a Judean monarch named Josiah, who would be born about three

hundred years after the prophetic utterance, according to the internal logic of the narrative. In this article, we propose the hypothesis that the text was written in the 7th century BCE, during the reign of Josiah, and therefore reflects ideological assumptions consistent with the historical period in which it was composed. These assumptions include the condemnation of altars outside Jerusalem to exalt the Jerusalem Temple and to glorify the Davidic dynasty through Josiah. As an analytical methodology, we will conduct a textual exegesis based on the original Hebrew, seeking to relate the text of 1 Kings 13,1-2 to its production context.

Keywords: Josiah; Man of God; Bethel.

Resumen: La péricope de 1 Rois 13,1-2 se distingue comme un passage unique dans la Bible Hébraïque. On y trouve les paroles condamnatoires d'un "Homme de Dieu" venu de Juda contre l'autel de Béthel, ainsi que l'introduction, par une prophétie, d'un monarque judéen nommé Josias, qui naîtrait environ trois cents ans après le vaticin prophétique, selon la logique interne du récit. Cet article propose l'hypothèse que ce texte a été rédigé au VIIe siècle av. J.-C., durant le règne de Josias, et reflète ainsi des présupposés idéologiques en accord avec le contexte historique de sa composition. Ces présupposés incluent la condamnation des autels situés hors de Jérusalem afin d'exalter le Temple de Jérusalem et de glorifier la dynastie davidique à travers la figure de Josias. Comme méthodologie analytique, une recherche exégétique textuelle sera menée à partir de l'original hébraïque, en cherchant à relier le texte de 1 Rois 13,1-2 au contexte de sa production.

Palabras clave: Josias; Homme de Dieu; Béthel.

Um dos pontos centrais que o estudo crítico da Bíblia Hebraica deve levar em consideração é o *Sitz im Leben;* ou seja, o contexto vital em que o texto analisado foi escrito. Isso proporcionará ao pesquisador uma visão privilegiada sobre os fatores históricos, ideológicos e teológicos que influenciaram a escrita do texto. Como afirmado por alguns estudiosos, "não há nenhum texto da Bíblia Hebraica que possa ser levantado fora de seus contextos sociais e formas literárias, sem perda irreparável tanto de seu significado original como de sua potência para falar de maneira significativa para nós" (Gottwald 1988, 421). Portanto, para uma boa análise exegética e textual, o contexto histórico de produção deve ser levado em consideração, porque o entendimento do "tempo da narrativa" pode fornecer um importante meio de compreensão da passagem analisada.

No presente artigo, propomo-nos a analisar o texto de 1 Reis 13,1-2. Tal texto narra que, depois de Jeroboão I ter fundado o santuário de Betel (1 Reis 12,26-33), um homem de Deus vindo de Judá chegou a Betel com o objetivo de condenar o altar. Um fato interessante neste texto é que, além da condenação ao altar, o homem de Deus faz uma profecia segundo a qual um descendente de

Davi, com o nome de Josias, nasceria em Judá e destruiria o santuário de Betel. Essa profecia é uma exceção na história da monarquia de Israel e Judá, pois Josias seria o único rei que teria sido profetizado anos antes de seu nascimento.

A proposta desta pesquisa é que o texto de 1 Reis 13,1-2 é um produto da ideologia deuteronomista josiânica do século VII a.C. Essa ideologia tinha como objetivo validar e exaltar os pressupostos reformistas de Josias, que eram a centralização cultual no Templo de Jerusalém e o estabelecimento do culto monolátrico a Iahweh. Tais pontos tinham como intuito fortalecer a dinastia davídica, já que a cidade de Jerusalém era a sede dos daviditas, o Templo de Jerusalém era um santuário régio e Iahweh era a divindade patrona dos daviditas. Portanto, é correto supor que a reforma josiânica tinha uma forte característica política. A partir disso, o teor anti-Betel de 1 Reis 13,1-2 e sua exaltação à figura de Josias parecem apontar que essa perícope é fruto da ideologia deuteronomista josiânica.

A figura de Josias e sua reforma foi exaltada por meio da profecia, e o altar de Betel foi depreciado. A profecia do homem de Deus serviu para construir uma profunda conexão entre Josias e Iahweh, na medida em que o primeiro agiria em nome do segundo, e o segundo legitimaria as ações do primeiro em uma troca harmônica. Desse modo, a passagem de 2 Reis 23,15-20, que narra a ação de Josias contra Betel, foi construída como um cumprimento profético de 1 Reis 13,1-2, mostrando que Josias teria realizado integralmente o que o homem de Deus havia profetizado cerca de três séculos antes.

A agenda reformista josiânica entendia que o culto deveria ser centralizado em Jerusalém e, por isso, os demais santuários existentes em Israel e Judá foram considerados ilegítimos. Portanto, o santuário de Betel, que era muito importante na história do reino de Israel, foi classificado de modo extremamente negativo, uma vez que, de acordo com a passagem de 1 Reis 13,1-2, havia uma profecia de destruição desde sua fundação. O intuito disso era exaltar o Templo de Jerusalém às custas de Betel.

Por meio da análise exegética de 1 Reis 13,1-2, percebemos a forte utilização de Iahweh, por parte dos deuteronomistas, como forma de legitimar as ações josiânicas, sobretudo no que se refere à centralização do culto no Templo de Jerusalém e à construção da figura extremamente positiva de Josias como um rei que agiu de acordo com a vontade de Iahweh em tudo. Sendo assim, propomos a hipótese de que o texto de 1 Reis 13,1-2 foi escrito no século VII a.C. e, por isso, foi fortemente enriquecido com os princípios ideológicos e religiosos deuteronomistas da época, o que veremos de forma mais aprofundada em nosso estudo.

A metodologia de análise proposta por nós é uma análise exegética a partir da crítica textual dos textos originais hebraicos e da íntima correlação entre texto e contexto histórico de produção, pois entendemos que, assim, conseguimos visualizar melhor os fatores históricos geradores do texto por nós pesquisado. Além disso, em alguns momentos de nosso trabalho, faremos uma dinâmica de tentativa de compreensão da lógica narrativa interna do texto; ou seja, buscaremos compreender o conteúdo da perícope e relacioná-lo ao seu contexto histórico produtor para termos uma visualização mais ampla dos pressupostos narrativos e históricos presentes na perícope.

O santuário de Betel e sua importância histórica para o reino de Israel

Ao analisarmos criticamente a antiguidade de Israel e Judá, percebemos que, durante a maior parte dos anos em que os referidos reinos existiram como entidades políticas, havia diversos santuários presentes em seus territórios. Muitos desses santuários eram ao ar livre e foram denominados pela historiografia deuteronomista como "lugares altos"(בָּמוֹת): “Os lugares altos, elevações naturais ou construídas, com estruturas mais ou menos complexas, dentro ou fora das cidades, geralmente são repudiados como lugar de culto ilegítimo e imoral, seja em referência ao culto a Javé, seja referência ao ‘culto aos outros deuses’” (Toseli 2016, 59).

Geralmente, os "lugares altos" estavam associados a tradições mitológicas populares e/ou locais. Por exemplo, em Israel, o santuário de Funael, localizado na região da Transjordânia, relacionava-se com a tradição de Jacó; Kiriath-Jearim, na fronteira entre Israel e Judá, conectava-se com a tradição da Arca da Aliança; e, no santuário de Betel, havia uma forte memória da tradição de Jacó e do Êxodo (Finkelstein 2020). Como veremos adiante, foi apenas durante o reinado de Josias que se articulou, em Judá, uma tentativa efetiva de centralização do culto em Jerusalém. Essa iniciativa resultou na reinterpretação negativa dos santuários ao ar livre, que passaram a ser vistos como locais de práticas cultuais ilegítimas e idólatras. Nesse mesmo processo, os santuários israelitas foram igualmente classificados como heterodoxos, uma vez que, sob a ótica da teologia deuteronomista — a qual sustentava a exclusividade do culto no Templo de Jerusalém —, tais espaços não se adequavam à exigência de centralização cultual. A crítica aos santuários ao ar livre não se limitava apenas à questão do culto às divindades não javistas, mas se dava, principalmente, ao fato de o culto não ser realizado no lugar "correto" segundo a visão deuteronomista. No entanto, tal movimento foi tipicamente judaíta, visto que em Israel não houve nenhum movimento de centralização cultual.

Apesar de Israel não ter experimentado um movimento de centralização cultual, o santuário de Betel tinha grande importância na vida religiosa e política de Israel, como atestado em Amós 7,13, texto no qual o sacerdote Amasias refere-se a Betel como um "santuário do rei, um templo do reino". Na Bíblia Hebraica, o santuário citado mais vezes depois de Jerusalém é Betel (Toseli 2016), demonstrando ainda mais sua importância cultual e religiosa: "[Betel] é considerada o lugar de culto mais importante do Reino do Norte" (Toseli 2016, 46).

Outro ponto a ser mencionado é a importância étnica do santuário de Betel para o povo de Israel. Betel significa "Casa de EL" (בֵּית־אֵל), e, como mencionado anteriormente, o santuário estava intimamente relacionado ao patriarca setentrional Jacó. Segundo a mitologia israelita, Jacó teve um sonho com a divindade naquele lugar e, por isso, o chamou de Betel (Gênesis 28,10-22), pois acreditava que a divindade fazia morada ali. Jacó, de acordo com Gênesis 32,22-32, teve o nome mudado para Israel (יִשְׂרָאֵל), e esse nome, assim como Betel, está relacionado com a divindade "EL", que era o deus máximo do panteão cananeu associado a representações taurinas, razão pela qual o texto menciona touros jovens em Betel: "Neste sentido, as origens do povo de Israel estariam relacionadas a Jacó, ao santuário de Betel e ao deus El, representado na forma de touro" (Toseli e Kaefer 2015, 47). Originalmente, a divindade cultuada no santuário de Betel era "EL", e apenas posteriormente passou a ser Iahweh. Por isso, “Betel” e “Israel” têm a partícula teofórica “el” (אֵל) em seus nomes, em homenagem ao deus “EL”: “O nome El na palavra “Israel” sugere que este deus, e não Yahweh, era o cabeça original da casa divina no panteão mais antigo de Israel” (Smith 2008, 157).

De acordo com 1 Reis 12, 26-33, o rei Jeroboão I (931-919 a.C.) decidiu fazer uma cisão religiosa após separar politicamente as tribos de Israel do reino de Judá, para que os israelitas não precisassem mais ir até Jerusalém adorar no Templo. O texto relata que o rei construiu dois bezerros de ouro e os colocou em Betel e Dã, localidades que demarcavam as fronteiras sul e norte de Israel, respectivamente. Embora mencione as duas localidades geográficas, o foco da narrativa concentra-se na "fundação" do santuário de Betel.

A narrativa de 1 Reis 12, 26-33 é altamente ideológica e não pode ser considerada histórica no reinado de Jeroboão I. Isso pode ser verificado por quatro motivos principais. O primeiro é que, no texto, há um forte caráter anti-Betel, na medida em que o autor coloca o culto realizado em Betel em clara oposição ao culto de Jerusalém (v.27) — culto esse que o autor deuteronomista considera legítimo. Essa oposição pode ser percebida uma vez que a existência do santuário de Betel, conforme o texto, se deu unicamente para evitar que os israelitas fossem até Jerusalém.

Provavelmente, tal passagem foi escrita no século VII a.C., durante o reinado de Josias e, dessa forma, há aqui um forte caráter anti-Betel. Esse ponto será retomado posteriormente.

O segundo motivo é que o território de Dã só se tornou possessão israelita no século VIII a.C., durante o reinado de Jeroboão II (788-747 a.C.) (Finkelstein 2015a), o que torna inviável a visualização dos acontecimentos narrados durante o reinado de Jeroboão I, quando o reino de Israel ainda contava com um território muito reduzido. O terceiro é que o território onde se localizava o santuário de Betel (um monte alocado no vilarejo de Beitin, na região leste de Ramallah), ao ser escavado, não demonstrou indícios de atividades cúlticas nos dias de Jeroboão I (Finkelstein 2015a). Finalmente, o quarto motivo é que a razão dada pelo texto para a construção do santuário de Betel por Jeroboão I é a tentativa do monarca de estabelecer o recém fundado reino de Israel que havia se separado de Judá. Porém, os recentes debates historiográficos e arqueológicos têm demonstrado que nunca houve uma monarquia unida que reunisse os territórios e populações de Israel e Judá. Logo, "se não houve 'monarquia unida' sob Davi e Salomão, também não houve cisma e, tampouco, a necessidade de impedir o povo de peregrinar a Jerusalém" (Kaefer 2015, 883). Os pontos anteriormente refletidos demonstram o forte teor ideológico do texto, assim como a sua provável data de redação, que sugerimos ser do século VII a.C.

Levando isso em consideração, seria mais correto entendermos 1 Reis 12,26-33 como reflexo do culto israelita em Betel e em Dã durante o reinado de Jeroboão II: "1Rs 12,26-33 é uma ficção polêmica do dtr [deuteronomista] que não possui informações históricas confiáveis sobre o tempo de Jeoroboão I, mas reflete fatos históricos […] do tempo de Jeroboão II" (Berlejung 2009, 24). Esse cenário demonstra a importância histórica do culto realizado no santuário de Betel, que atingiu seu auge nos dias de Jeroboão II, período no qual o reino de Israel experimentou grande prosperidade política e econômica. A narrativa sobre a fundação do santuário de Betel reflete a realidade política e religiosa do reino de Israel durante o reinado de Jeroboão II, mas foi retroprojetada para o reinado de Jeroboão I, o fundador do reino de Israel. Um possível motivo para isso pode ser o fato de os deuteronomistas considerarem que, sendo Jeroboão I o fundador de Israel, seria razoável supor que ele também teria sido o fundador do santuário de Betel, embora isso não se confirme historicamente.

No que diz respeito à concepção ideológica, o texto foi construído pelo deuteronomista para desacreditar o culto realizado em Betel. "Ele [o texto] retrata as ações de Jeroboão como 'rei' como iniciativas 'pessoais', não alinhadas com a vontade divina" (Toseli 2016, 46). Então, o culto realizado em Betel seria oriundo da vontade humana, e não divina, o que constituiria sua

existência como heterodoxa, convertendo-se em um dos principais focos de depreciação judaíta para com Israel. Somado a isso, como já mencionado, o texto de 1 Reis 12,26-33 foi inserido logo depois da narrativa sobre a "cisão" entre as tribos de Israel. A cisão teria ocorrido graças ao "pecado de Salomão" (1 Reis 11, 9-13) que, por desobedecer a divindade, teve seu reino dividido: "o reino [de Israel Norte] tinha nascido dos pecados de Salomão" (Finkelstein e Silberman 2003, 135).

Logo, na concepção deuteronomista, o santuário de Betel seria oriundo de dois pecados: o de Salomão, que gerou a divisão do reino; e o de Jeroboão I, que teria construído um santuário ilegítimo em Betel. Portando, aos olhos judaítas — que queriam exaltar seu próprio Templo —, o santuário israelita de Betel era um concorrente ilegítimo (Finkelstein e Silberman 2003). Por isso, o texto traz em si um forte teor negativo sobre Betel: "A condenação do culto […] nos santuários de Betel e Dã em 1 Rs 12,26-32 tem por finalidade, no livro dos Reis, estabelecer a ilegitimidade de todos os santuários norte-israelitas" (Toseli 2016, 55). Malgrado a isso, a animosidade que o texto de 1 Reis 12,26-36 apresenta para com Betel apenas reforça sua importância histórica na História de Israel não apenas no âmbito cúltico e religioso, mas também no político e cultural. Se assim não fosse, os deuteronomistas não teriam logrado esforço em depreciá-lo.

De outro modo, a crítica judaíta ao santuário de Betel pode ter sido fortemente influenciada pelas tradições proféticas de Oséias e Amós, que teriam chegado ao reino de Judá no final do século VIII a.C.: "É possível que a crítica de Amós e Oseias ao culto em Betel e Samaria durante o reinado de Jeroboão II tenha servido de base para a condenação dos santuários do norte de Israel durante o reinado de Josias" (Toseli 2016, 68). Como o santuário de Betel desempenhava um papel crucial no culto israelita durante o reinado de Jeroboão II, os profetas como Oséias e Amós, que denunciavam a opulência dos israelitas ricos em contraste com a negligência dos pobres, também criticavam a estrutura do reino e o culto associado a ele que era realizado no santuário de Betel, dada a sua centralidade. Portanto, o culto em Betel foi alvo dessas críticas proféticas (Amós 3,14; 7,10-13 e Oséias 12,5), o que reforçou a visão depreciativa dos judaítas em relação a Betel quando tiveram acesso ao conteúdo dessas tradições proféticas. Para exemplificar o quadro anteriormente mencionado, o texto de Oséias 10,5 chega a referir-se a Betel como "Casa do Pecado" (בֵּית אָוֶן), fazendo um trocadilho com o nome "Casa de EL" (בֵּית־אֵל). Assim, para Oséias, Betel teria deixado de ser a "Casa de EL" para se tornar a "Casa do Pecado", graças às ações de Jeroboão II. Embora os objetivos das críticas proféticas e judaítas fossem diferentes, a segunda serviu ao incremento para a primeira.

Se 1 Reis 12,26-33 tem um caráter fortemente anti-Betel e pró-judaíta, o texto a seguir, 1 Reis 13,1-2 segue a mesma lógica, na medida em que ele expressa a recusa direta de Iahweh para com o santuário de Betel por meio de um personagem que é inserido na história anonimamente e é chamado de "homem de Deus" pelo deuteronomista. Este personagem teria sido levantado por Iahweh em Judá e se dirigido a Betel para condenar o altar.

Apontamentos exegéticos de 1 Reis 13,1-2: A profecia do homem de Deus[1]

Na sequência narrativa sobre a fundação do santuário de Betel por Jeroboão I, o texto bíblico nos apresenta um novo personagem: um homem de Deus, vindo de Judá, que teria se dirigido até Betel com o objetivo de proferir palavras contra o santuário de Betel edificado por Jeroboão I. Aqui, percebemos a continuidade do tom anti-Betel adotado pelo autor deuteronomista, à medida que Iahweh teria levantado um "profeta" para expressar sua recusa ao santuário de Betel. Com isso, concordamos com a argumentação de Burke Long (1984) que diz que a sequência narrativa de 1 Reis 12,33 até 13,34 expressa um julgamento contra Betel, seu culto e seu altar.

Passaremos agora (Quadro 1) para a tradução e análise exegética de 1 Reis 13,1-2, que contém não apenas a chegada do homem de Deus a Betel, mas também suas palavras condenatórias ao altar de Betel. Em nossa tradução, buscamos conservar ao máximo a literalidade do hebraico bíblico, objetivando, assim, enriquecer a análise textual.

Antes, contudo, é necessário esclarecer que a perícope de 1 Reis 13,1-2 faz parte de um corpo narrativo que vai do versículo 1 até o versículo 34 do capítulo 13. Nessa narrativa, o autor deuteronomista nos apresenta um homem de Deus que saiu de Judá em direção a Betel para proferir palavras contra o altar. Posteriormente, a narrativa descreve os conflitos enfrentados pelo homem de Deus com Jeroboão I e com um profeta idoso que vivia em Betel. Neste artigo, optamos por analisar apenas 1 Reis 13,1-2, pois esses versículos nos ajudam a visualizar o processo de validação empreendido pela historiografia deuteronomista josiânica do século VII a.C.

[1] A exegese desenvolvida na presente pesquisa fundamenta-se substancialmente no método histórico-crítico, compreendido como "um método histórico, em primeiro lugar, porque lida com fontes históricas que, no caso da Bíblia, datam de milênios anteriores à nossa era. Em segundo lugar, porque analisa estas mesmas fontes dentro de uma perspectiva de evolução histórica, procurando determinar os diversos estágios da sua formação e crescimento, até terem adquirido sua forma atual. E, em terceiro lugar, porque se interessa substancialmente pelas condições históricas que geraram estas fontes em seus diversos estágios evolutivos" (Wegner 1998, 17). Nesse sentido, o foco deste estudo está em analisar como os pressupostos contextuais foram imprescindíveis para a formação dos textos bíblicos. Tal concepção revela-se fundamental na análise de 1 Reis 13,1-2 proposta neste trabalho, uma vez que buscamos evidenciar de que maneira esse *vaticinium ex eventu* foi utilizado no contexto histórico em que foi produzido.

Quadro 1- Tradução literal de 1 Reis 13,1-2

Bíblia Hebraica Stuttigartensia.	Tradução[2]
(v1). וְהִנֵּה ׀ אִישׁ אֱלֹהִים בָּא מִיהוּדָה בִּדְבַר יְהוָה אֶל־בֵּית־אֵל וְיָרָבְעָם עֹמֵד עַל־הַמִּזְבֵּחַ לְהַקְטִיר:	E eis que um homem de Deus veio de Judá, conforme [a] palavra de Iahweh para Betel e Jeroboão, estando sobre o altar para fazer incensar.
(v.2). וַיִּקְרָא עַל־הַמִּזְבֵּחַ בִּדְבַר יְהוָה וַיֹּאמֶר מִזְבֵּחַ מִזְבֵּחַ כֹּה אָמַר יְהוָה הִנֵּה־בֵן נוֹלָד לְבֵית־דָּוִד יֹאשִׁיָּהוּ שְׁמוֹ וְזָבַח עָלֶיךָ אֶת־כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת הַמַּקְטִרִים עָלֶיךָ וְעַצְמוֹת אָדָם יִשְׂרְפוּ עָלֶיךָ:	E ele [o homem de Deus] anunciou sobre o altar conforme [a] palavra de Iahweh, dizendo: “Altar, altar! Assim disse Iahweh: ‘Eis que um filho será nascido de casa de Davi, Josias [é] seu nome e sacrificará sobre ti os sacerdotes dos lugares altos, os [que estão] fazendo incensar sobre ti, e os ossos de humano queimarão sobre ti.

Fonte: Elaborada pelo autor (2025).

1 Reis 13,1-2 narra a ação e as palavras de um homem de Deus, anônimo, oriundo do reino de Judá para Israel com o objetivo de falar contra o altar de Betel. O texto é uma sequência lógica de 1 Reis 12,26-33, visto que, depois de Jeroboão I se dirigir ao altar de Betel para queimar incenso, surge um homem de Deus vindo de Judá para proferir palavras contra o altar onde se ofereceria o incenso. A partícula הִנֵּה usada como primeira palavra de 1 Reis 13 geralmente demonstra a continuidade narrativa, mas com novos elementos.

De acordo com o texto bíblico (v.1), a proveniência do homem de Deus seria o reino de Judá: “um homem de Deus veio de Judá” (אִישׁ אֱלֹהִים בָּא מִיהוּדָה). Se Iahweh suscitou um judaíta para profetizar contra Betel, automaticamente a divindade estaria de acordo com o Judá e seus habitantes em oposição aos israelitas. Percebemos assim que a predisposição do narrador em associar o homem de Deus a Judá demonstra uma prerrogativa deuteronomista de eleição por parte de Iahweh

[2] Tradução efetuada do texto de 1 Reis 13,1-2 retirado da Bíblia Hebraica Stuttigartensia.

para com Judá. Tal prerrogativa está presente em outros textos bíblicos que se esforçam em firmar um elo profundo entre Judá e Iahweh.

O texto de 1 Reis 13,1-2 é enfático ao demonstrar que o homem de Deus age em nome de Iahweh, e isso fica evidente logo no versículo 1, visto que ele teria chegado em Betel "conforme [a] palavra de Iahweh" (בִּדְבַר יְהוָה). Ou seja, teria sido Iahweh o responsável por sua chegada. Esse quadro se mantém (v.2), pois também "conforme a palavra de Iahweh" (בִּדְבַר יְהוָה) que o homem de Deus profere suas palavras contra o altar de Betel. O autor busca demonstrar que as duas principais ações do homem de Deus na narrativa, chegada e profecia, se deram de acordo com a palavra de Iahweh.

> A ênfase do narrador na palavra de Yahweh é aparente nesta perícope. Primeiro, o homem de Deus chega a Betel "pela palavra de Yahweh" (v.1) e profere um oráculo contra o altar "pela palavra de Yahweh" (v.2). Em outras palavras, as duas primeiras ações do homem de Deus […] foram dirigidas ou comandadas pela palavra de Yahweh. A repetição da frase "pela palavra de Yahweh" em dois versículos consecutivos chama a atenção do leitor. Embora o significado da frase "pela [ou na] palavra de Yahweh" não seja claro, é provável que signifique que o homem de Deus agiu sobre a autoridade de Yahweh. (Yoon 2016, 57).

Percebemos que o autor desejava destacar a procedência divina do homem de Deus, visto que suas ações e falas teriam ocorrido de acordo com a ordem e a vontade de Iahweh, o que faria crescer sua autoridade e credibilidade. Isso se confirma ainda mais pelo emprego do termo "homem de Deus" (אִישׁ אֱלֹהִים)[3] para designar o personagem vindo de Judá, na medida em que o termo queria reforçar ainda mais a ideia de que seu portador estava intimamente relacionado com a divindade.

> Quando se presta atenção ao uso literário ou retórico deste termo [homem de Deus] e à forma como ele é usado na estratégia narrativa da História Deuteronomistica, uma conotação particular emerge com bastante clareza. "Homem de Deus" é invariavelmente usado na literatura, para designar aqueles que verdadeiramente proclamam as palavras de YHWH, e pode ser visto como uma referência a Moisés e a Samuel. (Richards 1996, 74).

As palavras de repreensão do homem de Deus não são dirigidas diretamente ao rei Jeroboão I, mas sim ao altar de Betel. De acordo com o texto (1 Reis 13,2), o homem de Deus "anunciou sobre o altar" (וַיִּקְרָא עַל־הַמִּזְבֵּחַ). A preposição עַל também pode ser traduzida como "acerca de e a respeito de" (Schökel 1997, 493); então, o foco do homem de Deus era o altar de Betel e sua profecia era acerca e/ou a respeito dele. Isso fica ainda mais evidente nas palavras condenatórias do homem de Deus, visto que, na condenação (v.2), o substantivo "altar" é repetido duas vezes na mesma oração (מִזְבֵּחַ מִזְבֵּחַ), o que enfatiza que o destinatário da profecia é o altar de Betel, a quem o homem de Deus se dirige na segunda pessoa — a expressão "sobre ti" (עָלֶיךָ) aparece duas vezes na

[3] O termo "homem de Deus" deve ser entendido como servo da divindade, e esse título pode ter sido concedido a algumas pessoas que ganhavam destaque nas comunidades proféticas. O autor também argumenta que "homem de Deus" é sinônimo de profeta, e às vezes uma mesma pessoa pode receber os dois títulos (Wilson 1993).

narrativa analisados por nós, ambas no versículo 2 —, considerado heterodoxo pelo deuteronomista e, por isso, digno de destruição e profanação. Geralmente, o duplo vocativo é usado em mensagens proféticas para pessoas, com o objetivo de chamar sua atenção (Gênesis 22,11; Êxodo 3,4), mas aqui é dirigido ao altar para enfatizar a repulsa da divindade a ele, bem como sua condenação (Bosworth 2008).

O foco principal da profecia do homem de Deus está na forma como Josias desempenhará um papel central no "julgamento" de Betel (Sweeney 2007). Isso se expressa no conteúdo da mensagem do homem de Deus contra o altar de Betel presente em 1 Reis 13,2. É dito que "um filho será nascido de casa de Davi, Josias [é] seu nome e sacrificará sobre ti os sacerdotes dos lugares altos, os [que estão] se fazendo incensar sobre ti, e os ossos de humanos queimarão sobre ti" (הִנֵּה־בֵן נוֹלָד לְבֵית־דָּוִד יֹאשִׁיָּהוּ שְׁמוֹ וְזָבַח עָלֶיךָ אֶת־כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת הַמַּקְטִרִים עָלֶיךָ וְעַצְמוֹת אָדָם יִשְׂרְפוּ עָלֶיךָ). O homem de Deus profere uma palavra bastante direta, ao dizer que um rei judaíta, cujo nome é Josias, se levantaria contra o altar de Betel, o profanando.

A queima de ossos humanos era uma forma de dessacralizar um altar, visto que "um cadáver humano é fonte de impureza e pode contaminar seres e objetos. Qualquer parte do cadáver comunica impureza ritual" (Bar 2012, 5). Ao mencionar a queima de ossos sobre o altar, o autor deuteronomista queria demonstrar que Josias profanaria o altar por conta da impureza advinda do contato com cadáveres.

A mensagem do homem de Deus que menciona Josias é singular em toda a Bíblia Hebraica, dada a sua precisão quando ela ocorre: "A profecia é única dentro do esquema de cumprimento de profecia porque a pessoa que cumpre a profecia é identificada pelo nome. Em todos os outros casos, a pessoa que cumpre a previsão é mencionada apenas no cumprimento" (Bosworth 2008, 126). Seguindo a lógica interna da narrativa deuteronomista, tal profecia se cumpriu com o advento de Josias, quando por ocasião de sua reforma religiosa o monarca avança sobre Betel e seu altar (2 Reis 23,17). Ou seja, os feitos de Josias são fruto de uma profecia efetuada séculos antes do seu nascimento:

> Esses versos [1 Reis 13,1-2] narram a profecia de um 'homem de Deus' vindo de Judá à Betel, santuário nacional de Israel Norte, na hora em que o rei Jeroboão I estava oferecendo um sacrifício. Assim diz: 'Eis que um homem de Deus veio de Judá com a palavra de Javé a Betel, quando Jeroboão estava de pé sobre o altar para queimar incenso. E gritou contra o altar com a palavra de Javé e disse: 'altar, altar, assim diz Javé: eis que um filho vai nascer para a casa de Davi, Josias será o seu nome. Ele oferecerá em sacrifício sobre ti os sacerdotes dos lugares altos, aqueles que queimam incenso sobre ti. E ossos humanos queimará sobre ti'. Como vemos, o texto narra um fato ocorrido durante o reinado de Jeroboão I (931-909 a.C.) em que um profeta, literalmente um homem de Deus, vindo de Judá prediz o que sucederá nos dias vindouros em favor de Josias, da casa de Davi, e contra o altar de Betel. Contudo, a projeção que aqui ocorre não é para o futuro, mas para o passado. Ou seja, em

> realidade, nos encontramos em Jerusalém, no reinado de Josias, entre os anos 640-609 a.C., portanto cerca de trezentos anos depois, período em que o texto é escrito e projetado para o passado com o objetivo de respaldar e legitimar ações do presente. (Kaefer 2016, 149 - grifo nosso).

O autor deuteronomista josiânico no século VII a.C. buscou, por meio de 1 Reis 13,1-2, estabelecer uma base profética fundamentada no passado para as ações de Josias, visando ratificá-las. O objetivo de tal movimento era reforçar os feitos josiânicos no campo ideológico, conferindo-lhe autoridade profética. Com base nisso, concordamos com a hipótese anteriormente mencionada referente à proposta de datação de 1 Reis 13,1-2 no período josiânico, assim como corroboramos o argumento de que tal passagem serviu como um forte fator legitimador das ações josiânicas[4].

Também deve-se ser considerado que a conexão entre presente e passado pode converter-se em uma poderosa ferramenta de legitimação política. Se um governo consegue demonstrar que suas ações e práticas estão em conformidade com o passado do povo que governa, isso constitui um argumento convincente de validação: "A história sempre serviu como meio de legitimar interesses políticos" (Ruiz 2001, 131). Logicamente, a concepção histórica no antigo Israel e Judá não era a mesma que temos atualmente, mas o aspecto de legitimar o passado, mesmo nesse período distante, possuía uma grande importância, especialmente quando associado à divindade e a profecia desempenhava um papel importante nesse processo de conexão entre passado e presente. Nesse sentido, a referência direta a Josias na profecia do homem de Deus foi uma maneira de conectar as aspirações do presente em que o texto foi escrito com um passado "profético", fazendo com que o primeiro fosse visto como um produto do segundo.

Percebemos, a partir da análise exegética de 1 Reis 13,1-2, as tendências ideológicas que caracterizaram a composição desses versículos: a necessidade de descaracterização do santuário de

[4] Jules Francis Gomes (2006) entende que a perícope de 1 Reis 13,1-2 é Pós-Exílica, tendo sido incluída a narrativa da destruição josiânica do santuário de Betel posteriormente: "Os critérios linguísticos, as ênfases teológicas (por exemplo, 'palavra de Yahweh' substituindo Yahweh como a fonte da mensagem profética, ausência dos bezerros) e a forma etiológica e parabólica da narrativa (ou seja, sua semelhança com o livro de Jonas) situam a história no século V, no início do período do Segundo Templo" (Gomes 2006, 40). Jones Hedley (2021) tem uma proposta parecida. Para ele, o texto de 1 Reis 13,1-2 é exílico e o fato de citar explicitamente Josias na profecia do homem de Deus é porque havia no século V a.C., uma memória extremamente positiva em relação a esse monarca. Apesar de considerarmos que a proposta de Gomes e Hedley é interessante, ao nosso ver, ela não explica o motivo do texto citar explicitamente Josias e quais seriam os motivos para isso no recorte histórico proposto pelo autor. Mesmo que tenha havido uma memória positiva sobre Josias no período exílico, certamente ela se originou no período josiânico, com o objetivo de ressaltar as reformas de Josias. Com isso, concordamos com Yoon (2016) que argumenta que a menção à Josias na passagem é um forte indício de sua composição no século VII a.C. Porém, isso não exclui a possibilidade de que a passagem possa ter tido acréscimos redacionais posteriores, mas acreditamos que sua origem seja josiânica: "[1 Reis 13,1-2] funciona como uma apologia da reforma josiânica, elucidando o seu programa imperial e organizando suporte histórico" (Knoppers 1994, 71).

Betel para a consequente exaltação do Templo de Jerusalém; a ênfase da procedência divina do homem de Deus, respaldado pela palavra de Iahweh; e o desejo de exaltar Josias e o reino de Judá como sendo intimamente relacionados com Iahweh, já que os dois "instrumentos" de condenação do altar — o homem de Deus e Josias — seriam advindos de Judá. Esses traços devem ser entendidos a partir de um contexto cultural, político e religioso, que se configurou no reino de Judá durante o reinado de Josias, onde se buscou a singularização do santuário, do reino e da divindade. Na próxima seção, veremos tais questões de forma mais detalhada.

Projeto centralizador de Josias (640-609 a.C.)

Josias subiu ao poder no reino de Judá na segunda metade do século VII a.C. Seu reinado foi marcado por uma tentativa de centralização política e religiosa nas mãos da dinastia davidica. Essa ambição foi facilitada pelo enfraquecimento do poder assírio no Levante[5], a partir de 656 a.C., e pela prosperidade e organização deixadas pelo reinado de Manassés: “Josias soube tirar proveito da conjuntura favorável para dar ao reino de Judá um impulso novo, cujos aspectos salientes são de caráter religioso e ideológico, mas cujas bases materiais e políticas são também dignas de nota” (Liverani 2008, 207). A reforma de Josias, narrada em 2 Reis 23,4-20, foi uma resposta a essas circunstâncias favoráveis. Ela incluiu ações reformistas em Judá e uma tentativa de expansão da reforma para o território israelita, com foco na destruição do santuário de Betel e nos demais lugares altos presentes ao redor de Samaria.

Uma das principais bases da reforma josiânica era o estabelecimento do culto monolátrico a Iahweh. Desse modo, as práticas religiosas assírias incorporadas ao reino de Judá durante os anos de dominação do Império Assírio foram rejeitadas (2 Reis 23,4; 5;11;12). Também, os cultos politeístas tradicionais de Judá e do Levante como um todo também foram considerados ilegítimos pelo movimento reformista de Josias (2 Reis 23,4;5;6;7). Outra base central da reforma de Josias foi a tentativa de centralizar o culto judaíta no Templo de Jerusalém e, apesar de haver inúmeros santuários ao ar livre no território de Judá e Israel — onde diversas divindades, incluindo Iahweh,

[5] A partir da segunda metade do reinado de Assurbanipal (668 a 631 a.C.), o Império Assírio entrou em uma profunda crise. Essa crise se deu graças à invasão de nômades da região da Cítia, na parte norte do império, bem como enfrentou problemas internos na cidade de Babilônia (Finkelstein e Silberman 2003). Nesse mesmo recorte temporal, o Egito conseguiu se libertar do jugo assírio e emergiu como potência na parte sul do Levante. Na medida que os assírios se enfraqueciam, iam perdendo o domínio sobre os territórios outrora conquistados. Uma das regiões que a Assíria perdeu o domínio foi o Levante, que passou a ser controlada pelos egípcios a partir de 616 a.C. Mas, o controle egípcio do Levante era mais evidente na planície levantina, pois era uma região economicamente mais prospera. Os reinos do planalto cananeu, entre eles Judá, pelo menos num primeiro momento, não tiveram grande interferência egípcia e Josias pôde fazer sua reforma religiosa e política (Carmo e Levy 2023, 259).

eram veneradas —, Josias tentou inviabilizar o culto praticado nesses santuários, buscando a centralização cúltica em Jerusalém. Os santuários ao ar livre foram considerados ilegítimos, heterodoxos e dignos de profanação (2 Reis 23, 8;13; 15;19;20). Logo, a centralização cúltica em Jerusalém e o culto monolátrico à Iahweh foram as duas principais bases da atividade reformista josiânica.

A reforma de Josias não deve ser entendida apenas do ponto de vista religioso, mas também através de uma forte conotação política. Iahweh era a divindade patrona da dinastia davídica e, ao advogar pelo culto monolátrico a essa divindade, Josias buscava reforçar seu próprio poder, pois sua dinastia tinha um vínculo profundo com Iahweh. Ademais, a valorização do culto a Iahweh poderia destacar o papel dos reis davídicos como mediadores entre o povo e a divindade[6]. A retirada dos cultos assírios de Judá também enfatizava a "nova era" política que estava se inaugurando com Josias, na qual o reino não mais era subserviente aos assírios: "a reforma do culto, portanto, também é expressão política de emancipação que Josias promovia frente à Assíria" (Donner 2017, 408).

A centralização do culto em Jerusalém também tinha um fundamento político. Jerusalém era a capital de Judá, sede da dinastia davídica, e o santuário hierosolimitano era um santuário régio (Fohrer 2015). Qualquer valorização templária também significava uma valorização da figura régia. Ao desativar os demais santuários, Josias buscava exaltar seu próprio santuário como o local escolhido por Iahweh, onde todos deveriam prestar culto. Os templos concorrentes foram desativados ou caracterizados negativamente.

Em última análise, a reforma de Josias buscava criar uma unidade em Judá por meio da religião e do fortalecimento político da dinastia reinante, propondo novos rumos para a história de Judá: "Josias adotou um projeto de reconstrução nacional, aproveitando-se da queda do império assírio [...] com ele, a identificação do Estado com o deus nacional atinge seu apogeu: um deus único (Javé) e um templo único (o de Jerusalém)" (Liverani 2008, 555). Tudo o que estivesse em desacordo com a ortodoxia ideológica preconizada por Josias e seus partidários foi considerado heterodoxo.

O projeto unitário de Josias não se limitava apenas aos judaítas, mas também à construção de uma unidade com os israelitas que habitavam em Judá desde o final do século VIII a.C. Após a conquista do reino de Israel pelos assírios em 722 a.C., alguns israelitas fugiram para Judá e se estabeleceram lá. A partir desse momento, o reino de Judá passou a ter uma população israelita e

[6] "É lugar comum na antropologia que o estabelecimento do poder monárquico em Estados agrários primitivos baseava-se em legitimação religiosa do papel do rei […] O lugar do rei na ordem cósmica e social estava refletido na maneira em que as funções espelham a de Iahweh em seu papel celeste" (Whitelam 1995, 128-129).

judaíta — ou seja, uma população heterogênea. O principal destino dos refugiados israelitas em Judá foi a cidade de Jerusalém, o que resultou em um grande aumento populacional na cidade (Finkelstein e Silberman 2003).

É provável que alguns israelitas residentes em Judá tenham mantido sua consciência étnica e religiosa, sendo plausível supor que, dada a proximidade entre Jerusalém e Betel (uma distância de cerca de 10 quilômetros), alguns israelitas peregrinavam até Betel para cultuar a Iahweh ali (Toseli 2016). Isso seria contrário à proposta de centralização josiânica por dois motivos: o primeiro é que Josias sabia da importância histórica do santuário de Betel para os israelitas, e permitir peregrinações a Betel seria um fator desagregador em sua proposta de criação de uma unidade entre israelitas e judaítas. Ainda, o santuário de Betel, bem como os demais santuários ao ar livre, era considerado ilegítimo e concorrente ao santuário de Jerusalém, por isso deveria ser destruído. Por conta disso, Josias se levantou contra o santuário de Betel (2 Reis 23, 13-18). Como veremos posteriormente, isso tem estreita relação com a passagem de 1 Reis 13,1-2, na medida em que o deuteronomista queria demonstrar que o santuário de Betel era ilegítimo.

Atuação de Josias no santuário de Betel

Atualmente, há um intenso debate arqueológico e historiográfico em torno da atividade de Josias em Betel no século VII a.C. É conhecido que, já no início desse século, a cidade de Betel estava em declínio, e muitos acadêmicos atribuíram essa decadência à ação de Josias em Betel. No entanto, os arqueólogos Israel Finkelstein e Lily Singer-Avitz (2009) argumentaram que, quando Josias agiu sobre Betel, a cidade já estava em decadência: "É mais razoável supor que, no tempo de Josias, Betel já estava em declínio. Em outras palavras, parece que Josias não agiu em uma cidade próspera" (Finkelstein e Singer-Avitz 2009, 45).

Gomes (2006) tem uma proposta parecida, na medida em que problematiza a historicidade da reforma de Josias sobre Betel. Para o autor, “possivelmente a destruição [de Betel por Josias] era simbólico; possivelmente se sérios danos foram realmente causados ao santuário, ele foi rapidamente reparado e restaurado” (Gomes 2006, 49). Assim, o referido autor não nega a historicidade da ação josiânica sobre Betel; apenas diz que ela, provavelmente, foi um ato simbólico de repulsa ao santuário que estaria em desacordo com a concepção de unidade do Templo de Jerusalém.

Malgrado a isso, mesmo levando em consideração essas hipóteses críticas a respeito da ação josiânica sobre Betel, o texto de 1 Reis 13,1-2 serviu como uma antessala para preparar o texto de 2

Reis 23, 15-20. Ainda que as informações fornecidas pelo texto sejam ideológicas e teológicas, o que demonstra sua importância narrativa para o período josiânico em que foi escrito, na medida em que a perícope colaborou com a construção positiva da figura josiânica.

Em contrapartida, existem outros autores que consideram a ação josiânica sobre Betel como historicamente verificadas, visto que parece haver um certo consenso arqueológico de que Josias de fato anexou o território de Betel ao reino de Judá no século VII a.C.: "A inclusão da terra de Benjamin em Judá no final do século 7º é atestada por uma variedade de achados arqueológicos e textos bíblicos" (Finkelstein 2015b, 26). Esse quadro, além de demonstrar o interesse josiânico no território de Betel, talvez para inviabilizar o culto ali realizado, também evidencia o desejo de Josias de anexar alguns territórios que outrora haviam pertencido ao reino de Israel, objetivando construir não apenas uma unidade populacional, mas também territorial entre israelitas e judaítas. Apesar de a cidade estar em declínio, a memória israelita sobre a importância do santuário de Betel ainda era viva (Liverani 2008) e, por isso, os textos deuteronomistas são enfáticos em desclassificá-lo, o que pode estar na origem do interesse josiânico por Betel: “a maneira como o texto bíblico se refere à anexação de Betel por Josias deixa claro o quanto o santuário de Betel era incômodo para a elite política e religiosa de Jerusalém do século VII a.C.” (Carmo 2024, 90).

Compreendemos, portanto, que a atuação de Josias em Betel é histórica e deve ser entendida dentro de sua ação reformista sobre parte do território de Israel. Além disso, um ponto que deve ser considerado é que, ao anexar o território de Betel, Josias estava incorporando ao território de Judá uma região que era muito importante para o culto israelita, fazendo com que, territorialmente, o santuário de Betel ficasse submetido a Jerusalém: “Josias expandiu-se para o norte; ele capturou Betel, o centro de culto que havia sido o grande rival de Jerusalém durante os dias da monarquia dividida, destruiu o local de culto e anexou a área ao seu reino” (Na’aman 1991, 57).

Historiografia deuteronomista como uma literatura de propaganda josiânica

Com o objetivo de legitimar as ações de Josias, foi criada a "escola deuteronomista", um grupo de escribas judaítas que se reuniram no século VII a.C. para colocar por escrito uma série de tradições israelitas e judaítas. Tais escribas tinham acesso a anais e registros de acontecimentos memoráveis do reino de Judá e de Israel, originando a "historiografia deuteronomista". Essa historiografia se constituiu como uma verdadeira "literatura de propaganda", visto que que os pressupostos ideológicos de Josias foram incorporados pelos deuteronomistas que buscavam, por meio de seus textos, ratificá-los (Römer 2008).

Para exemplificar o aparato propagandístico deuteronomista, analisaremos de forma sucinta três passagens deuteronomistas que, provavelmente, foram escritas no século VII a.C. e que demonstram um compromisso com os pressupostos josiânicos. A primeira é 2 Samuel 7,13. Nessa passagem, o rei Davi desejava construir uma casa para Iahweh. Porém, a divindade diz que será ela a construir uma casa para Davi, estabelecendo seu trono para dias incontáveis: "Eu estabelecerei [o] trono de seu reino para dias incontáveis" (וְכֹנַנְתִּי אֶת־כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ עַד־עוֹלָם:). A mensagem que o texto passa é que a continuidade dinástica dos daviditas é algo garantido por Iahweh e sinal do seu poder: "A realeza davídica, à qual, segundo o oráculo de 2 Samuel 7, está prometida uma duração eterna, é sinal visível da realeza de Yhwh" (Römer 2016, 134). Aqui, vemos uma exaltação para com a dinastia davídica.

A segunda passagem por nós analisada é Deuteronômio 6,4. Aqui, é colocado como forma de mandamento que os israelitas e judaítas deveriam se submeter totalmente para com Iahweh, que é único: "Ouve, Israel! Iahweh, nosso Deus, Iahweh [é] um" (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה ׀ אֶחָד:). Como dissemos, no período josiânico, o reino de Judá havia deixado de ser submisso aos assírios. Porém, a cultura assíria não influenciou só a religião de Judá, mas também a literatura deuteronomista. A literatura de tratados assírios, que pregava a obediência irrestrita ao soberano assírio era conhecida em Judá e, depois da retirada dos assírios, essa obediência foi transferida para Iahweh: [os deuteronomistas] pretendiam aplicar a ideologia de uma lealdade absoluta e exclusiva à relação entre Javé e Israel; no Deuteronômio, Javé assume a posição de rei assírio" (Römer 2008, 80). Ao pregar a obediência irrestrita para com Iahweh, de forma diretamente proporcional, os deuteronomistas pregavam a obediência aos davidítas, colocados em seus textos como representantes de Iahweh.

Por fim, em Dt 12,14 é dito que os israelitas e judaítas não deveriam adorar a Iahweh em qualquer lugar — uma clara oposição aos santuários ao ar livre que eram espalhados pelo território dos reinos de Israel e Judá — mas somente no lugar escolhido por Iahweh, que seria o local legítimo de adoração: "Pois, se no lugar que selecionará Iahweh em uma de tuas tribos, ali [tu] farás subir teus holocaustos e ali farás tudo que eu te ordeno" (כִּי אִם־בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ:). Por mais que em tal passagem, na redação atual, não haja menção explícita ao Templo de Jerusalém, o teólogo francês Thomas Römer (2017) defende que o texto primitivo de Deuteronômio 12, 13-18 citava explicitamente Jerusalém como o lugar de adoração legítimo, mas essa menção teria sido retirada depois. Pode-se notar, de todo modo, como

essa passagem está totalmente de acordo com a percepção ideológica de Josias quanto à centralidade de Jerusalém enquanto lugar adequado para se adorar a Iahweh.

Através desta breve análise, podemos perceber o quanto a historiografia deuteronomista estava intimamente conectada com os pressupostos ideológicos de Josias. Assim, podemos melhor compreender o motivo pelo qual o texto de 1 Reis 13,1-2 tem um forte teor deprecatório para com o santuário de Betel, visto que tal santuário, talvez até mais que os outros, representasse de fato um rival para Josias, diante de sua importância histórica para o reino de Israel. Outrossim, como um típico texto deuteronomista do século VII a.C., 1 Reis 13,1-2 queria propagandear as ações de Josias, dando-lhe reconhecimento. Nessa passagem, isso foi feito por meio de uma profecia. De tal modo, como veremos na próxima seção, 1 Reis 13,1-2 serviu não apenas para descaracterizar Betel, mas também para exaltar Josias como um rei querido e profetizado por Iahweh, anos antes do seu nascimento.

1 Reis 13,1-2 como forma de validação às ações josiânicas

Como pudemos observar na seção anterior, a historiografia deuteronomista composta no século VII a.C. tinha como característica central o desejo de embasar as ações reformistas de Josias. Além disso, os deuteronomistas também buscavam construir uma imagem exemplar de Josias como um "Davi redivivo" (Römer 2008, 70), fiel a Iahweh como Davi[7]. Nesse sentido, a passagem de 1 Reis 13,1-2, a partir da qual o homem de Deus profetiza o nascimento de Josias e sua ação sobre Betel, é um ponto importante na construção deuteronomista da figura josiânica, já que ele seria o único rei de Judá a ter suas ações profetizadas previamente por um profeta. Para melhor compreender esse processo, retomemos a análise de 1 Reis 13,1-2, sobretudo no que tange à menção explicita feita ao rei Josias.

[7] A historiografia deuteronomista josiânica descreve Josias como um rei exemplar, bem-sucedido em suas reformas, sendo, por isso, louvado pelo deuteronomista. Isso é evidente em 2 Reis 22,2 e 2 Rei s 23,5, ambas passagens constituindo elogios deuteronomistas a Josias, o único monarca a receber dois elogios: um no início e outro no final de sua vida, demonstrando que sua retidão perdurou ao longo dela. No primeiro elogio, é dito que Josias agiu "reto" (יָשָׁר) aos olhos de Iahweh, seguindo todos os caminhos de Davi. Assim, o deuteronomista estabelece um elo profundo entre Davi e Josias, destacando que "2 Rs 22,2 torna explícito que Josias é [...] o digno sucessor de Davi" (Römer 2008, 36). Ao iniciar a narrativa da vida de Josias com essas prerrogativas, o deuteronomista enfatiza a vocação reformista do rei, além de sua extrema fidelidade à divindade. O texto ainda afirma que Josias não "se desviou nem para a direita nem para a esquerda" (וְלֹא־סָר יָמִין וּשְׂמֹאול:), corroborando ainda mais a retidão de Josias perante Iahweh. As qualidades positivas de Josias são confirmadas em 2 Reis 23,5, onde é dito que ele "voltou-se para Iahweh com todo o seu coração, toda a sua alma e todo o seu poder" (שָׁב אֶל־יְהוָה בְּכָל־לְבָבוֹ וּבְכָל־נַפְשׁוֹ וּבְכָל־מְאֹדוֹ), ou seja, em sua totalidade: "Josias é descrito claramente como o único rei a implementar as instruções divinas promulgadas nesse código [a versão josiânica do Deuteronômio]" (Römer 2008,107). Dessa forma, os autores deuteronomistas construíram uma imagem positiva de Josias e de sua reforma, relacionando-a intimamente com Iahweh e sua vontade como forma de validação.

Mais do que entendermos a profecia de 1 Reis 13,1-2 como um autêntico vaticínio ocorrido cerca de três séculos antes de sua execução, a menção direta a Josias demonstra a já mencionada predisposição do autor para o culto e governo judaíta em oposição ao israelita. Caberia a Judá e ao rei Josias profanar o altar de Betel, estabelecendo assim a "ortodoxia" cúltica do Templo de Jerusalém: "A presente narrativa serve ao Dtr josiânico para apontar Josias como uma figura que eventualmente destruirá o altar de Betel, livrando a terra dos pecados de Jeroboão" (Sweeney 2007, 179). A profecia do homem de Deus serviu como forma de exaltação à figura josiânica e à sua reforma política e religiosa. A partir disso, é razoável supor que 1 Reis 13,1-2 foi originalmente escrita na redação deuteronomista josiânica[8], e essa serviu como forma de legitimação e propaganda de suas ações políticas e religiosas (Richards 1996): "[durante o] reinado de Josias, entre os anos 640-609 a.C., portanto cerca de trezentos anos depois, período em que o texto é escrito e projetado para o passado com o objetivo de respaldar e legitimar ações do presente" (Kaefer 2016, 10). Quando o texto foi escrito, o autor já sabia da ação de Josias contra Betel e queria conferir-lhe validade profética, como se essa fosse fruto de uma vontade direta de Iahweh. Portanto, 1 Reis 13,1-2 é um *vaticinium ex eventu*, ou seja, uma profecia redigida depois que os acontecimentos profetizados já haviam ocorrido:

> No caso de I Reis 13,1-2, o Homem de Deus se locomove de Judá até Betel e anuncia a Jeroboão I que um descendente de Davi de nome Josias iria destruir o santuário. O texto é uma clara polêmica contra o santuário de Betel que se localizava no Reino de Israel Norte e uma defesa da reforma promovida por Josias em 622 AEC. (De Moura 2022, 44).

O desejo do autor em colocar no texto uma profecia que ele sabia que se cumpriria segue o padrão deuteronomista de demonstrar que Iahweh guia os acontecimentos históricos de Israel e Judá e cada profecia cumprida daria indícios disso. Os deuteronomistas entendiam que o governo de Josias e sua reforma religiosa foram o ponto auge da monarquia judaíta": O reinado do rei Josias de Judá celebra o clímax da história monárquica de Israel, ou pelo menos assim deve ter parecido na época [para os deuteronomistas]" (Finkelstein e Silberman 2003, 246). Dessa forma, os

[8] Segundo Marvin Sweeney (2007, 178-79), é plausível que por trás do texto de 1 Reis 13 haja uma antiga tradição etiológica que narra a origem dos profetas sepultados em Betel. Esta lenda supostamente descreve um "homem de Deus" que teria repreendido Jeroboão II por razões que não podem mais ser completamente reconstruídas, juntamente com um profeta de Betel. No entanto, conforme observa o autor, o estágio atual da narrativa reflete principalmente os desejos josiânicos de deslegitimar o santuário de Betel: "Independentemente da função original das tradições proféticas incorporadas em 1 Reis 13, o Deuteronomista as retrabalhou como advertências a Jeroboão, enfatizando a gravidade de suas transgressões e a centralidade da retaliação divina" (Knoppers 1994, 62). Mark Allen (2012) sugere que o texto de 1 Reis 13,1-2 foi redigido pelos deuteronomistas, mas a origem dessa incorporação teria sido o contato de Josias com o túmulo de um "homem de Deus" em Betel, que teria profetizado contra Jeroboão II. Os deuteronomistas teriam assimilado essa lenda e a associado à condenação do altar de Betel e a uma referência explícita ao rei Josias, vinculando, desse modo, uma lenda profética local de Betel à ação reformista de Josias com objetivos legitimadores.

deuteronomistas, ao colocarem na boca do homem de Deus uma profecia referente a Josias, não apenas seria uma forma de validar suas ações, mas também de demonstrar que o governo josiânico estava de acordo com a vontade de Iahweh — o que estaria expresso indiretamente na profecia do homem de Deus —, e que ele estaria destinado a apagar definitivamente os erros e pecados de Jeroboão I.

Josias seria, nessa perspectiva, uma antítese daquilo que foi Jeroboão I. A narrativa bíblica deuteronomista apresenta Jeroboão I como um dos responsáveis pela divisão do "reino de Israel", enquanto Josias seria o reunificador. Da mesma forma, o texto bíblico apresenta Jeroboão I como responsável pela construção do heterodoxo santuário de Betel, e Josias seria o responsável pela sua destruição a favor do santuário ortodoxo de Jerusalém.

Assim, 1 Reis 13,1-2 tem uma profunda relação com 2 Reis 23,15-20 porque, dentro da lógica narrativa, a primeira passagem bíblica é a profecia, enquanto a segunda é o cumprimento. Em 2 Reis 23,15-20, Josias estava no curso de sua reforma religiosa e, depois de expandi-la em direção a Israel, o santuário de Betel foi destruído (v.15), bem como os demais santuários de Samaria (v.18). Mas, é interessante notar que os deuteronomistas fizeram uma ligação narrativa, que será analisada nos quadros 2 e 3 a seguir, entre as duas passagens, enfatizando que a destruição de Betel por Josias já teria sido profetizado séculos anos por um homem de Deus vindo de Betel. Essa ligação narrativa pode ser percebida não apenas pela menção à Josias em 1 Reis 13,1-2, mas também por outros fatores que podem ser destacados e que nos ajudam a melhor visualizar a relação existente entre as duas passagens bíblicas.

Quadro 2- Comparativo entre 1 Reis 13,2 e 2 Reis 23,20

Profecia- 1 Reis13,2	Tradução	Realização- 2 Reis 23, 20.	Tradução[9]
וְזָבַח עָלֶיךָ אֶת־כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת	E sacrificará sobre ele [os] sacerdotes dos lugares altos.	וַיִּזְבַּח אֶת־כָּל־כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת	E sacrificou todos os sacerdotes dos lugares altos.

[9] Tradução efetuada do texto de 2 Reis 23,20 retirado da Bíblia Hebraica Stuttigartensia.

וַעֲצָמוֹת אָדָם יִשְׂרְפוּ עָלָיִךְ׃	E ossos de humano queimarão sobre ti.	וַיִּשְׂרֹף אֶת־עַצְמוֹת אָדָם עֲלֵיהֶם	E queimou ossos de humano sobre eles.

Fonte: Elaborado pelo autor (2025).

Ao compararmos os pontos de contato entre 1 Reis 13,1-2 e 2 Reis 23,15-20, salta aos olhos do leitor a primeira comparação, na qual o verbo זָבַח "sacrificar" está presente nas duas passagens (1 Reis 13,2;2 Reis 23, 20). Em 1 Reis 13,1-2 o verbo está no futuro, indicando que a profecia se cumprirá; e, em 2 Reis 23,15-20, o verbo está no passado, expressando que o fato já ocorreu. Em ambas as passagens, o deuteronomista fala sobre a queima de ossos de humano, sendo que na primeira, o verbo "queimar" verbo (שָׂרַף) está no imperfeito, enquanto na segunda está no perfeito. Logo: "O que Josias fez com Betel não poderia ser profanação maior: queimou ossos humanos sobre o altar (2 Rs 23,16)" (Kaefer 2016, 103).

Por fim, o texto de 1 Reis 13,1-2, cujo personagem principal é o homem de Deus que cita Josias, e a narrativa de 2 Reis 23,15-20 (na qual o personagem principal é Josias), que cita o homem de Deus — conforme o quadro 3 —: "O texto da reforma de Josias retoma a figura deste profeta ('o homem de deus de Judá') ao apresentar a cena da destruição do altar de Betel e da morte dos sacerdotes dos lugares altos que nele ofereceram sacrifícios (2Rs 23,15-18.20)" (Toseli 2016, 67-68). Com isso, vemos uma profunda relação entre ambos os textos, com o objetivo de construir uma sequência narrativa a partir da qual os acontecimentos narrados em 2 Reis 23,15-20 são um produto profético de 1 Reis 13,1-2 (Richards 1996).

Quadro 3- Menção à Josias em1 Reis 13,-2; Menção ao Homem de Deus em 2 Reis 23,17

1 Reis 13,2	Tradução	2 Reis 23, 17	Tradução[10]
הִנֵּה־בֵן נוֹלָד לְבֵית־דָּוִד יֹאשִׁיָּהוּ שְׁמוֹ	Eis que um filho será nascido de casa de Davi, Josias [é] seu nome.	הַקֶּבֶר אִישׁ־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר־בָּא מִיהוּדָה וַיִּקְרָא אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עַל הַמִּזְבֵּחַ בֵּית־אֵל	A sepultura do homem de Deus que veio de Judá e anunciou as palavras as estas que tu [Josias]

[10] Tradução efetuada do texto de 2 Reis 23,17 retirado da Bíblia Hebraica Stuttigartensia.

			fizeste sobre o altar de Betel.

Fonte: Elaborado pelo autor (2025).

Nossa hipótese é a de que ambos os textos foram escritos depois da ação de Josias contra o santuário de Betel (Allen 2012). O autor já sabia dos feitos josiânicos no território setentrional e, ao colocar por escrito, quis fazer de tais feitos o produto de uma profecia que teria ocorrido séculos antes. Tal proposta buscava não apenas exaltar as ações de Josias como um grande rei, obediente à vontade de Iahweh, mas também descaracterizar o santuário Betel ainda mais, uma vez que ele teria sido alvo de uma profecia de destruição por parte do homem de Deus

Os deuteronomistas sabiam que a memória do santuário de Betel era muito importante para os israelitas que estavam em Judá; por isso, colocaram por escrito a narrativa referente a sua fundação (1 Reis 12,26-33). Porém, isso foi feito de modo depreciativo, construindo a imagem de que o santuário de Betel seria oriundo da vontade humana, e não da divina. Somado a isso, eles colocaram propositalmente uma profecia auto cumprida no texto, segundo a qual um homem de Deus teria profetizado a ação de Josias sobre Betel que estava acontecendo no período em que os deuteronomistas escreveram. Com isso, a ação de Josias não seria proveniente da sua vontade humana, como foi a de Jeroboão I, mas sim da vontade de Iahweh, que expressou sua vontade antes mesmo de Josias nascer. Dentro da lógica deuteronomista onde a profecia tem o papel de demonstrar o poder de Iahweh sobre os acontecimentos da História de Israel e Judá, dizer que a ação de Josias sobre o santuário de Betel era oriunda de uma profecia tinha muita força, legitimando assim sua ação. É possível supor que a destruição do santuário de Betel por Josias tenha causado desconforto entre os israelitas que estavam em Judá e que ainda subiam a Betel para adorar. Um dos objetivos do texto pode ter sido justamente demonstrar para os israelitas que a destruição de Betel já havia sido predita e que Josias estava seguindo a ordem divina.

De acordo com o filósofo político italiano Norberto Bobbio (2007), o poder político, por mais forte que seja, necessita de um aparato legitimatório para que faça sentido. Para Bobbio, existem três meios pelos quais o poder se fundamenta e se fundamenta: “a Vontade, a Natureza e a História.” (Bobbio 2007, 89). Levando em consideração esses três princípios, entendemos que para melhor compreendermos a importância de 1 Reis 13,2 na lógica deuteronomista josiânica o princípio da legitimação pela vontade é relevante em nossa análise. A legitimação pela vontade, de acordo com Bobbio (2007) se dá quando um governante diz que a fonte do seu poder está na

vontade superior. Tratando-se da antiguidade de Judá, a vontade superior pode ser entendida como Iahweh. Embasado nisso, vemos como 1 Reis 13,1-2 demonstra que a divindade confirma as ações de Josias contra o santuário de Betel e, consequentemente, suas ações reformistas como um todo. Tal como Iahweh foi o grande agente que guiou o homem de Deus até Betel, ele também seria o agente que guiaria Josias em sua reforma religiosa.

A partir desta análise, compreendemos que 1 Reis 13,1-2 tem um importante papel para a historiografia deuteronomista do século VII a.C., visto que tal perícope não só demonstra Josias como um rei exemplar e querido por Iahweh, mas também argumenta em prol a destruição de Betel, fazendo que o Templo de Jerusalém fosse o único considerado legítimo em Israel e Judá, servindo assim como um forte fator agregador para israelitas e judaítas presentes no reino de Judá. 1 Reis 13,1-2 também serviu como legitimador das ações e pretensões de Josias em direção ao santuário de Betel, conferindo a Josias quase que uma procedência divina em suas ações políticas e religiosas, demonstrando o forte compromisso deuteronomista em embasar as ações josiânicas por meio de seus textos: "Esta referência central a Josias [Na profecia do homem de Deus] sugere a maneira artística e deliberada pela qual toda narrativa dos Reis é organizada com grande autoconsciência teológica." (Brueggemann 2000, 168). Então, os pressupostos reformistas de Josias de centralização do culto e da divindade estariam impregnados na redação deuteronomista josiânica e o texto de 1 Reis 13,1-2 é uma amostra disso.

Sendo a palavra profética usada para legitimar as ações de Josias, fazendo delas produtos da vontade de Iahweh. Com isso, conseguimos perceber, a função social da religião que pode ser usada pelo poder vigente para confirmar a ação dos governantes que estão no poder: "a religião tem sido, historicamente, a mais efetiva e amplamente utilizada instrumentalidade de legitimação [...] A religião legitima tão efetivamente porque ela se relaciona com a realidade precária das construções das sociedades empíricas com a realidade última" (Berger 1985,45). No caso de Josias, podemos visualizar muito bem a utilização da religião de Judá pelo poder dinástico como forma de legitimação, na medida que os deuteronomistas propositalmente confundiram os preceitos e desejos deuteronomistas com a vontade divina de Iahweh como se fossem um só.

Considerações finais

A reforma de Josias foi breve no reino de Judá. Em 609 a.C., o faraó egípcio Neco II matou Josias em Meguido (2 Reis 23,29-30), marcando o fim da reforma josiânica, já que Judá entrou em profunda decadência até sua capitulação total diante dos babilônicos em 589 a.C. No entanto, os

principais aspectos da reforma, como o culto monolátrico a Iahweh e a centralização do culto em Jerusalém, que contribuíram para a concepção teológica hierosolimita, foram fundamentais para o desenvolvimento posterior da religião de Israel e Judá e nos textos que mais tarde seriam chamados de bíblicos. Portanto, é correto dizer que o ponto forte da reforma de Josias foi no âmbito ideológico e teológico, como evidenciado no texto analisado neste artigo.

A força ideológica do movimento josiânico é perceptível em vários textos bíblicos, como na chamada profecia do homem de Deus vindo de Judá em direção a Betel (2 Reis 13,1-2). Este texto é uma exceção na Bíblia Hebraica, pois, de acordo com a lógica narrativa interna, profetiza as ações de um rei de Judá séculos antes de seu nascimento. No entanto, ao invés de entendermos este texto como uma profecia genuína, sugerimos que 1 Reis 13,1-2 é produto da historiografia deuteronomista josiânica, que procurava legitimar as ações reformistas de Josias como proféticas.

Com a centralização do Templo em Jerusalém, Josias tentou invalidar os demais santuários concorrentes, especialmente o santuário de Betel, que era importante para os israelitas. Ele não só agiu contra Betel, mas também anexou seu território ao reino de Judá. A historiografia deuteronomista josiânica, criada durante o reinado de Josias para fundamentar seus princípios ideológicos, criou uma narrativa em que Iahweh já havia expressado sua repulsa pelo santuário de Betel desde sua fundação, prometendo sua destruição por meio de Josias. Dos vários pontos interessantes que podemos destacar dessa passagem é a procedência do homem de Deus e do rei profetizado, ambos são de Judá. Isso demonstra o viés ideológico do autor em exaltar Judá e depreciar Israel, sobretudo no que tange ao seu culto.

Para o deuteronomista, havia um profundo elo entre Josias e Iahweh, com Josias cumprindo rigorosamente todos os preceitos de Iahweh. 1 Reis 13,1-2 representa isso literariamente, retratando as ações de Josias como resultado de uma profecia, indicando o desejo de Iahweh. Assim, vemos o lugar que a profecia do homem de Deus contra Betel em 1 Reis 13,1-2 ocupa no pensamento deuteronomista josiânico[11], validando as ações de Josias e convidando à aceitação e obediência como reflexo da vontade divina, o que demonstra a força e consistência ideológica do movimento deuteronomista josiânico em propagandear as ações e feitos de Josias.

Concluímos, portanto, que o texto de 1 Reis 13,1-2 desempenha uma dupla função no pensamento deuteronomista do século VII a.C. Primeiramente, ele busca deslegitimar o santuário de

[11] "A precisão da primeira profecia do "homem de Deus" denuncia a época em que foi escrita. O rei da casa de Davi, Josias, que conquistou e destruiu o altar em Betel, viveu no final do século VII a.C. Por que uma história que tem lugar no século VII a.C. precisa usar uma figura de um futuro tão distante? Qual é a razão para descrever o que um rei justo e honrado chamado Josias vai fazer? [...] O fato inevitável é que os livros dos Reis são tanto um apaixonado argumento religioso" (Finkelstein e Silberman 2003, 15).

Betel desde a sua fundação, ao prometer sua destruição pelas mãos de Josias. Assim, o texto atua como uma ponte entre um passado "inventado" e o presente da reforma josiânica, conectando-os por meio da profecia do homem de Deus. Em segundo lugar, o texto valida as ações de Josias ao dar a impressão de que elas estariam alinhadas com a vontade de Iahweh, conforme havia sido profetizado. Dessa forma, a destruição de Betel – e dos demais santuários destruídos por Josias – seria vista como expressão da vontade divina de forma completa, o que se torna uma poderosa ferramenta de legitimação política. Isso porque Josias e seu governo seriam vistos como resultado de uma profecia que teria sido proferida "conforme a palavra de Iahweh" (בִּדְבַר יְהוָה).

Referências bibliográficas

Allen, M. D. 2012. *The Man of God, the Old Prophet and the Word of the Lord:* An Exegesis of 1 Kings 13 (Version 1). University of Notre Dame. Disponível em: https://doi.org/10.7274/8p58pc30b2h. Acesso em: 23 abr. 2024.

Bar, Shaul. "Burning the Bones of the Dead." *Irish Biblical Studies* 30, n. 1 (2012): 2–11.

Berger, Peter L. 1985. *O dossel sagrado:* Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Edições Paulinas.

Berlejung Angelika. "Twisting Traditions: Programmatic Absence-Theology for the Northern Kingdom in 1 Kgs 12: 26–33 (the 'Sin of Jeroboam')." *Journal of Northwest Semitic Languages* 35, n. 2 (2009): 1–42.

Bíblia Hebraica Stuttgartensia. 1990. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

BOBBIO, Norberto. Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política. 14ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

Bosworth, David. 2008. *The Story within a Story in Biblical Hebrew Narrative*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 45. Washington: Catholic Biblical Association of America.

Brueggemann, Walter. 2000. 1 & 2 Kings. *Smyth and Helwys Bible Commentary*. Macon: Smyth & Helwys Publishing Company.

Carmo, Matheus da Silva. *Josias como um rei exemplar*: A formação política do pan-israelismo em Judá durante o reinado de Josias (641–609 a.C.). 2024. Mestrado, Universidade Federal de Juiz de Fora. Orientador: Edson Fernando Almeida.

Carmo, Matheus da Silva, e Hector Levy. "O Reino de Judá sob a Influência Egípcia no Século VII a.C." *História em Curso* 5, n. 7 (2023): 258–75.

De Moura, Rogério Lima. *Era Moisés um sacerdote sadoquita? A ideologia sacerdotal na construção das figuras de Moisés*. 2022. Doutorado, Universidade Metodista de São Paulo.

Donner, Herbert. 2017. *História de Israel e dos povos vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal.

Finkelstein, Israel. 2015. *O Reino esquecido:* Arqueologia e história de Israel Norte. São Paulo: Paulus.

Finkelstein, Israel. "Jeroboam II's Temples." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 132, n. 2 (2020): 250–65.

Finkelstein, Israel. "Saul, Benjamin e o Surgimento do 'Israel Bíblico': Uma Visão Alternativa." *Caminhando* 20, n. 2 (2015): 23–44.

Finkelstein, Israel, e Neil Asher Silberman. 2003. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa.

Finkelstein, Israel, e Lily Singer-Avitz. "Reevaluating Bethel." *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* (1953-) 125, n. 1 (2009): 33–48.

Fohrer, Georg. 2015. *História da religião de Israel*. São Paulo: Paulus.

Gomes, Jules. 2006. *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity*. Berlin: Walter de Gruyter.

Gottwald, Norman K. 1988. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. 2ª ed. São Paulo: Paulus.

Jones, Paul Hedley. 2021. *Anonymous Prophets and Archetypal Kings:* Reading 1 Kings 13. London: Bloomsbury Publishing.

Kaefer, José Ademar. "O Êxodo como Tradição de Israel Norte, Sob a Condução de El e Javé na Forma de Touro Jovem." *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, (2015): 878–906.

Kaefer, José Ademar. 2016. *Arqueologia das terras da Bíblia*. Vol. II. São Paulo: Paulus.

Knoppers, Gary N. 1994. *Two Nations Under God:* The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies. v. 2. Harvard Semitic Monographs 53. Atlanta: Scholars Press.

Liverani, Mário. 2008. *Para além da Bíblia:* História antiga de Israel. São Paulo: Paulus.

Long, Burke O. 1984. *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*. The Forms of the Old Testament Literature 9. Grand Rapids: Eerdmans.

Na'Aman, Nadav. "The Kingdom of Judah Under Josiah." *Tel Aviv* 18, n. 1 (1991): 3–71.

Richards, James Johnston. *The Word of the Lord? Re-Reading the Story of the Man of God from Judah*. 1996. Mestrado, Durham University. Disponível em: https://etheses.dur.ac.uk/5344/. Acesso em: 19 abr. 2024.

Römer, Thomas. 2008. *A chamada história deuteronomista:* Introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis: Vozes.

Römer, Thomas. 2016. *A origem de Javé:* O Deus de Israel e seu nome. Tradução de Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus.

Römer, Thomas. 2017. "The Rise and Fall of Josiah." Em *Rethinking Israel:* Studies in the History and Archaeology of Ancient Israel in Honor of Israel Finkelstein, editado por Israel Finkelstein, Yuval Gadot e Matthew J. Adams, 329–39. Winona Lake: Eisenbrauns.

Ruiz Torres, Pedro. 2001. "Les Usages Politiques de l'Histoire en Espagne: Formes, Limites et Contradictions." Em *Les Usages Politiques du Passé*, editado por François Hartog e Jacques Revel, 129–56. Paris: Éditions de l'EHESS.

Schökel, Luis Alonso. 1997. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus.

Sweeney, Marvin A. 2007. *I & II Kings:* A Commentary. Louisville: Westminster John Knox Press.

Toseli, Cecilia. *O Êxodo como Tradição Fundante de Israel Norte a partir de 1 Reis 12,26–32*. 2016. Mestrado, Universidade Metodista de São Paulo.

Toseli, Cecilia, e Kaefer, José Ademar. "Betel e a Tradição de Jacó." *Caminhando* 20, n. 2 (2015): 45–57.

Wegner, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

Whitelam, Keith W. 1995. "Realeza Israelita: A Ideologia Régia e seus Opositores." Em *O Mundo do Antigo Israel*, editado por Ronald E. Clements, 119–38. São Paulo: Paulus.

Wilson, Robert R. 1993. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Edições Targumim.

Yoon, Manhee. *The Fate of the Man of God from Judah:* A Literary and Theological Reading of 1 Kings 13. 2016. Doutorado, University of St. Michael's College. Disponível em:

https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/75520/3/Yoon_Manhee_201611_PhD_thesis.pdf. Acesso em: 19 abr. 2024.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.48430

Pólis de Samos: poder naval e redes de conectividade nos tempos de Polícrates

Polis of Samos: Naval Power and Connectivity Networks in the Time of Polycrates

Polis de Samos: Poder Naval y Redes de Conectividad en Tiempos de Polícrates

Allan Camuri [*]

[*] Mestre e doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ), com bolsa CAPES. Desenvolve pesquisa sob a orientação da Profª. Drª. Maria Regina Candido, com foco na História Antiga, especialmente nas sociedades helênicas dos séculos VI e V a.C. E-mail: allancamuridark@gmail.com.

Resumo: As pesquisas sobre a Antiguidade helênica tradicionalmente privilegiaram a pólis de Atenas, sobretudo no contexto do século V a.C. No entanto, as recentes tendências historiográficas, impulsionadas por inovações metodológicas e pela valorização de novos objetos de estudo, têm promovido o interesse por sociedades anteriormente marginalizadas. Nesse cenário, a pólis de Samos se destaca como um importante centro de poder no século VI a.C., especialmente durante a tirania de Polícrates. Este artigo propõe uma análise da política talassocrática samia no período arcaico, examinando suas práticas de conquista, sua força naval e suas redes comerciais a partir das evidências disponíveis na documentação helênica.

Palavras-chave: Samos; Polícrates; poder naval

Abstract: The research on Hellenic Antiquity has traditionally focused on the *polis* of Athens, particularly in the context of the 5th century BCE. However, recent historiographical trends, driven by methodological innovations and the emergence of new research topics, have encouraged the study of previously marginalized societies. In this context, the *polis* of Samos stands out as a significant center of power during the 6th century BCE, especially under the tyranny of Polycrates. This article aims to analyze Samos' thalassocratic policy in the Archaic period, examining its

practices of conquest, naval power, and commercial networks based on the available Hellenic documentation.

Keywords: Samos; Polycrates; Seapower

Resumen: Los estudios sobre la Antigüedad helénica han privilegiado tradicionalmente a la *polis* de Atenas, especialmente en el contexto del siglo V a.C. No obstante, las tendencias historiográficas más recientes, impulsadas por innovaciones metodológicas y por el surgimiento de nuevos objetos de estudio, han promovido el interés por sociedades previamente marginadas. En este escenario, la *polis* de Samos se destaca como un importante centro de poder durante el siglo VI a.C., particularmente bajo la tiranía de Polícrates. Este artículo se propone analizar la política talasocrática de Samos en el período arcaico, examinando sus prácticas de conquista, su poder naval y sus redes comerciales a partir de la documentación helénica disponible

Palabras clave: Samos; Polícrates; poder naval

A pólis de Samos e as novas tendências historiográficas

A historiografia tradicional sobre a Antiguidade helênica apresentou, ao longo do tempo, uma tendência em privilegiar a experiência ateniense, tanto em relação às suas dinâmicas internas quanto à sua proeminência nas relações interestatais do Mar Egeu durante o período clássico. Esse atenocentrismo pode ser parcialmente explicado pela abundância de documentação textual disponível, que naturalmente orientou o olhar dos estudiosos para essa pólis em detrimento de outras. Contudo, o fortalecimento do diálogo com a arqueologia e seus métodos, aliado a inovações metodológicas na análise documental e à incorporação de aportes teóricos alternativos, têm contribuído para uma reconfiguração no cenário da historiografia classicista. Esse movimento impulsionou a formulação de novos questionamentos sobre a Hélade antiga, bem como o resgate de unidades políticas relevantes que haviam sido marginalizadas na narrativa histórica.

Dentre as correntes historiográficas que contribuíram para essa descentralização dos objetos de estudo, destaca-se a história global, que passou a se consolidar a partir da década de 1990, em um contexto de transformações profundas nas condições de vida provocadas pela globalização, pelo crescimento demográfico, pela aceleração do tempo histórico e pelo agravamento das desigualdades (Junior e Sochaczewski 2017, 483). Embora ainda envolta em debates e sem consenso pleno entre os historiadores, a história global abriga uma diversidade de métodos unidos pela crítica ao internalismo metodológico — isto é, à análise restrita a variáveis explicativas internas a uma

unidade isolada (Morales e Silva 2020, 127). Sua aplicação nos estudos da Antiguidade tem sido notável por lançar luz sobre sociedades anteriormente negligenciadas pelas abordagens tradicionais (Morales e Silva 2020, 130).

O pesquisador francês François Hartog (2013) destaca como um dos procedimentos possíveis da história global a adoção da noção de histórias conectadas. Trata-se de uma proposta que busca superar uma escrita histórica unívoca, assimétrica e hierarquizante, ao promover uma expansão espacial das análises e uma maior atenção às redes que conectam diferentes unidades sociais (Hartog 2013, 178-179). Entre os estudiosos da Antiguidade, Irad Malkin desponta como um dos principais expoentes dessa abordagem, ao aplicar os princípios das histórias conectadas para desenvolver a teoria das redes de conectividade — conceito oriundo das neurociências e da computação, posteriormente apropriado pelas ciências humanas para compreender padrões de interação social e comercial ao longo do tempo (Malkin 2011, 2-5).

Esse novo paradigma epistemológico, ao expandir a escala analítica das investigações sobre o mundo antigo, contribuiu significativamente para o florescimento dos estudos mediterrânicos, cuja fundação remonta às obras clássicas de Fernand Braudel (1972; 2001). A publicação de *The Corrupting Sea* por Peregrin Horden e Nicholas Purcell, em 2000, marcou um novo momento na abordagem do Mediterrâneo como objeto de investigação, especialmente entre os historiadores da Antiguidade. Para os autores, o Mediterrâneo não constitui uma unidade geográfica homogênea, mas sim um espaço marcado por uma intensa diversidade topográfica, fragmentado em microrregiões com ecologias específicas que influenciam diretamente as formas de organização social locais (Horden e Purcell 2000).

Apesar da importância dessa obra, ela também foi alvo de críticas relevantes na historiografia posterior. Willian. V. Harris tornou-se um dos principais críticos da proposta de Horden e Purcell. Embora reconheça o valor da noção de conectividade mediterrânica, Harris argumenta que o foco principal da investigação histórica não deve ser a constatação de que "sempre houve conexão", mas sim a análise da força, intensidade e variações dessas conexões ao longo do tempo. Ele enfatiza, por exemplo, a renovação dos circuitos marítimos no II milênio a.C. e sua posterior ampliação durante os processos colonizatórios promovidos por fenícios e helenos nos séculos IX e VIII a.C., aspectos ausentes na obra de Horden e Purcell (Harris 2005, 24).

Nessa mesma direção crítica, Irad Malkin também rejeita a ideia de que "tudo está conectado" como uma tese por si só. Para ele, mais relevante do que mapear conexões é compreender suas implicações, dinâmicas e processos formativos (Malkin 2011, 25). Em seus estudos sobre o Mediterrâneo helênico durante o período arcaico, Malkin investiga a construção das

identidades gregas, a fundação das cidades ultramarinas e a expansão da Hélade a partir da distância e do movimento. Entre os séculos VIII e VI a.C., o surgimento da pólis na Grécia continental e na Ásia Menor foi acompanhado pela fundação de diversas comunidades ao longo do Mediterrâneo, protagonizada não apenas pelos gregos, mas também por fenícios e etruscos. Esse processo ampliou os núcleos de povoamento e fomentou o desenvolvimento de redes comerciais que conectavam centros produtivos situados no Norte da África, no Levante, na Anatólia e na Península Balcânica. Essas trocas propiciaram contatos interculturais que impactaram tanto os helenos quanto os povos designados como "bárbaros".

O mar Mediterrâneo, nesse contexto, configurou-se como vetor fundamental na construção da Hélade arcaica. Michel Gras atribui ao mar um papel central na experiência social das comunidades gregas, comparando-o à *ágora*, que ocupa o centro simbólico e funcional da pólis: "é o mar que está 'no meio' do universo conhecido, do *oikumenê*" (Gras 1998, 8). A partir dessa perspectiva, o Mediterrâneo pode ser compreendido como um espaço de interação entre diferentes grupos políades, palco de trocas comerciais e de fluxos migratórios. Diversas comunidades foram fundadas pelos helenos nesse contexto, e segundo Malkin (2011, 5), esses assentamentos contribuíram para a formação de um "pequeno mundo", tecido por uma rede de conectividade que expressou e deu forma ao que chamamos de civilização grega.

Diferentemente do modelo centralizado do Império Romano, esse mundo helênico arcaico era marcadamente descentralizado. O Mediterrâneo arcaico não possuía um centro que coordenasse a expansão, mas sim múltiplos pontos de conexão — ou *nodes*, nos termos de Malkin — que sustentavam a mobilidade de pessoas, bens e ideias (Gras 1998, 178; Malkin 2011, 9). A incorporação da arqueologia a esse campo de estudos intensificou essa percepção, permitindo a identificação de diferentes vínculos de conexão e contribuindo, em articulação com a documentação textual, para a compreensão da natureza dessas redes. Como destaca Maria Regina Cândido (2010, 127), "somente as escavações arqueológicas podem nos fornecer os indícios dos grupos culturais que transitaram pela região [Mediterrâneo]". A. J. Graham acrescenta que, para abordagens mais robustas, especialmente no que se refere a cronologias e datações, é indispensável o suporte arqueológico. Entretanto, ele ressalta que a análise das manifestações culturais e dos costumes sociais exige o cruzamento entre literatura e cultura material, sendo essa articulação fundamental para se compreender a complexidade das interações mediterrânicas (Graham 2008, 91-92).

Esse movimento teórico na historiografia helenista favoreceu a valorização de diversas regiões até então secundarizadas, como núcleos localizados na costa anatólica, fundações helênicas no Norte da África, no Mar Negro e no Ocidente mediterrânico. Entre essas regiões, destaca-se a

pólis de Samos, que, como será demonstrado neste trabalho, constituiu-se em um ponto estratégico de conexão com significativo impacto nas dinâmicas mediterrânicas do século VI a.C. Isso se deve tanto ao controle marítimo exercido por sua talassocracia, especialmente sob o governo do tirano Polícrates, quanto às suas articulações comerciais, que evidenciam a amplitude de sua esfera de influência. Apesar da historiografia sobre Samos ainda se apresentar em estágio incipiente, se compararmos com outros objetos, essa pólis já pode ser compreendida como um vetor comercial multidirecional, um *node* que difundiu informações, bens e práticas culturais por distintas rotas mediterrânicas.

As documentações textuais — Heródoto, Tucídides, Diodoro Sículo e Estrabão —, ainda que posteriores (particularmente as duas últimas), oferecem pistas importantes sobre a proeminência samia no período arcaico. Quando confrontadas com os dados arqueológicos da segunda metade do século VI a.C., fase de consolidação do poder marítimo de Samos, esses documentos constituem-se como elementos indispensáveis para a reconstrução de suas redes de conectividade e para a análise do contexto dessa pólis nos circuitos mediterrânicos. Assim, nos cabe analisar a natureza do poder marítimo e das redes de comércio empreendidas por Samos na segunda metade do século VI a.C., tendo como objetivo apresentar a preeminência dessa pólis nas relações interestatais mediterrânicas durante a tirania[1] de Polícrates, que governou a região entre as décadas de 530 e 520 a.C.

A talassocracia de Polícrates de Samos na segunda metade do século VI a.C.

Samos foi uma pólis insular cujo território exerceu um papel estratégico como elo entre os povos da Grécia balcânica e a Península Anatólica. Localizada nas proximidades da atual costa ocidental da Turquia, na região jônica, a ilha destacou-se como uma potência mediterrânica no período arcaico, sobretudo no século VI a.C., durante o período da tirania de Polícrates.

A primeira fonte que nos apresenta explicitamente uma lista sucessória de talassocracias helênicas é atribuída a Eusébio de Cesareia, datada do século IV d.C. Contudo, Christy Constantakopoulou argumenta que tal elenco teria sido elaborado por Eusébio com base em uma obra hoje perdida de Diodoro Sículo, possivelmente correspondente ao livro VII de sua *Biblioteca Histórica* (Constantakopoulou 2007, 90-91). Essa tradição textual delineia o predomínio marítimo de diferentes povos da antiga Hélade desde os tempos da Guerra da Tróia. Chama-nos a atenção a presença de Samos nesse documento. Essa pólis jônica alcançou notável projeção no período

[1] Segundo Claude Mossé (1999), o fenômeno político da tirania emerge em diversas *poleis* gregas a partir de uma conjuntura de lutas sociais e rivalidades aristocráticas, configurando-se como uma forma alternativa no exercício do poder. No imaginário helênico, o tirano é caracterizado como o anti-cidadão, tornando-se senhor de uma cidade e manipulando os mais pobres a fim de manter-se no cargo, evidentemente ilegítimo (Mossé 1999, 21).

arcaico, sobretudo sob a tirania de Polícrates, e sua qualificação como talassocracia no texto de Eusébio encontra respaldo em documentações mais antigas, como Heródoto, Tucídides, Estrabão e o próprio Diodoro Sículo.

Segundo Hans Van Wees (2010), Polícrates teria dado continuidade a uma longa tradição sâmia de incursões piratas, consolidando a supremacia marítima de Samos a ponto de derrotar as frotas de Lesbos e Mileto em confrontos navais, o que contribuiu para projetar a ilha como uma das potências mais proeminentes da segunda metade do século VI a.C. (Van Wees 2010, 216). Christopher Watts também defende essa argumentação, salientando que Samos já detinha uma longa tradição de construção naval e operações bélicas ultramarinas, mas que, sob o governo de Polícrates, protagonizou uma inovação militar na Hélade, tornando-se um poder incontestável no Mar Egeu (Watts 2012, 10). Nesse sentido, Aideen Carty destaca que tal interpretação pode ser corroborada por meio da análise do discurso historiográfico helênico do século V a.C., particularmente nas obras de Heródoto e Tucídides (Carty 2015, 129). Ambas as tradições literárias indicam que Polícrates não apenas promoveu expedições na região do Egeu, mas teria visado deliberadamente a construção de uma talassocracia sâmia, subjugando ilhas jônicas e estruturando uma marinha de guerra capaz de garantir suas conquistas e o controle de rotas marítimas. Heródoto, inclusive, sugere que Polícrates poderia ser considerado o primeiro homem a aspirar à condição de líder talassocrático:

> Com efeito, até onde vai o meu conhecimento, Polícrates foi o primeiro dos helenos a aspirar o domínio dos mares / *θαλασσοκρατέειν* / Talassocracia – deixando de lado Minos de Cnossos e outros quaisquer que antes dele exerceram esse domínio – o primeiro, ao menos, da chamada raça dos homens; realmente, Polícrates tinha muita esperança de vir a ser o senhor da Insônia e das ilhas (*Hdt.* III. 122).

Diferentemente de Tucídides, Heródoto insere Minos no domínio da raça lendária, anterior ao período histórico dos homens e à era do ferro. Ainda assim, é importante destacar que a historiografia contemporânea tem cada vez mais questionado a concepção de uma talassocracia cretense durante o período minoico (Constantakopoulou 2007, 90; Moreno 2012, 200; Duarte 2021, 88). No Livro I de sua obra, intitulado *Arqueologia*, Tucídides propõe uma leitura da história como uma sucessão de hegemonias marítimas, que se inicia com Minos, segue com Corinto e culmina em Samos sob o governo de Polícrates. Assim como Heródoto, Tucídides também reconhece o domínio marítimo samio e atribui à ilha um papel proeminente no sistema talassocrático do século VI a.C:

> Também os iônios [jônios] constituíram mais tarde uma poderosa frota, no tempo de Ciros, primeiro rei dos persas, e Cambises, seu filho; guerreando contra Ciros eles mantiveram o controle do mar em torno de seu litoral durante algum tempo. Polícrates, também, o tirano de Samos no tempo de Cambises, foi forte em poder naval e dominou certo número de ilhas, entre as quais Rêneia, que capturou e consagrou a Apolo Délio (*Tuc.* I. 13).

Segundo Aideen Carty, tanto Heródoto quanto Tucídides estruturam suas narrativas históricas a partir da noção de uma sucessão talassocrática (Carty 2015, 129). Essa perspectiva pode ser entendida como expressão da própria experiência histórica desses autores, que testemunharam diretamente o auge do poder marítimo ateniense no século V a.C. Tal concepção não se limita à historiografia clássica: um excerto da *Geografia* de Estrabão, datada do século I a.C., também reconhece a importância marítima de Samos sob a tirania de Polícrates. No trecho em questão, o autor afirma: "As tiranias atingiram seu auge, sobretudo com Polícrates e seu irmão Silosonte. Polícrates era brilhante tanto por sua sorte quanto por sua habilidade, a tal ponto que conquistou o domínio do mar */θαλαττοκρατία/* talassocracia[2]" (*Str.* XIV. 1. 16).

Diante da caracterização de Samos como uma potência marítima sob o governo de Polícrates, cabe questionar: quais aspectos de sua administração permitiram a ascensão do Estado samio à condição de talassocracia? Qual foi, afinal, a natureza do domínio marítimo exercido por Samos na segunda metade do século VI a.C.? Juliana C. Monzani define as talassocracias como estruturas de poder baseadas na capacidade de controlar territórios costeiros e insulares (Monzani 2019, 65). Por sua vez, Alair F. Duarte complementa essa definição ao enfatizar que uma talassocracia implica, necessariamente, o domínio sobre rotas comerciais e a manutenção de uma marinha de guerra apta a garantir tanto a expansão quanto a defesa dessas redes marítimas (Duarte 2021, 87), definição compartilhada também por Rui Morais e Andrea Arezes, que defendem que a talassocracia se traduz não apenas na arte de navegar, mas também no domínio comercial e no controle rígido das rotas marítimas por meio do poderio militar (Morais e Arezes 2019, 54–55).

As fontes disponíveis indicam que Polícrates não apenas empreendeu a conquista de diversas ilhas situadas nas imediações da costa anatólica, como também consolidou um expressivo poderio naval, sustentado por uma marinha de guerra composta por embarcações do tipo *pentecôntoros* e *trieres*. No que se refere ao domínio insular, Heródoto menciona que.

> Polícrates havia conquistado muitas ilhas, e também cidades no continente; entre outros ilhéus ele dominou os lésbios; estes haviam mandado todas as suas forças para socorrer os milésios e Polícrates os derrotou num combate naval, obrigando os prisioneiros a cavar o fosso atualmente existente em volta de toda a cidadela de Samos (*Hdt.* III. 39).

Para além da subjugação de Lesbos, Heródoto relata que os samios, sob a liderança de Polícrates, estenderam sua atuação bélica para além do Egeu Oriental, promovendo campanhas de conquista tanto em Creta quanto nas proximidades do Peloponeso:

[2]Todas as citações extraídas da Geografia de Estrabão foram traduzidas do original em grego para o espanhol por J. L. Garciá Ramón e J. Garciá Blanco. Tradução própria do espanhol para o português.

> Com esse dinheiro os sâmios compraram dos hermiônios a ilha de Hidrea, próxima ao Peloponeso, e a confiaram à guarda dos trezênios; eles mesmos se estabeleceram em Cidônia, na ilha de Creta, embora não fosse esse o objetivo de sua viagem, e sim expulsar os zacíntos da ilha. Esses sâmios permaneceram lá e prosperaram durante cinco anos; de fato, os templos atualmente existentes em Cidônia e o santuário de Dictina são obras suas (*Hdt.* III. 59).

A narrativa de Heródoto enfatiza as operações de conquista insular conduzidas por Polícrates de Samos, destacando tanto a aquisição por meios diplomáticos, como a compra da ilha de Hidrea, quanto a dominação militar, exemplificada pelas intervenções em Cidônia e Lesbos. Os excertos 39 e 59 do *livro III* apontam que essa postura expansionista atribuída a Polícrates foi determinante para que ele fosse reconhecido como governante de um poder talassocrático pleno. Essa associação entre domínio marítimo e controle insular não se limita à obra de Heródoto. Tucídides, em sua *História da Guerra do Peloponeso*, reforça essa ligação ao mencionar, já no livro I (*Tuc.* I.13), o controle samio sobre diversas ilhas. No livro III, ele relata especificamente a submissão de Rênia: "A distância entre Delos e Rênia é tão curta que Polícrates, tirano de Samos, por algum tempo muito poderoso no mar e senhor de todas as ilhas, inclusive Rênia, pôde ligá-la a Delos com uma corrente, após havê-la consagrado a Apolo Délio" (*Tuc.* III.104).

Graham Shipley sustenta que as conquistas externas de Samos, sobretudo aquelas de caráter insular, conferem à sua talassocracia, durante o século VI a.C., uma concretude que ultrapassa a noção de simples construção narrativa retrospectiva inspirada no modelo imperial ateniense. Para o autor, embora o uso do termo "Império" deva ser empregado com cautela, é possível afirmar que Polícrates exerceu um controle marítimo efetivo e significativo ao longo de sua tirania (Shipley 1987, 94). Shipley enfatiza, ainda, o caráter inédito da política samia sob Polícrates, ao afirmar que Samos jamais havia experimentado uma projeção naval tão ampla. Nesse contexto, destaca-se a prática de ataques e pilhagens contra cidades na órbita de influência do Império Persa. Embora tais ações não tivessem como finalidade o controle duradouro dessas localidades, provocavam inevitavelmente a reação persa e resultavam em enriquecimento para Samos. Parte do saque obtido nessas campanhas era repartida entre os cidadãos que integravam a frota, os quais também poderiam ser remunerados por seu serviço (Shipley 1987, 95).

Nesse mesmo sentido, Anthony Papalas reforça os desdobramentos econômicos da política expansionista de Polícrates, ressaltando que ela contribuiu significativamente para a prosperidade da pólis. Aliados políticos e membros das elites locais beneficiaram-se dos espólios de guerra e das tributações impostas sobre as regiões submetidas no Egeu oriental (Papalas 1999, 5). Hiltron C. Guimarães afirma que o domínio naval exercido por Polícrates, aliado à sua capacidade administrativa na gestão dos territórios controlados, foi fundamental para a preservação da

autonomia de Samos frente à crescente expansão do Império Persa e à posterior anexação de diversas *poleis* helênicas da Ásia Menor (Guimarães 2011, 106), até a morte do tirano, conforme narrado por Heródoto (III. 120-122).

Dialogando com as argumentações de Shipley e Guimarães, a leitura da *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo permite compreender que Polícrates passou a representar uma figura de referência para indivíduos que buscavam refúgio diante da opressão exercida pelo Grande Rei e seus sátrapas. Nesse contexto, é possível interpretar que Samos desempenhou, sob sua liderança, o papel de um poder de contenção frente à expansão do Império Persa na segunda metade do século VI a.C., sobretudo em virtude da política externa assertiva e do posicionamento marítimo estratégico adotado pelo tirano. Diodoro ilustra essa dinâmica ao relatar a chegada de refugiados lídios à ilha de Samos, conforme o trecho a seguir:

> Certos lídios, que fugiam do governo opressor do sátrapa Oroetes, embarcaram rumo a Samos, levando consigo muitos bens, e tornaram-se suplicantes de Polícrates. A princípio, ele os recebeu com benevolência, mas pouco tempo depois mandou executá-los e confiscou seus bens[3] (*Diod. Sic.* X. 16).

Contudo, o relato evidencia que, embora Samos pudesse ser percebida como uma alternativa ao domínio persa no Mediterrâneo oriental, essa posição não implicava, necessariamente, em acolhimento irrestrito. De acordo com Diodoro, sob o governo de Polícrates, os interesses estratégicos e econômicos da pólis frequentemente se sobrepunham a considerações éticas ou diplomáticas, como demonstra o episódio em que o tirano ordena a execução dos suplicantes lídios com o objetivo de confiscar seus bens e fortalecer os recursos materiais de Samos.

Samos: poder naval nos tempos de Polícrates

As conquistas territoriais, a arrecadação tributária e as incursões de caráter pirático empreendidas por uma pólis estão fundamentadas, sobretudo, na força de sua esquadra de guerra, que é um elemento central para a constituição de um estado talassocrático. No entanto, além do poderio naval, é igualmente indispensável que a pólis desenvolva e mantenha redes comerciais articuladas, assegurando o fluxo de suprimentos essenciais ao enriquecimento de seus tesouros, à consolidação de alianças e à manutenção de sua hegemonia marítima. Nesse sentido, as documentações helênicas oferecem múltiplos indícios da expressiva capacidade militar da marinha samia sob Polícrates, bem como da amplitude de suas conexões comerciais.

A arqueóloga Astrid Möller destaca que a ilha de Samos é abundante em madeira, um requisito imprescindível para a construção naval (Möller 2000, 86). Esse perfil geográfico torna-se

[3] A versão da Biblioteca Histórica de Diodoro Sículo que dispomos foi traduzida do original em grego para o espanhol por Juan Jose Torres Esbarranch. Tradução própria do espanhol para o português

um condicionamento vital para a inclinação samia à adesão de uma esquadra de guerra eficaz. A capacidade da frota de Samos, sob a administração de Polícrates, é expressa por Heródoto, que afirma:

> O número de suas naus chegou a cento e cinquenta, e seus archeiros eram mil, e ele atacava e saqueava a todos os lugares indistintamente, pois costumava dizer que receberia mais agradecimentos se devolvesse a um amigo o que lhe tomará do que se nunca lhe tivesse tomado coisa alguma (*Hdt.* III. 39).

A partir da leitura da obra de Heródoto, é possível inferir que os principais modelos de embarcação utilizados pela frota samia sob o governo de Polícrates eram os *pentecôntoros*, naus equipadas com cinquenta remos. O historiador menciona esse tipo de embarcação ao relatar o episódio em que Polícrates, atendendo a uma exigência simbólica do faraó egípcio Amasis, lança ao mar seu bem mais precioso, um anel, a bordo de uma dessas naus (*Hdt.* III.41). Ainda no livro III, Heródoto volta a referir-se aos *pentecôntoros* ao narrar a ocasião em que Polícrates se prepara para visitar o sátrapa persa Oroites, ignorando os avisos de seus conselheiros (*Hdt*. III.124).

Apesar da posterior disseminação das *trieres*, embarcações mais avançadas e eficazes, os *pentecôntoros* permaneceram em uso em campanhas militares, como atesta a tradição tucidideana (*Tuc.* VI. 43; VI. 103). Anthony Papalas destaca que essas naus, no contexto samio, possuíam tanto função militar quanto comercial, sendo empregadas no transporte de arqueiros, hoplitas e bens mercantis (Papalas 1999, 6), o que corrobora a narrativa de Heródoto acerca da vocação bélica da marinha de Polícrates. Segundo o autor, a frota samia sob a tirania de Polícrates pode ter alcançado o número de 100 embarcações desse tipo, o que colocaria Samos entre as maiores potências navais do período arcaico (Papalas 1999, 3).

Há ainda indícios de que a frota samia tenha incorporado modelos mais sofisticados, como as *trieres*, embarcações de 150 remos, com superior capacidade bélica. Tucídides afirma que os coríntios foram os primeiros a dominar a construção desse tipo de navio e menciona que Amínocles, um construtor naval de Corinto, teria construído quatro embarcações para os sâmios (*Tuc.* I.13), numa data estimada em torno de 704 a.C. No entanto, Papalas questiona se essas embarcações seriam, de fato, *trieres*, sugerindo que ainda se tratava de *pentecôntoros* (Papalas 1999, 6). Por outro lado, Heródoto é explícito ao afirmar que Polícrates possuía uma frota de quarenta *trieres*, enviada ao Egito durante a ruptura de sua aliança com Amasis (*Hdt*. III.44).

A historiografia moderna reconhece as *trieres* como embarcações robustas, projetadas especialmente para uso em combates navais (Wallinga 1993; Duarte 2021, 126–128). Contudo, Papalas ressalta que, durante o governo de Polícrates, esses modelos ainda não desempenhavam plenamente as funções que viriam a assumir durante a hegemonia ateniense. Devido ao seu elevado

custo e à complexidade de sua manutenção, seu uso era mais eficaz quando restrito ao litoral da própria pólis. Para suprir os recursos necessários à construção e manutenção dessas embarcações, Polícrates teria se beneficiado de sua aliança com Amasis, cujo reino já dominava tecnologias navais desse tipo há mais de cinquenta anos (Papalas 1999, 6-7).

Nesse contexto, Carty (2015) defende que a aliança entre Samos e o Egito constituiu um dos pilares essenciais da talassocracia samia, ao viabilizar os recursos econômicos e materiais indispensáveis à manutenção da frota naval sob o comando de Polícrates. O autor argumenta ainda que as práticas de pilhagem e pirataria conduzidas pelos marinheiros sâmios tinham entre seus principais objetivos a obtenção de recursos necessários para a sustentação dessa esquadra (Carty 2015, 131). No entanto, Carty, ao contrário de Papalas, também considera que a adoção das *trieres* por parte de Polícrates ocorreu em um momento posterior, não como resultado direto da aliança com Amasis, mas em decorrência do apoio persa, em um cenário no qual o tirano já havia rompido com o Estado faraônico e se inclinado a uma aliança com o Grande Rei (Carty 2015, 184). Essa interpretação é igualmente compartilhada por Kathryn Waterfield (Waterfield 2019, 13). Considerando as estratégias de financiamento e abastecimento da marinha samia, estima-se que o número de embarcações do tipo *trieres*, somadas às *pentecontoros,* tenha alcançado entre 140 e 150 unidades, cifra que se alinha às estimativas fornecidas pelo próprio Heródoto (*Hdt.* III, 39).

A presença das *trieres* dentre as frotas sâmias também é referenciada por Diodoro Sículo em sua *Biblioteca Histórica*:

> Polícrates, o tirano dos sâmios, costumava enviar *trieres* para os locais mais adequados e saquear todos os que estavam no mar, devolvendo o saque apenas àqueles que eram seus aliados. E, aos seus companheiros que criticavam tal prática, ele costumava dizer que todos os seus amigos se sentiriam mais gratos a ele por recuperarem o que haviam perdido do que se não tivessem perdido nada desde o início (*Diod. Sic.* X. 16).

A passagem de Diodoro chama atenção não apenas pela menção às *trieres*, mas por referir-se a elas como embarcações empregadas não apenas no contexto da ruptura com Amasis, faraó do Egito, como também em operações de saque. Isso evidencia que Polícrates utilizava essas embarcações, financiadas, em grande medida, pelos recursos oriundos do império persa, para fins bélicos diretamente associados à sua estratégia de projeção e manutenção da supremacia marítima. Ademais, observa-se que Diodoro apresenta uma justificativa atribuída ao próprio tirano para a condução dessas práticas, o que estabelece um paralelo interessante com a narrativa de Heródoto, na qual Polícrates também aparece justificando os motivos de suas ações.

Uma outra documentação tardia que retrata o poder naval de Polícrates pode ser encontrada entre os escritos de Plutarco. Em sua obra biográfica sobre *Péricles*, Plutarco relata o episódio em

que os atenienses haviam sido derrotados pelas frotas samias, mencionando as embarcações de um modelo que veio a ser conhecido como *Samaena*. De acordo com a documentação:

> Os samios vingaram-se dos atenienses marcando seus prisioneiros na testa com corujas; pois, em certa ocasião, os atenienses haviam marcado alguns deles com a *samaena*. A *samaena* é uma embarcação de guerra com a proa e o esporão em forma de cabeça de javali, porém mais espaçosa que o habitual e com formato arredondado, de modo que é adequada para navegações em alto-mar e também bastante veloz. Recebeu esse nome porque apareceu pela primeira vez em Samos, onde Polícrates, o tirano, mandou construir algumas[4] (*Plut. Per.* 26. 4).

Segundo Plutarco, a *samaena* já era construída durante o período da tirania de Polícrates, sendo descrita como uma embarcação mais eficiente do que os modelos contemporâneos e concebida prioritariamente para fins bélicos. No entanto, é necessário problematizar essa informação, considerando que o testemunho de Plutarco é tardio, datado do século I d.C., e não encontra respaldo em outras documentações textuais da época arcaica ou clássica. Apesar dessa limitação, o relato contribui para a compreensão da composição e sofisticação da frota samia, que se consolidou como uma das mais poderosas e tecnologicamente avançadas marinhas de guerra da Hélade na segunda metade do século VI a.C. Essa esquadra desempenhou um papel estratégico tanto na aquisição de recursos quanto na manutenção da talassocracia promovida por Polícrates.

As trocas e as redes de comércio samias do período arcaico

No que se refere à projeção comercial da pólis de Samos, os vestígios arqueológicos e textuais indicam relações mercantis com diversas regiões do Mediterrâneo. Cabe destacar, entretanto, que Samos já dispunha de um espaço marítimo comercial consolidado desde o final do século VII a.C. O potencial do comércio externo da pólis de Samos em períodos que precederam a tirania de Polícrates também é evidenciado por Heródoto, em episódio que se passa em 603 a.C., de acordo com Möller (2000, 87):

> [...] os samios partiram da ilha e voltaram a navegar, desejosos de chegar ao Egito, mas o vento leste os afastou novamente da rota; o vento não parava de soprar e eles, ultrapassando as Colunas de Heraclés, foram parar em Tartessôs, levados pela providência divina. Esse entreposto comercial ainda era inexplorado naquela época, de tal forma que, voltando à sua cidade, os samios obtiveram com o carregamento o maior lucro jamais conseguido por quaisquer dos helenos sobre os quais temos informações precisas (*Hdt.* IV. 152).

Os relatos de Heródoto chamam a atenção não apenas por sugerirem a prosperidade dos mercadores de Samos desde o final do século VII a.C., mas também por evidenciarem a notoriedade dessa pólis em suas relações com o Egito e, de forma ainda mais específica, com Tartessos, na Península Ibérica. Tais menções testemunham a presença samia tanto no norte da África quanto no

[4] A versão utilizada de *Péricles,* de Plutarco, foi traduzida do original em grego para o inglês por Bernadotte Perrin. Tradução própria da versão em inglês para o português.

extremo ocidente do Mediterrâneo, o que proporcionou à sociedade de Samos ganhos materiais significativos, fundamentais para a consolidação de uma conjuntura voltada às atividades marítimas.

As tiranias samias, especialmente a de Polícrates, souberam explorar essa vitalidade ultramarina preexistente, mantendo uma tradição de trocas que se mostrou essencial para a sustentação da talassocracia, uma vez que, como observa Astrid Möller, embora videiras e oliveiras fossem cultivadas, as condições ambientais de Samos impunham dificuldades à agricultura (Möller 2000, 86). A conjuntura de Samos no período arcaico acaba se articulando à de outras *poleis* helênicas, na medida que suas expansões marítimas foram processos que buscavam, dentre outros objetivos, terras propícias para o cultivo agrícola, em um contexto de crise de terras e de cereais (Vernant 2002, 76).

Um dos principais espaços de conexão econômica com Samos foi o Egito, como já mencionado em Heródoto, o que foi ainda mais estimulado a partir da aliança diplomática entre Amasis e Polícrates. A coalizão entre Samos e o Egito também é um episódio narrado nas *Histórias*. De acordo com Heródoto, essa conexão política inclusive foi um dos impulsos para a consolidação de Polícrates na segunda metade do século VI a.C., o que reforça as proposições de Papalas e Carty quanto ao *status* elementar de Amasis na construção da talassocracia samia, a partir da concessão de recursos para a construção e manutenção da esquadra de Polícrates. De acordo com Heródoto: "Polícrates concluiu um tratado de amizade com Âmasis, rei do Egito, mandando-lhe presentes e recebendo outros dele. Dentro de pouco tempo, a força de Polícrates cresceu tanto que ele se tornou famoso na Ionia [Jônia] e em toda a Hélade" (*Hdt*. III. 39)

Os desdobramentos comerciais dessa aliança podem ser verificados especialmente no que se refere ao assentamento de Náucratis. Esse sítio constituiu-se como um entreposto helênico na região do Delta egípcio, fundado na segunda metade do século VII a.C., por iniciativa de facções helênicas distintas, especialmente provenientes de Mileto (Camuri 2020). De acordo com Heródoto, os samios não participaram da fundação do entreposto. No entanto, articularam-se para erigir um santuário dedicado a Hera (*Hdt*. II. 178). Mesmo antes de Polícrates, Samos já mantinha relações comerciais com esse sítio, desde os primeiros anos de sua fundação, o que pode ser verificado a partir da abundância da cultura material samia na região desde 600 a.C.[5] Nos tempos de Polícrates, os samios preservaram esses *links,* que só foram abalados com a ruptura nos acordos com o Estado

[5] Exemplo é o Alabastro samio encontrado em Náucratis, datado entre 610 e 570 a.C. Número de registro: 1888,0601.640.b. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1888-0601-640-b?selectedImageId=1043339001. Acesso em 23 abr. 2025.

egípcio, efetuada por Samos (Shipley 1987, 92), no episódio em que Polícrates se alinha aos persas (*Hdt.* III, 44).

Mesmo que a materialidade externa seja imprescindível para compreendermos a extensão das atividades mercantis samias no período arcaico, as principais evidências materiais das transações comerciais da pólis estão concentradas no seu santuário de Hera, o *Heraion*. As escavações arqueológicas no local revelaram uma ampla diversidade de artefatos oriundos de distintas regiões do Mediterrâneo, atestando o intenso tráfego de bens e a inserção da pólis em redes de circulação de longo alcance durante o período arcaico. Sabine Weber destaca o exemplo das diversas Sítulas egípcias, produzidas com bronze, que foram identificadas nas escavações do *Heraion* em Samos (Weber 2006, 146).

A importância do *Heraion* para a sociedade samia é destacada por Heródoto, especialmente na passagem IV. 152, que evidencia a prática dos marinheiros de dedicarem ao santuário artefatos adquiridos com os ganhos provenientes das transações comerciais externas, empregando-os em oferendas votivas (*Hdt.* IV.152). As evidências arqueológicas também indicam que os objetos estrangeiros depositados no *Heraion* não se restringiam às aquisições comerciais. No contexto da aliança entre Samos e o Egito, o próprio faraó Amasis enviou presentes ao santuário de Hera, sinalizando o prestígio atribuído à sua relação diplomática com Polícrates. Conforme relata Heródoto: "[...] a Hera, em Samos, ele [Amasis] mandou duas estátuas de madeira de si mesmo, ainda existentes por trás das portas do grande templo na minha época. As oferendas mandadas a Samos foram enviadas por causa da amizade entre Âmasis e Polícrates, filho de Aiaces." (*Hdt.* II.182).

No artigo *Hera and the Sea: Decoding Dedications at the Samian Heraion*, a pesquisadora Hannah L. Ringheim chama atenção para a ampla circulação de objetos no santuário de Hera, provenientes de distintas regiões do Mediterrâneo oriental. A autora identifica a presença de cultura material oriunda da Assíria, da Babilônia e do Chipre. Em relação ao Mediterrâneo ocidental, Ringheim destaca a significativa difusão da cerâmica lacedemônia, amplamente distribuída não apenas no Heraion de Samos, mas também no santuário de Hera em Náucratis, ao longo do século VI a.C. (Ringheim 2020). Um dos argumentos centrais da autora consiste na compreensão do *Heraion*, à semelhança de outros santuários helênicos, como um espaço nodal nas redes de conectividade grega, funcionando como ponto de convergência para culturas materiais de diversas regiões, e refletindo a amplitude e a intensidade das relações inter-regionais no período arcaico (Ringheim 2020, 27).

Essa rede de conectividade, anterior à ascensão de Polícrates, revelou-se um elemento estratégico para sua tirania. Por meio dessas articulações políticas e econômicas, a pólis de Samos pôde mobilizar os recursos necessários à manutenção de sua frota naval. Tal perspectiva é defendida por Kathryn Waterfield em sua investigação sobre os *pentecontoros* samios. A autora sustenta que esse contexto justificaria tanto a adesão de Polícrates à aliança com Amasis quanto, posteriormente, a sua ruptura com o Egito e a reorientação de seus acordos diplomáticos em direção ao Império Aquemênida (Waterfield 2019, 14).

Dessa maneira, é possível compreender que as redes de conectividade estabelecidas por Samos e seus marinheiros já desempenhavam um papel proeminente no Mediterrâneo desde o final do século VII a.C., impulsionadas pela busca por novas terras e oportunidades. Como desdobramento desse processo, observa-se uma expressiva difusão de cultura material estrangeira na ilha, especialmente no *Heraion*, onde objetos oriundos de distintas regiões passaram a ser ressignificados e empregados como artefatos votivos. Essa ampla rede de contatos foi significativamente intensificada durante o governo de Polícrates, que não apenas mobilizou as conexões comerciais previamente consolidadas para garantir os recursos necessários à construção e à manutenção de sua frota naval, como também estabeleceu alianças políticas que ampliaram as relações mercantis, consolidaram seu protagonismo interestatal e impulsionaram ainda mais a circulação de materialidades externas em território samio. Esse movimento é exemplificado pelas alianças firmadas com o faraó Amasis e, posteriormente, com o Império Aquemênida — sendo esta última particularmente relevante para a aquisição de embarcações do tipo *trieres*, como discutido anteriormente.

Conclusão

Com base nas evidências documentais helênicas, é possível afirmar que Samos se consolidou como um dos principais centros de poder da Hélade durante o período arcaico. Desde o século VII a.C., seus marinheiros e comerciantes empreendiam viagens de exploração que, ao fortalecer os recursos materiais de determinados grupos internos, contribuíram para a vocação marítima da pólis. A ascensão da tirania de Polícrates se beneficiou diretamente dessa prosperidade mercantil, utilizando-a como base para a constituição de um estado talassocrático sustentado por uma poderosa esquadra naval.

Entretanto, a manutenção dessa marinha — elemento fundamental para a preservação da talassocracia e a continuidade das redes comerciais — exigiu a construção de alianças externas por parte de Polícrates, além de práticas como o saque, a pilhagem e o controle de ilhas estratégicas.

Sua aliança inicial com o estado faraônico garantiu os recursos indispensáveis à consolidação de seu poder, ao mesmo tempo em que posicionou Samos como um elemento de contenção à expansão aquemênida. No entanto, diante das pressões militares persas sobre o Egito, Polícrates redefiniu suas alianças diplomáticas e voltou-se ao Grande Rei, o que lhe proporcionou os meios para fortalecer ainda mais sua frota de guerra. Nesse sentido, embora o poder samio tenha representado uma força significativa no Mediterrâneo arcaico, sua base sustentava-se em uma rede diplomática complexa e volátil, o que, se por um lado ampliava sua influência, por outro revelava aspectos de sua fragilidade.

A análise da trajetória de Samos no período arcaico evidencia que a antiga Hélade foi marcada por uma pluralidade de centros políticos com projeção mediterrânica, contrariando a tendência de centralidade atribuída à Atenas do século V a.C. Embora a historiografia e a arqueologia já tenham avançado significativamente no estudo da pólis samia, sua trajetória ainda oferece um vasto campo de investigação, não apenas em relação à tirania de Polícrates, mas quanto à atuação samia ao longo de todo o período arcaico. Ademais, o aprofundamento das pesquisas sobre Samos contribui para a ampliação das reflexões sobre outras unidades políticas gregas historicamente marginalizadas, abrindo caminho para o reconhecimento de suas redes de conectividade comerciais e alianças políticas.

Referências Bibliográficas

Braudel, Fernand. 1972. *The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II*. Vol. I. Glasgow: Collins.

Braudel, Fernand. 2001. *Memórias do Mediterrâneo: pré-história e antiguidade*. Lisboa: Terramar.

Camuri, Allan. “Integração e conectividade comercial entre gregos e egípcios na região de Náucratis.” *Temporalidades* 12, n. 2 (2020): 390–408.

Cândido, Maria Regina. 2010. “Interações culturais através da Memória do Mediterrâneo Antigo.” Em *Memórias do Mediterrâneo Antigo: interações culturais no Mediterrâneo antigo*, organizado por Maria Regina Candido, 127–135. Rio de Janeiro: NEA/UERJ.

Carty, Aideen. 2015. *Polycrates, Tyrant of Samos: new light on archaic Greece*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Constantakopoulou, Christy. 2007. *The dance of the islands*. Oxford: Oxford University Press.

Diodoro de Sicilia. 2006. *Biblioteca Histórica*. Tradução de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos.

Duarte, Alair. F. 2021. *Os remadores e as fronteiras marítimas de Atenas no século V a.C.* Curitiba: Appris.

Estrabón. 1991. *Geografia*. Tradução de J. L. García Ramón. Madrid: Editorial Gredos.

Graham, A. J. 2008. "The colonial expansion of Greece." *Em The Cambridge Ancient History: the expansion of the Greek world, eight to sixth century B.C.*, vol. III, parte 3, editado por John Boardman e N. G. L. Hammond, 83–162. Cambridge: The Cambridge University Press.

Gras, Michel. 1998. *O Mediterrâneo arcaico*. Lisboa: Teorema.

Guimarães, Hilton C. 2011. *O imperialismo na cultura clássica*. Bauru: Edipro.

Harris, Willian. V. 2005. "The Mediterranean and Ancient History." Em *Rethinking the Mediterranean*, organizado por W. V. Harris, 1–42. New York: Oxford University Press.

Hartog, François. "Experiências do tempo: da história universal à história global." *História, Histórias* 1, n. 1 (2013): 164–179.

Heródoto. 2023. *História*. Tradução de Mário de Gama Kury. São Paulo: Madamu.

Horden, Peregrine; e Nicholas Purcell. 2000. *The corrupting sea: a study of Mediterranean history*. Oxford: Wiley Blackwell.

Junior, João Júlio Gomes dos Santos; e Monique Sochaczewski. "História global: um empreendimento intelectual em curso." *Revista Tempo* 23, n. 3 (2017): 482–502.

Malkin, Irad. 2011. *A small Greek world: networks in the ancient Mediterranean*. New York: Oxford University Press.

Möller, Astrid. 2000. *Naukratis: trade in archaic Greece*. New York: Oxford University Press.

Monzani, Juliana C. 2019. "Tucídides como arqueólogo." Em *Fronteiras Mediterrânicas: estudos em comemoração a 10 anos do LEIR-MA/USP*, organizado por Norberto Guarinello. São Paulo: USP.

Morais, Rui; e Andrea Arezes. 2019. *Minoicos: os guardiães da primeira civilização europeia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Morales, Fabio Augusto; e Uiran Gebara da Silva. "História Antiga e História Global: afluentes e confluências." *Revista Brasileira de História* 40, n. 83 (2020): 125–150.

Moreno, Jorge. “La talasocracia minoica como controversia.” *6º Coloquio Internacional Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad* (2012): 189–202.

Mossé, Claude. 1999. *O cidadão na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70.

Papalas, Anthony. “Polycrates of Samos and the first Greek trireme fleet.” *The Mariner’s Mirror* 85, n. 1 (1999): 3–19.

Plutarco. *Plutarco: Vidas paralelas*. Tradução de Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ringheim, Hannah L. “Hera and the Sea. Decoding Dedications at the Samian Heraion.” *Studia Hercynia* 23, n. 1 (2020): 11–25.

Shipley, G. 1987. *A history of Samos*. New York: Oxford University Press.

Tucídides. 1987. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário de Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

Van Wees, Hans. 2010. “‘Those Who Sail Are to Receive a Wage’: Naval Warfare and Finance in Archaic Eretria.” Em *New Perspectives on Ancient Warfare*, organizado por G. Fagan e M. Trundle, 205–226. Leiden: Brill.

Vernant, Jean-Pierre. 2002. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel.

Wallinga, H. T. 1993. *Ships and sea power before the great Persian war*. Batava: Mynemosine.

Waterfield, Kathryn. “Penteconters and the Fleet of Polycrates.” *Ancient History Bulletin* 33 (2019): 1–18.

Watts, Christopher. 2012. *Polycrates: pirate or hero?* Birkbeck University of London.

Weber, Sabine. 2006. “East Greek ‘Situlae’ from Egypt.” Em *Naukratis: Greek diversity in Egypt: studies on East Greek pottery and exchange in the eastern Mediterranean*, editado por Alexandra Villing e Udo Schlotzhauer. London: The British Museum.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.48118

Homero e a História: reflexões sobre a poética homérica para o ofício do historiador

Homer and History: reflections on Homeric poetry for the historian's craft

Homero y la Historia: reflexiones sobre la poética homérica para el oficio del historiador

Felipe Daniel Ruzene [*]

[*] Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS/UFPR) na linha de pesquisa *Intersubjetividade e Pluralidade: reflexões e sentimentos na História*, sob orientação da Prof.ª Dr.ª Renata Senna Garraffoni. E-mail: felipe.ruzene@ufpr.br

Resumo: Este artigo discute a problemática de autoria e composição dos poemas homéricos, a partir das chamadas "questões homéricas", e aborda as características literárias específicas da *Ilíada* e da *Odisseia*, sobre as quais repousam as bases para uma abordagem historicamente consciente da tipologia do discurso apresentado por tais fontes e pelos contextos socioculturais de produção e transmissão da épica homérica. O texto explora as origens orais das epopeias, o trabalho filológico sobre a estilística formular dos poemas e como essas características poéticas influenciam a interpretação e o trabalho dos historiadores a respeito das obras. Em resumo, investiga-se a complexa relação entre Literatura e História na obra de Homero, considerando tanto os aspectos métrico-formulares e literários quanto a possibilidade de encontrar vestígios históricos nos poemas épicos.

Palavras-chave: Homero; Poesia Épica; História Antiga.

Abstract: This article discusses the issue of authorship and composition of Homeric poems, based on the so-called "Homeric questions", and addresses the specific literary characteristics of the *Iliad* and the *Odyssey*, on which the bases rest for a historically conscious approach to the typology of discourse presented by such sources and the socio-cultural contexts of production and transmission of the Homeric epic. The text explores the oral origins of epics, philological work on the formulaic stylistics of poems and how these poetic characteristics influence the interpretation and work of historians regarding the works. In summary, the complex relationship between Literature and

History in Homer's work is investigated, considering both the metrical-formular and literary aspects and the possibility of finding historical traces in epic poems.

Keywords: Homer; Epic Poetry; Ancient History.

Resumen: Este artículo analiza la cuestión de la autoría y composición de los poemas homéricos, a partir de las llamadas "cuestiones homéricas", y aborda las características literarias específicas de la *Ilíada* y la *Odisea*, sobre las cuales descansan las bases para un acercamiento históricamente consciente a la tipología del discurso presentado por tales fuentes y los contextos socioculturales de producción y transmisión de la epopeya homérica. El texto explora los orígenes orales de las epopeyas, el trabajo filológico sobre la estilística formulaica de los poemas y cómo estas características poéticas influyen en la interpretación y el trabajo de los historiadores respecto de las obras. En resumen, se investiga la compleja relación entre Literatura e Historia en la obra de Homero, considerando tanto los aspectos métrico-formulares como literarios y la posibilidad de encontrar huellas históricas en los poemas épicos.

Palabras clave: Homero; Poesía Épica; Historia Antigua.

Uma dificuldade inicial e inevitável ao historiador da Antiguidade (sobretudo ao tratar com documentos longevos) advém da datação, autoria e circunstâncias de composição de algumas fontes antigas serem presumidas e discutidas, mas não definitivas – como os poemas homéricos. Não obstante, a junção dos épicos também é incerta, não se sabe se a *Ilíada* e a *Odisseia* atuais possuem a mesma composição e divisão da versão reconhecida e difundida pelos antigos rapsodos. Logo: quem é o "Homero"[1] ao qual nos referimos? como nos portamos diante das características distintas de suas obras? qual o período histórico retratado em seus versos? O objetivo deste artigo é explorar algumas particularidades literárias dos poemas homéricos, bem como alguns de seus aspectos narrativos. Isso porque entendo ser essencial que uma abordagem histórica esteja totalmente consciente do estilo de escrita com o qual lida e do contexto cultural que permeia a criação da epopeia homérica.

As denominadas "questões homéricas" se referem a um conjunto de debates acadêmicos em torno da origem, composição e autoria dos poemas épicos atribuídos a Homero. Sem nenhuma solução definitiva e com mais de dois milênios de debates, essas discussões têm implicações

[1] Faço uso do nome "Homero" para me referir ao(s) autor(es) ou tradição(ões) que deram origem à *Ilíada* e à *Odisseia*, por uma questão de conveniência, sem considerá-lo um autor individual e histórico que compôs ambos os poemas por fruto da própria inventividade. Para mais informações sobre essas problemáticas recomendo as análises de Martin West (1999) e Robert Fowler (2004) ou, para bibliografias brasileiras, os textos de André Malta (2012), Félix Jácome Neto (2013) e parte de minha dissertação de mestrado que se aprofundou nesta investigação (Ruzene 2025, 57-71).

profundas, não apenas à análise literária, mas também aos modos como percebemos e interpretamos a história antiga e suas conexões com o presente – dada a relevância cultural dessas obras, tanto para a Grécia Antiga quanto para o que veio a ser nomeado por "arte ocidental".[2]

Além dos caracteres mitológicos e narrativos presentes nos poemas, uma abordagem histórica da obra homérica deve estar consciente das características literárias específicas do registro discursivo épico, também do contexto cultural que informa a produção e transmissão dos poemas, bem como as problemáticas relativas à figura de seu "autor". Eis o intuito deste breve ensaio: apresentar ao leitor as questões homéricas, os aspectos literários que envolvem a *Ilíada* e a *Odisseia* e as possibilidades historiográficas ante aos dispositivos estilísticos dos versos épicos.

Ao longo dos séculos, estudiosos de diferentes épocas se debruçaram sobre essas questões tentando desvendar os mistérios que cercam a origem, a autoria e a composição dos poemas homéricos. De fato, desde a Antiguidade, já se colocavam questões sobre a existência, naturalidade e tradição homéricas – como aparecem em Porfírio e Aristóteles, por exemplo. Em finais do século XVIII, Friedrich August Wolf reergueu tais problemáticas a partir de análises críticas sobre a concepção tradicional de Homero. Mais tarde, no século XX, Milman Parry trouxe uma nova perspectiva ao demonstrar a profunda oralidade inerente a esses textos. Mais recentemente, uma série de estudiosos da Literatura, da Arqueologia e da História permanecem analisando as questões homéricas e expondo suas interpretações para reconsiderar perspectivas da obra homérica.

Segue, portanto, uma investigação introdutória aos debates sobre a autoria e a composição dos poemas homéricos, bem como sobre o uso dessas obras enquanto fontes para a pesquisa histórica. Observar-se-á, portanto, que a complexidade e a riqueza das obras épicas não apenas as ressignificam enquanto criações literárias do mundo antigo, também permitem sua atuação como fontes relevantes ao ofício do historiador – desde que se leve em consideração as estilísticas formulares próprias à poética homérica e aos seus supostos contextos de produção e difusão.

Das "questões homéricas"

Inicialmente, para analisar os aspectos históricos e literários da poesia épica, faz-se fundamental abordar a problemática de autoria e composição presentes naquilo que se convencionou chamar "questões homéricas". Essas discussões devem ser levadas em consideração pelas interpretações historiográficas centradas no texto de Homero, uma vez que sua autoria e

[2] Em *The Future of the Classical*, Salvatore Settis (2006) apresenta o cânone literário (do qual Homero é considerado o genitor) não como um espaço natural e estático, mas como uma construção eurocêntrica a partir de diversas relações de poder geradas desde o Renascimento, as quais estabeleceram aquilo que seria considerado pelos críticos ocidentais como hierarquicamente destacado na cultura e na história. Ainda assim, como coloca Settis (2006, 4-5), os "clássicos" estão em disputa e suas leituras podem ser subvertidas.

estilística impactam diretamente no modo como o historiador pode fazer uso dessa tipologia textual. Para tanto, apresento um breve estado da arte das questões homéricas, não com o intuito de alcançar uma resposta definitiva para o problema da autoria dos épicos, mas buscando entender como os principais (e diferentes) posicionamentos diante da figura de Homero podem alterar a leitura das obras a ele atribuídas.

Opto, assim, por um embasamento teórico pautado nas conferências *Homero e a filologia clássica*, de Friedrich Nietzsche (2006) e *O que é um autor?*, de Michel Foucault (2009). Ademais, as pesquisas bem desenvolvidas e extensas por Gregory Nagy (1992), Martin West (1999), André Malta (2012), Jácome Neto (2013) e Barbara Graziosi (2021), no sentido de apresentar as diferentes linhas de pesquisa já existentes sobre a temática homérica. Assim, pretendo estruturar uma espécie de linha do tempo das mais comentadas interpretações acerca da figura homérica.

Seguindo Gregory Nagy (1992, 17), pode-se resumir as questões homéricas como as dúvidas sobre: Quem foi Homero? Onde e quando Homero viveu? Houve um Homero? Existe um autor da *Ilíada* e da *Odisseia*, ou existem autores diferentes para cada uma? Houve, aliás, uma *Ilíada* unitária e uma *Odisseia* unitária? Se sim, os textos que conhecemos hoje correspondem aos poemas que conheciam os antigos?

Observe como os questionamentos iniciais dizem respeito à identidade e existência desse poeta-mítico, intitulado "Homero". As primeiras evidências sobre os épicos e sua autoria surgem em fontes do século VI AEC,[3] sendo que tais referências se multiplicam nos séculos V e IV, a partir de pensadores como Heródoto, Platão e Aristóteles. Quando voltamos aquém do século V AEC, os vestígios sobre a origem, composição e transmissão dos épicos homéricos são dispersos e inconclusivos (Ruzene 2025, 59).

Heródoto (*História*, II. 53.2) afirma que Homero viveu cerca de quatrocentos anos antes dele (segunda metade do séc. V AEC), o que colocaria o poeta entre os séculos IX e VIII AEC. Essa datação vai de acordo com o ordenamento filológico que, por razões linguísticas, coloca os poemas épicos arcaicos na seguinte ordem de produção: a *Ilíada*, em seguida a *Odisseia*, de Homero, por volta do século VIII, seguidos pela *Teogonia* e *O trabalho e os dias*, de Hesíodo, no século VII. Desse modo, as principais teorias entendem que em algum momento entre os séculos VIII e VI os versos dos épicos homéricos foram transladados a uma versão escrita e a imagem de seu "autor" foi sendo moldada.

Pouco ou nada se sabe sobre a existência de Homero. De modo geral, algumas informações sobre sua vida e morte foram sendo repetidas e contestadas ao longo de todo o período antigo.

[3] Os termos Antes da Era Comum (AEC) e Era Comum (EC), foram empregados neste texto em alternativa ao *Anno Domini*, datações do calendário cristão – a.C. e d.C., respectivamente.

Apesar da fama de seu nome, tudo ao seu redor é incerto – sua existência, sua morte, o local de seu nascimento e mesmo a autoria de suas obras. Atualmente, apenas a *Ilíada* e a *Odisseia* estão associadas ao nome do poeta mítico, porém, na Antiguidade, um grande número de outras obras foram (por vezes e não unanimemente) atribuídas a ele: incluindo hinos, poemas, epigramas e outros épicos do que se conhece por poemas cíclicos, especialmente aqueles do ciclo troiano (Graziosi e Haubold 2005, 24-26).[4]

Alguns estudiosos, como apresenta Claude Mossé (1989, 21), consideram não ser possível afirmar que a *Ilíada* e a *Odisseia* possuam a mesma autoria, defendendo múltiplos autores ou compiladores em razão de suas divergências estruturais e diversos focos narrativos. Outros, seguindo a ideia de Dionísio Longino (*De sublimitate*, IX. 13),[5] atribuíam as diferenças estilísticas dos dois épicos ao período da vida de seu autor: um Homero jovem, em seu ápice criativo, teria composto a *Ilíada* e, em velhice, no ocaso de sua potência, redigiu a *Odisseia*. Como observou Nietzsche (2006, 185), nesse argumento reside um juízo de valor acerca dos poemas, afirmando certa superioridade literária da *Ilíada* sobre a *Odisseia*.

Após a Antiguidade, sobretudo durante o Renascimento, há um retorno aos antigos e, por conseguinte, à fonte homérica. Quando o poeta grego foi redescoberto pela intelectualidade europeia, nos séculos XV e XVI da nossa era, Homero era considerado um escritor como qualquer outro. Nas palavras de André Malta (2012, 167): "alguém que produzira solitariamente, com toda a sua força criativa, e segundo determinadas convenções, poemas que eram lidos pelos que se interessavam por literatura, por suas qualidades literárias e pelo universo que descrevia". Assim, observa-se que somente a partir dos séculos XVII e XVIII houve uma guinada crítica a respeito da autoria homérica.

Um dos primeiros autores modernos a afirmarem com veemência que Homero jamais existiu foi François Hédelin, o Abade d'Aubignac, em meio à querela dos Antigos e Modernos,[6] no século

[4] Sabe-se que a narrativa da *Ilíada* e da *Odisseia* não cobre todos os eventos que os helenos associavam à guerra de Troia. A vista disso, existiam poemas mais curtos (com autoria e datação discutíveis) que buscavam preencher as lacunas deixadas pelos épicos. Também criados durante o Período Arcaico, sobreviveram apenas poucos fragmentos ou resumos de comentadores. A maior parte desses poemas pode ser agrupada em dois principais ciclos: o troiano (relativo à guerra de Troia) e o tebano (anterior ao troiano, relacionado a Édipo e seus descendentes).

[5] Na tradução de Marta Isabel de Oliveira Várzeas, afirma Longino: "penso que é por este mesmo motivo – por ter sido escrito no auge da inspiração – que todo o corpo da *Ilíada* é dramático e cheio de energia enquanto o da *Odisseia* é mais narrativo, como é próprio da velhice. Por isso se poderia comparar o Homero da *Odisseia* ao pôr-do-sol cuja grandeza permanece, embora lhe falte o vigor." (Longinus, *Subl*., IX. 13). Note como há uma associação estética do primeiro poema com a ferocidade da guerra e a juventude criativa, bem como do segundo épico com a narratividade da velhice, assumindo o momento de composição dos versos.

[6] Resumidamente, o evento conhecido por "Querela dos Antigos e Modernos" foi uma acalorada discussão intelectual da Academia Francesa entre os anos de 1687 e 1716. Por um lado, alguns autores argumentavam a superioridade da literatura moderna, por outro, havia os que defendiam a prevalência dos modelos greco-romanos. Neste período, instaurou-se uma celeuma baseada na reflexão da superioridade ou inferioridade dos autores da Antiguidade Clássica perante o avanço do pensamento moderno (Malta 2012, 168).

XVII. Para o dramaturgo, as inconsistências narrativas da obra homérica permitiam observar que os poemas não poderiam ser resultado do trabalho de um só autor, mas fruto da compilação de cantos, e que Homero, portanto, jamais existiu enquanto indivíduo histórico (Magnien 1925, 33). Por certo, o argumento de Hédelin encontrou profunda resistência – possivelmente por isso foi publicado tardia e anonimamente. Não apenas porque àquela altura (antes dos estudos de Friedrich Wolf) a oralidade dos poemas homéricos ainda não era muito bem mapeada, também porque, ao "matar" Homero, colocava-se em xeque os textos considerados fundadores da chamada literatura "clássica".

O proeminente poeta alemão Johann Wolfgang von Goethe (1960, 592), por exemplo, foi um dos autores mordazes em relação às questões homéricas – embora ele próprio tivesse sido em algum momento, nas palavras de Nietzsche (2006, 182), "um seguidor da visão wolfiana de Homero". Em seu poema *Homer wieder Homer* (1827), Goethe (1960, 592) censura os filólogos por terem se empenhado em revelar (ou desconstruir) a figura de Homero, mostrando que "a *Ilíada* era apenas uma colcha de retalhos".[7] Também, em *Der Wolfische Homer* (1797), escrito por Goethe e Schiller (1852, 160), os autores se voltaram, com sarcasmo, à filologia wolfiana dizendo: "sete cidades discutiam por tê-lo dado à luz;/ agora que lobo [Wolf] o rasgou, que cada uma tome seu pedaço".[8] Observe que, ao mesmo passo que evocam às diversas narrativas mitológicas acerca do nascimento do poeta grego, os autores brincam com o sobrenome de Friedrich August Wolf (lobo, em alemão) tornando-o o carrasco de Homero. De todo modo a filologia apresentou que o mais célebre dos poetas gregos talvez não tenha sido outra coisa senão um nome.

No século XVIII, o debate moderno em torno da figura de Homero aflorou significativamente. O político inglês Robert Wood (1775, 248-9), diferentemente de Hédelin, defendeu que, apesar dos elementos orais presentes nos poemas, Homero teria efetivamente existido e a verdadeira questão seria a possibilidade de acesso à escrita no Período Arcaico – ou seja, pouco tempo depois da incorporação da escrita fenícia. Semelhantemente, em 1788, Jean-Baptiste-Gaspard de Villoison editou e publicou escólios da *Venetus A*,[9] um manuscrito bizantino da *Ilíada* datado do século X EC com relevantes notas provenientes da biblioteca de Alexandria no século III AEC. Villoison (1788) argumentou, com base nos estudos de Wolf, que os poemas que conhecemos foram compilados por estudiosos que viveram muito depois de Homero, um simples rapsodo das canções heroicas do Período Arcaico.

[7] "[...] *daß Ilias nur ein Flickwerk sei*" (Goethe 1960, 592, tradução própria).
[8] "*Sieben Städte zankten sich drum, ihn geboren zu haben,/ Nun, da der Wolf ihn zerriß, nehme sich jede ihr Stück*." (Goethe e Schiller 1852, 160, tradução própria).
[9] Para mais sobre a *Venetus A* e a conservação dos textos homéricos, veja o texto de Fowler (2004, 220).

Ainda no mesmo século, o filósofo Giambattista Vico via em Homero não um indivíduo singular, mas: "a reunião, numa figura só, do que era característico dos rapsodos" (Malta 2012, 172). O poeta, portanto, não teria uma existência real, mas uma existência simbólica que alude à própria arte poética e ao ofício dos aedos (Tarnas 2011, 31-3). Martin West (1999, 364) deu continuidade às teses, interpretando a figura de Homero como sendo "inventada" ao longo do tempo – um nome fictício, não um personagem histórico. Richard Tarnas (2011, 32) sintetizou tais hipóteses, afirmando que a figura homérica é, simultaneamente, "um poeta humano e uma personificação coletiva de toda a memória grega antiga".

Friedrich Nietzsche, em seu discurso de posse na Universidade da Basiléia, proferido em 28 de maio de 1869, abordou sobre: *Homero e a filologia clássica*. Segundo o filósofo prussiano, há uma incompatibilidade entre o gênio pessoal de Homero e os contextos epocais e estilísticos de formulação dos versos épicos. A grande preocupação nietzschiana é a relação entre filologia e filosofia nos discursos sobre a personalidade e obra de Homero. Para Nietzsche (2006, 194), Homero "é um juízo estético". Ou seja, enquanto poeta ele não diz respeito a um indivíduo, mas a uma tradição que reúne em si fragmentos de diferentes épocas e estilos. Um ser sobrenatural, um ícone da poesia épica heroica, um lugar de reverência onde todos os poetas podem apoiar suas obras e reservar suas láureas, derramando suas canções como afluentes em direção aos vastos e imensuráveis mares do passado grego (Nietzsche 2006, 186). Ainda que nem todas as palavras da *Ilíada* e da *Odisseia* fossem verdadeiramente "homéricas", ou mesmo que o autor de seus versos não tenha sido o único Homero, ele permaneceria sendo um elemento essencial da tradição helênica e não menos verdadeiramente material porque irreal (Nietzsche 2006, 196).

Creio que a interpretação de Nietzsche figura entre as mais coerentes acerca da figura homérica – tenha sido ele um único indivíduo ou não, sua ideia configurou um entendimento estético-moral capaz de canonizá-lo como referencial poético grego e, portanto, uma autoridade (em quase todos os aspectos) entre os antigos helenos. Entendo, ainda, que negar a existência do poeta-mítico não implica, necessariamente, contestar qualquer forma de "autoria" para os poemas épicos. Alguém, que não um poeta cego dotado dos dons legados pelas Musas, foi o responsável por passar à linguagem escrita um conjunto, ordenado ou não, de poesias provenientes da tradição oral que remonta ao Período Arcaico ou Micênico. Ainda assim, é possível que os textos tenham sido produzidos mais tardiamente e diretamente de maneira escrita, mantendo relações pontuais com os poemas orais.

Para Nietzsche (2006, 194) esse foi (ou foram) o verdadeiro gênio homérico, aquele(s) que compilou(aram) a inúmera variedade de tradições orais que se conheciam sob a autoria (literal ou

metafórica) de Homero. Também, há outros tantos autores que creem que a temática da existência ou inexistência material de Homero é secundária ante ao impacto sociocultural de sua obra. Para os historiadores, porém, como bem afirma Félix Jácome Neto (2013, 197), há certa diferença discursiva entre um texto que remonta à tradição e oralidade ou aquele deliberadamente pensado para compor uma fonte escrita. Estar ciente dessas diferenças altera as interpretações históricas diante do texto.

Perceba que as questões homéricas estão envoltas em uma interpretação moderna acerca da "autoria" que, como sugeriu Foucault (2009, 277), está pautada em critérios definidos pela crítica literária tradicional, bastante próxima da exegese cristã. O autor é entendido como unidade estilística e como nome capaz de caracterizar um certo modo de ser do discurso. Isso é, para haver discurso há de se ter um nome que possa invocá-lo, afinal "o anonimato literário não é suportável para nós" (Foucault 2009, 276). Todavia, na Antiguidade Arcaica, como aponta Martin West (1999, 365), o anonimato era, se não a regra, ao menos um lugar-comum. É possível, portanto, que até o Período Clássico os discursos circulassem e fossem aceitos como verdadeiros sem a necessidade da figura do autor, distantes das ideias modernas de originalidade, plágio ou direitos autorais. Talvez por isso as menções a Homero só apareçam no século VI AEC, quando seus textos passaram a ser recitados integralmente durante eventos na pólis ateniense por decreto de Hiparco, filho do tirano Pisístrato. Note que, nesse caso, haveria uma distinção entre a formação da figura de Homero e a composição dos poemas a ele atribuídos.

Em resumo, as perspectivas sobre a autoria dos poemas épicos se sustentam, correntemente, sobre um dos cinco argumentos seguintes (Jácome Neto 2013, 201): 1) um aedo, por volta dos séc. VIII ou VII AEC, versado nas tradições narrativas orais, teria ditado os poemas heróicos a um escriba; 2) em semelhante período, um poeta, consciente tanto da arte escrita quanto oral, teria redigido as narrativas tradicionais dos rapsodos arcaicos; 3) existiam poemas orais do Período Arcaico que só foram reunidos e compilados no Período Clássico, especialmente após a ascensão de Pisístrato em Atenas, nos meados do séc. VI AEC; 4) embora influenciados por poemas tradicionais arcaicos, os versos só foram compostos, já sob a forma escrita, por encomenda de Pisístrato ou Hiparco; e 5) o conteúdo dos poemas já existia em tradições narrativas variadas, desde o Período Micênico até o Clássico, só sendo estabelecida uma vulgata tardiamente, com a intervenção dos escoliastas.

Observe que nas hipóteses 1 e 2 a figura do "autor" poderia refletir sobre a composição textual dos poemas enquanto os transcrevia, contudo sem se sobrepor à tradição pré-existente. Também, tais teses argumentam uma formação mais longeva dos poemas homéricos, datando sua

versão escrita entre os séculos VIII e VII AEC. Não obstante, as hipóteses 3, 4 e 5 pressupõem uma "autoria" ativa, capaz de modificar ou compor, ligadas ou não às tradições orais do passado arcaico e cuja fixação se deu tardiamente, não antes do século VI. Parece-me que, em virtude das características orais presentes nos épicos e pela linguagem arcaica empregada na poesia homérica (mesmo quando comparada a outros textos deste período, como em Hesíodo), há razões para se inferir uma relação bastante próxima entre os escritos que conhecemos e a tradição oral arcaica. De todo modo, em finais do século VI AEC, os poemas já eram profundamente conhecidos no mundo grego (Graziosi 2021, 67).

Como menciona Teodoro Rennó Assunção (2010, 185), não há evidências disponíveis para se afirmar quem seriam os responsáveis e quando teriam sido compostos os poemas atribuídos a Homero, nem mesmo o quão ficcional ou verdadeira é sua identidade. Logo, mesmo que os poemas já existissem ou estivessem sendo gestados, a figura de seu autor pode ter se formado mais adiante, em períodos posteriores. Em momentos de necessidade política ou por sua inserção na formação educativa na pólis, a figura de um poeta cego e próximo das deusas inspiradoras das artes pode ter surgido para garantir a hegemonia dos poemas e seus caracteres pan-helênicos (Assunção 2010, 186). Assim, Homero seria o nome capaz de exercer o papel em relação ao discurso, não um mero elemento nominativo – aproximando-se da ideia de autoria investigada por Foucault (2009, 273).

O próprio nome atribuído ao artista (Ὅμηρος), serviu para ratificar teorias acerca de sua existência. Esse não era um nome comum entre os gregos, nenhum outro Homero é mencionado até o Período Helenístico, de modo que há questionamentos sobre tal nomenclatura desde a Antiguidade (West 1999, 366). Uma das possíveis etimologias para a palavra afirma que poderia derivar de um termo que significa "refém" (ὅμηρα), talvez uma alusão a um passado como prisioneiro de guerra ou escravo – embora pareça pouco provável que alguém recebesse um epíteto por tal fato (Graziosi 2021, 35-7). Outra possibilidade está ligada a um grupo de aedos que se auto conclamavam *Homerídai*, mencionado por Píndaro em sua *Segunda Nemeia*. A partir de comentaristas, West (1999, p. 373) formulou duas hipóteses para essa origem: 1) Houve um poeta chamado Homero e dele se originaram os *Homerídai*; e 2) os *Homerídai*, a partir do nome de seu grupo, deram origem a um fundador mítico. Uma vez que o sufixo -ιδαι era comumente empregado para definir atividades profissionais, West supõem a segunda opção como mais provável.

Há ainda uma hipótese apresentada por Éforo de Cime, o historiador (séc. IV AEC), de que o significado para Homero seria "cego", apoiada na personagem de Demódoco[10] (Cristofolini 2006,

[10] Demódoco é um personagem apresentado no Canto VIII da *Odisseia*. Trata-se de um poeta feácio, amado pelas Musas, a quem as deusas haviam removido a visão para lhe conceder o dom dos cantos épicos. Ele narra alguns eventos da *Ilíada* para a corte de Alcínoo, onde Odisseu está disfarçado. Com base em tais descrições e por cantar os mesmos

95), ou na concatenação das palavras gregas ὃς μὴ ορῶν, "aquele que não vê", como apresenta Graziosi (2021, 37). Interpreto, porém, que a cegueira mítica do poeta é um elemento alegórico e pode estar apoiado em sua simbologia entre os antigos, não a fonte etimológica de seu nome.[11] Segundo Jean-Pierre Vernant (1990, p. 135-138), adivinhos e poetas são dotados de uma visão imaterial. Destituídos do sentido da visão, os deuses lhes atribuem o dom de enxergar aquilo que está além do alcance dos olhos – "cegos para a luz, eles veem o invisível" (Vernant 1990, 137). Neste sentido, Homero seria cego, pois vê pelos olhos das Musas, enxerga muito além do que poderia um mortal, passa por campos de batalha, ilhas e reinos, viaja por toda a Grécia, alcança a morada divina e o submundo, sabe o que pensam e sentem humanos, feras e deuses. Como canta Chico Buarque, "falando grego com sua imaginação [...] os poetas, como os cegos, podem ver na escuridão".[12] Os próprios poemas homéricos apresentam essa ideia:

> κῆρυξ δ᾽ ἐγγύθεν ἦλθεν ἄγων ἐρίηρον ἀοιδόν,
> τὸν πέρι μοῦσ᾽ ἐφίλησε, δίδου δ᾽ ἀγαθόν τε κακόν τε:
> ὀφθαλμῶν μὲν ἄμερσε, δίδου δ᾽ ἡδεῖαν ἀοιδήν.
>
> O arauto conduziu o aedo insigne. Sobre
> (a Musa) amou-lhe, concedeu-lhe o bem e o mal:
> privou-o de visão, mas não do canto doce. (*Odisseia*. VIII, 62-4).

De todo modo, o real sentido do nome dado ou adotado pelo poeta ainda é motivo de discussões entre os especialistas e as questões acerca da arte de Homero não se limitam à existência do poeta, por trás dela se espreitam outros problemas – especialmente acerca da autoria dos épicos e de sua estilística. Assim, seguimos na análise destas questões que impactam na forma como interpretaremos as fontes épicas de Homero, considerando uma visão multidisciplinar que leve em consideração a relação entre literatura e história, sem perder de vista a distinção entre texto e contexto. A importância da análise literária dos poemas homéricos para o historiador é, como veremos adiante, fundamental, permitindo que estejamos cientes das diversas e, muitas vezes, contraditórias textualidades presentes na obra mito-poética. Como bem resumiu Maria Helena da Rocha Pereira (2014, 92): "Em tudo o que é relativo a Homero, não há teoria ou opinião que não

feitos mencionados no épico anterior, Demódoco foi considerado como um possível autorretrato de Homero (Vieira 2001, 129).

[11] Uma das argumentações mitológicas para a cegueira de Homero, conta que o poeta teria pedido aos deuses, diante do túmulo de Aquiles, para contemplar o herói em sua armadura divina. A petição teria sido concedida, mas o brilho da armadura adornada por Hefesto cegou Homero. As musas, apiedadas pelo caso, concederam-lhe o dom poético como reparação à visão perdida (Graziosi 2021, 75-6).

[12] Trecho da música "Choro bandido", de Chico Buarque em parceria com Edu Lobo, lançada em 1985 no álbum *O corsário do rei*.

tenha sido contraditada, e as mais notáveis apenas conseguem ter aceitação durante algumas dezenas de anos".

Dos aspectos estilístico-literários

Em 1795, o filólogo alemão Friedrich August Wolf revolucionou os questionamentos em relação à autoria da *Ilíada* e da *Odisseia* em seu *Prolegomena ad Homerum*. Seus estudos modificaram a compreensão acadêmica dos poemas épicos, atribuindo novas dimensões e complexidades à investigação sobre sua origem, composição e autoria. As teses de que os poemas homéricos não eram originalmente escritos por um único poeta, mas resultantes de uma longínqua tradição oral, reformularam os Estudos Clássicos e, a partir da filologia wolfiana, formalizaram a questão homérica na Modernidade.

A abordagem de Wolf incluiu uma análise filológica rigorosa, examinando as discrepâncias linguísticas e estilísticas dentro dos textos homéricos. Ele identificou inconsistências e anacronismos que sugerem diferentes camadas de composição, reforçando sua tese de que os poemas são uma organização de várias tradições orais. Sua crítica textual meticulosa, como apontou Malta (2015, 46), buscou distinguir as adições posteriores dos núcleos mais antigos dos poemas, estabelecendo uma investigação das narrativas homéricas desde sua "origem" até o Período Helenístico (séculos III e II AEC).

De modo geral, pode-se resumir os argumentos de Wolf (2014, 43-51) da seguinte maneira: as bases dos épicos seriam pequenos cantos datados do Período Homérico (por volta do século IX AEC), antes da difusão da escrita e produção de narrativas extensas. Esses poemas foram transmitidos, adaptados e expandidos durante séculos por variadas tradições de aedos gregos. Somente no século VI AEC, sob atuação de Pisístrato, essas variantes foram reunidas e compiladas como textos escritos, unificando as narrativas da *Ilíada* e da *Odisseia*. Ainda assim, o conteúdo dos épicos continuou a sofrer intervenções pelo menos até finais do Helenístico. Homero, nessa hipótese, poderia ser o autor da maior parte dos cantos originais, mas não de todo o poema, de modo que se deveria identificar as intervenções para alcançar um texto livre de emendas.

O projeto de Wolf era mapear as alterações textuais ao longo de um extenso período de tempo: entre os versos originais e o poema redigido à época de Pisístrato (séc. VI AEC); entre o tirano ateniense e Zenódoto (séc. III AEC), considerado o primeiro gramático a editar a obra homérica; entre Zenódoto e Apião, estudioso de Homero em Alexandria (séc. I EC); de Apião a Longino e Porfírio de Tiro, exegetas dos épicos (séc. V); desses a Demétrio Calcondilas (séc. XV), responsável pela primeira publicação de Homero; e, por fim, da primeira impressão até sua

contemporaneidade (séc. XVIII). Pela ambição de sua tarefa, Wolf só foi capaz de chegar à terceira etapa do projeto, elucidando, ao longo dos cinquenta e um capítulos de seus prolegômenos, até as alterações de Zenódoto e Apião.

Ainda assim, as inovações de Wolf transformaram os estudos homéricos, abrindo caminho para uma nova era de investigação acadêmica. Sua ênfase na oralidade estabeleceu as bases para o trabalho de outros pesquisadores que desenvolveriam a teoria da fórmula oral, confirmando e expandindo as ideias iniciais de Wolf. Uma análise complexa da distinção entre estilo oral e estilo escrito, como forma de (re)analisar a composição e transmissão da *Ilíada* e da *Odisseia* só foi amplamente examinada no trabalho do classicista estadunidense Milman Parry. Suas incursões de pesquisa de campo com rapsodos da ex-Iugoslávia na década de 1930 resultaram em conclusões e acervos de valor incalculável aos estudos clássicos e literários, observando em Homero as pistas textuais de suas origens orais.

Entre 1933 e 1935, Milman Parry e seus assistentes da Universidade de Harvard acompanharam poetas orais iletrados de tradição muçulmana que eram capazes de citar épicos como *O casamento de Smailagic Meho*, com mais de 12 mil versos (aproximadamente a mesma extensão da *Odisseia*). Wolf (2014, 114) havia argumentado que não seria possível que os poemas homéricos possuíssem tamanha extensão sem o auxílio da escrita e que o sistema alfabético ainda não era bem disseminado no Período Arcaico, de modo que os épicos deveriam ser bem mais curtos à época de Homero em comparação às suas vulgatas helenísticas. As pesquisas de Parry (1971, 324), contudo, demonstraram ser possível que rapsodos profissionais, mesmo sem o suporte do texto escrito, recitassem cantos extensos em virtude das características textuais dos poemas orais.

Desta forma, embora Wolf fosse um grande defensor da oralidade intrínseca aos épicos homéricos, o *modus operandi* desse estilo poético só pode ser compreendido após os resultados apresentados por Milman e Adam Parry. A ideia de que Homero pertencia a uma cultura oral e poderia ser um poeta oral remonta aos prolegômenos, mas, como argumenta Adam Parry (filho e compilador do trabalho de Milman), até então não se compreendia bem o funcionamento dos épicos orais.

O trabalho de M. Parry, embora interrompido por sua morte prematura, aponta para uma diferença, não apenas estilística, também filosófica, cultural, de composição e recepção entre oralidade e escrita (Malta 2015, 128-9). Dessa forma, suas pesquisas e comentários revolucionaram os estudos homéricos, comprovando linguisticamente as características de oralidade[13] presentes em

[13] O próprio termo "oral" para se referir à poesia épica foi uma reivindicação de Milman Parry em um dos únicos artigos que publicou em vida: *Whole Formulaic Verses in Greek and Southslavic Heroic Song* (1933) pela *American*

Homero. Creio, porém, que as marcas de uso da técnica oral não implicam, necessária e indubitavelmente, uma composição exclusivamente oral.

As características observadas por M. Parry (1971) foram as repetições de "fórmulas" fixas que permitiam aos poetas um recurso mnemônico para constituição e resgate dos versos ao longo de sua performance. Isto é, tanto em Homero quanto na poesia oral iugoslava, há estruturas que se repetem – palavras, versos, motivos ou mesmo cenas inteiras (Parry 1971, 272). Ainda, apresentam-se certas inconsistências narrativas próprias do estilo oral, dando materialidade à tese de que a poesia homérica tem origem em obras coletivas de tradição oralista. Na análise de Félix Jácome Neto (2013, 203-204), independentemente da data exata em que foram compostos ou organizados, podemos observar que os poemas homéricos surgiram de uma extensa e próspera tradição de poesia oral que se baseava em conjuntos de versos mitológicos relacionados às epopeias da guerra de Troia e às aventuras que circundavam a cidade de Tebas.

A existência deste padrão de repetições foi observada desde os comentadores da Antiguidade, contudo figuravam como falhas textuais, não de Homero, mas da desfiguração dos versos por rapsodos ou escribas menos prodigiosos (Graziosi 2021, 46-7). Segundo Nietzsche (2006, 189), a repetição homérica era compreendida como "um defeito que era preciso atribuir à tradição, não ao poeta". Essa tese levou os exegetas alexandrinos aos estudos de interpolação e aos escólios dos textos homéricos que buscavam rastrear aquilo que seria originalmente do poeta e o que poderia ter sido adicionado a posteriori, justamente por apresentar incoerências ou reincidências.

Os tradutores modernos, anteriores às pesquisas de Milman Parry, buscavam suprimir esses "defeitos" da poesia homérica, alterando ou apagando as repetições textuais. A célebre tradução do maranhense Manuel Odorico Mendes (1874), a primeira que se tem notícia da *Ilíada* integralmente em português, diminui significativamente o número de versos – 15.674 versos gregos para 13.116 em português. Essa redução se deve em parte pela alternância da métrica (passando o hexâmetro dactílico para decassílabos), mas também pela troca dos epítetos por sinônimos e pela supressão das repetições que "seriam enfadonhas", segundo o tradutor (Mendes 1874, 21).

Portanto, uma das centrais inovações advindas da pesquisa de campo de Milman Parry está em ter sido capaz de relacionar esse padrão que regia as repetições com as qualidades distintivas da poesia oral, apresentando uma explicação convincente para seu recorrente uso ao longo das obras homéricas. O uso de fórmulas e repetições deixa de ser uma imperfeição nos épicos, passa a ser lido como alguns de seus atributos estilísticos. Assim, M. Parry (1971, 13) argumenta que, "na dicção da

Philological Association. Parry argumenta que o rótulo era mais adequado do que aqueles utilizados até então – como poesia "popular", "primitiva", "natural" ou "heroica".

poesia bárdica, a fórmula pode ser definida como uma expressão regularmente utilizada, nas mesmas condições métricas, para expressar uma ideia essencial".[14]

Mesmo desconhecendo os trabalhos de Wolf e os textos compilados por Adam Parry, aquele que se dedicar à leitura dos versos homéricos logo perceberá as constantes repetições apresentadas nesses textos. Em alguns momentos as recorrências aparecem de forma sucinta, noutros de maneira longa, repetindo inúmeros versos ou toda uma mesma cena. Por exemplo, quase sempre que uma refeição é finalizada um mesmo grupo de expressões é usada por Homero:[15]

> αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἔξ *ἔρον* ἔντο
> Depois, saciados [*do desejo*] de comer e de beber (*Il*. I, 469; *Odisseia*. XVI, 55 - grifo nosso).

O mesmo ocorre quando o poeta intenta expressar a alvorada ou a passagem de tempo de um dia para outro:

> ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἠώς
> Quando a Aurora dedos-rosáceos surge (*Ilíada*. I, 477; *Odisseia*. II, 1).

Se o intuito do poeta é expressar a mesma ideia semântica, mas há necessidade de ser mais específico, os versos são compostos a partir da fórmula típica para gerar uma variação mínima, por exemplo:

> ‘αὐτὰρ ἐπεὶ τάρπημεν ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος,
> Mas, saciados de comer e de beber, iniciei a fala (*Ilíada*. XI, 780).

> καί νύ κ’ ὀδυρομένοισι φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἠώς,
> E enquanto choravam, Aurora dedos-rosáceos surge (*Odisseia*. XXIII, 241).

Ainda, há passagens nos poemas em que um grande conjunto de versos é repetido com pouca ou nenhuma alteração. Duas amostras dessa ocorrência nos textos são: a lista de presentes que Agamemnon, rei de Micenas, pretende ofertar a Aquiles em troca de seu retorno à guerra, na *Ilíada* (IX, 121-299), e a reação de Telêmaco e Penélope aos presságios do profeta Teoclímeno em momentos diversos da narrativa, na *Odisseia* (XV, 535-8; XVII, 162-5). No primeiro caso, o catálogo de presentes é apontado por Agamemnon a Odisseu que se dirige a Aquiles para repetir-lhe os mesmos versos usados pelo rei anteriormente. A única diferença entre os discursos é a omissão por parte de Odisseu dos versos finais, nos quais Agamemnon provoca Aquiles. Já no segundo, tanto Telêmaco no canto XV quanto Penélope no canto XVII pronunciam a exata mesma fala,

[14] "*In the diction of bardic poetry, the formula can be defined as an expression regularly used, under the same metrical conditions, to express an essential idea.*" (Parry 1971, 13, tradução própria).
[15] A versão grega da *Ilíada* e da *Odisseia* aqui utilizada é aquela organizada em 1920 pela Oxford University Press e disponibilizada na *Perseus Digital Library* da Tufts University. A versão em português advém das traduções de Trajano Vieira, professor de Língua e Literatura Grega na Universidade Estadual de Campinas.

palavra por palavra, em reação ao agouro proveniente do adivinho de Argos. O contexto e o conteúdo da premonição de Teoclímeno é significativamente dessemelhante nas duas passagens, ainda assim o poeta duplica as respostas antes de prosseguir com a narrativa.

No campo da literatura comparada, Albert Lord (1960) apresentou investigações bastante significativas para compreensão da composição oral, especialmente a partir de seu *The singer of tales*. Resumidamente, com base nos estudos das repetições assinaladas por Milman Parry, Lord (1971) se concentrou na performance dos poetas orais, demonstrando que os aedos não eram meros reprodutores de um texto estanque, tampouco poderiam modificá-lo livremente, visto que seguiam a dicção e modelos formulares da tradição. Ou seja, o poeta era capaz de criar e compor ao longo de sua apresentação, apoiando-se no conhecimento da narrativa, da métrica e das técnicas formulares. Albert Lord (1971, 68) chama essas ações recorrentes que são descritas com muitos detalhes e palavras semelhantes de "temas", mantendo a nomenclatura usada por Parry, enquanto Walter Arend (1933) as denomina "cenas típicas" – como prefiro.[16]

Em ambos os casos, sejam extensas ou curtas, as repetições funcionavam como recurso mnemônico comum à poesia oral, permitindo ao aedo resgatar e organizar os versos seguintes a partir de uma passagem formular. Isso também se aplica, segundo M. Parry (1971), ao estudo sistemático do uso de nomes-epítetos em Homero. Os epítetos são palavras ou expressões, muito recorrentes nos poemas, que Homero associa às personagens e são bastante funcionais na estilística do poema, a depender do enquadramento métrico que ocupam no verso (Parry 1971, 14-7). Há, portanto, nos usos desses recursos formulares, uma notável finalidade poética.

Os exemplos são inúmeros: Aquiles é também "Pelida" (Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος), "filho de Tétis" (Ἀχιλεὺς Θέτιδος πάϊς), "de pés-velozes" (πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς) ou "o melhor dos Aqueus" (ὅ τ᾽ ἄριστον Ἀχαιῶν). O herói da Odisseia, por seu turno, é nomeado como "muito astuto Odisseu" (πολύμητις Ὀδυσσεύς), "divino Odisseu" (δῖος Ὀδυσσεύς), "sofredor Odisseu" (πολύτλας Ὀδυσσεύς) ou pelo mais extenso "sofredor e divino Odisseu" (πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς). Há, ainda, termos frequentemente relacionados a outros elementos narrativos – o mar é sempre "cor de vinho" (οἶνοψ πόντος) e a aurora, como já mencionado, a de "rosáceos-dedos" (ῥοδοδάκτυλος). Na análise de Parry (1971, 5), o que define o epíteto usado pelo poeta não é o sentido que se dá à sentença, mas a extensão métrica que ocupa no verso. Exemplo disso é a menor recorrência de epítetos para nomes mais extensos e seu uso, quase garantido, para os menores – como observado por Jácome

[16] Faço uso da nomenclatura de Arend, "cenas típicas", em detrimento dos "temas" de Lord e Parry, uma vez que o termo "tema" já é frequentemente usado nos estudos literários para designar o assunto central de uma obra, não as estruturas que se repetem em uma composição oral. Assim, para evitar confusões provenientes da repetição dos nomes, adoto a denominação defendida por Walter Arend (1933).

Neto (2013, 207). Aquiles, portanto, pode ser "pés-velozes" ainda que esteja parado e Odisseu ser "sofredor" mesmo que esteja em momento fortunoso, a ideia essencial transmitida pelo poeta permanecerá sendo, tão somente, suscitar ao personagem referenciado. Assim, o "essencial em uma ideia é o que permanece depois que toda a superfluidade estilística for retirada" (Parry 1971, 13).[17]

Observe o caso de Egisto, amante da rainha Clitemnestra com quem planejou o assassinato do marido traído, Agamemnon. Na *Odisseia* (I, 29), ele é evocado como "irrepreensível" (ἀμύμονος Αἰγίσθοιο) justamente enquanto Zeus, rei dos deuses, admoesta-o por seus atos censuráveis. Também, o humilde porqueiro Eumeu, servo de Odisseu, a quem se dispensa nobres epítetos, reservados apenas aos maiores heróis do poema, como "divino" (δῖ᾽ Εὔμαιε) (*Odisseia*. XVI, 461; XVII, 508; XXI, 80, 234; XXII, 157). Por certo, como coloca Graziosi (2021, 45), isso não significa que os nomes fossem aleatoriamente usados ou que não mantivessem quaisquer relações com as imagens que representavam, contudo são as características da poesia metrificada que primeiro atestam sua operação nos textos.

A incongruência no uso de determinados epítetos ao longo da narrativa é forte argumento de sua pragmática utilidade métrica, ainda que o sentido poético dos epítetos possa ter sido usado por Homero. Como afirma Jácome Neto (2013, 210-1), a teoria oral não deve ser levada ao extremo de supor que nada se tenha de singular na poesia homérica ou que novas investigações estão limitadas aos estudos linguísticos. Em verdade, quem quer que tenha composto a *Ilíada* e a *Odisseia*, empregava uma quantidade significativamente maior de elementos não convencionais do que se acreditava previamente, o que lhe conferia maior margem para experimentar do que supuseram Milman e Adam Parry. Dessa forma, a linguagem utilizada por Homero não estava completamente sujeita às expressões formulares.

Não obstante, o investigador que se dedica à obra homérica deve sempre manter à memória que se trata de uma obra poética, ritmada e metrificada, cuja operacionalidade e composição não é a mesma da literatura escrita convencional. Os dispositivos estilísticos da poesia épica, conforme as pesquisas desenvolvidas por Wolf e pelos Parry, apresentam como a relação dos helenos com a literatura oral está apartada da nossa experiência moderna de textualidade escrita. Por conseguinte, o apuramento das investigações provenientes da literatura e da filologia também são pontos centrais para o desenvolvimento de análises históricas coerentes, capazes de gerar interpretações conscientes das características e contextos próprios às fontes épicas.

Da historicidade épica

[17] "*What is essential in an idea is what remains after all stylistic superfluity has been taken from it*." (Parry 1971, 13, tradução própria).

Para além das questões poéticas, aos historiadores resta ainda um outro problema: seriam os poemas homéricos portadores de narrativas mitológicas ou fontes de algum período da história grega? Caso sim, a que período e cultura estariam relacionados? Perceba que estudar os versos épicos, quer como obras literárias ou como vestígios históricos, pressupõe refletir possibilidades de relação entre Homero e sua época. Para os antigos, porém, não parecia haver dúvidas da historicidade da poesia épica. Na visão de Camila Zanon (2013, 175), ainda que os poemas não fossem obras de um historiador, era recorrente a interpretação de que seus versos evocam um passado comum aos helenos. Exemplo disso são as inúmeras tentativas de situar as paisagens homéricas no mundo real, buscando relações entre o passado e o presente gregos a partir da geografia (Segal 1994, 3).

Tal anseio, contudo, não se restringiu aos antigos. No final do século XIX, as famosas (e controversas) escavações arqueológicas de Frank Calvert e Heinrich Schliemann na suposta Troia encontrada em Hissarlik, na Turquia, reacenderam as discussões sobre a historicidade da narrativa homérica.[18] Essas questões ocuparam lugar de destaque na historiografia, arqueologia, estudos literários e clássicos por mais de um século, inspirados pelo anseio de revelar o mundo que Homero descreve.

Na busca pelo período histórico retratado em Homero muitas foram as hipóteses levantadas, tomando por base tanto os textos épicos quanto as evidências arqueológicas. A arqueóloga Susan Sherratt (1990) acredita que a sociedade épica pode estar relacionada a um Período Pré-Palaciano Micênico (séc. XV AEC), pautando-se nas descrições de armas e fortificações presentes nos poemas e que desapareceram antes do Período Arcaico. Assim, mesmo que compilada em época posterior, o texto homérico possuía "ecos de um passado ainda mais antigo, lembrado oralmente"[19] (Sherratt 1990, 807). Já o historiador Moses Finley (1982), baseado na aparente coerência da sociedade homérica ao redor de um código heroico exemplar e na divergência com as evidências micênicas, constrói sua argumentação a partir da ideia de que Homero apresenta um símile da sociedade Pré-Arcaica, refletindo o estado de coisas na História da Grécia dos séculos X e IX AEC.

Não de imediato, alguns pesquisadores passaram a ter a percepção de que não haveria necessidade de os épicos recomporem um período ordenado da história grega para que pudessem servir de fontes históricas. O historiador Pierre Vidal-Naquet (2002), por exemplo, afirma ao analisar as pesquisas de Schliemann que:

[18] Para um estudo pormenorizado da relação entre a arqueologia e os versos homéricos, bem como das tentativas de comprovação dos poemas por Calvert e Schliemann, veja o texto de Camila Zanon (2013).
[19] "*but it is clear that they [the Homeric poetry] contain echoes of an even older, orally remembered past*" (Sherratt 1990, 807 - tradução própria).

> É impossível fazer coincidir uma epopeia com uma escavação. É tão razoável buscar a Troia de Homero em Troia quanto esperar encontrar a trompa de Rolando em Roncesvalles. Se vocês querem fazer uma ideia da Troia de Homero, não devem ir à colina de Hissarlik. Mesmo o *Guide bleu* da Turquia é obrigado a constatar que o sítio é decepcionante. É melhor ler a *Ilíada* ou contemplar uma coleção de vasos gregos nos quais se representaram diversos episódios da guerra lendária. (Vidal-Naquet 2002, 25).

Acreditamos que Vidal-Naquet (2002, 28-36) e Jácome Neto (2013, 215) se aproximam ao argumentar que é preciso questionar a aparente coerência do poema, visto que a coesão da sociedade descrita no texto homérico não pode ser entendida como uma representação, seja direta ou indireta, de uma realidade ou período histórico helênico. Ante a conclusões como as Sherratt, ao alegar uma sociedade micênica representada na épica, pode-se contra-argumentar que "o fato de Homero ter desejado evocar a Grécia micênica não significa que ele a tenha efetivamente descrito" (Vidal-Naquet 2002, 29). Semelhantemente, um alegado código heroico pré-arcaico, ainda que coerente na textualidade poética, "não é um fenômeno histórico, apesar de Finley" (Jácome Neto 2013, 215).

Tais apontamentos são necessários para apresentar o modo como pode historiadoras e historiadores portarem-se ante ao texto homérico e analisarem tais fontes. Não creio que se possa remover de Homero um núcleo historicamente autêntico que evoque aos modos de vida dos gregos – seja na Idade do Bronze ou nos Períodos Micênico, Arcaico ou Clássico –, tampouco suponho que as formulações de seus poemas se deram de maneira unicamente fictícia e desconexa com a realidade de seu tempo histórico. Entendo, portanto, que a arte de Homero não representa a organização exata de um passado grego, seus versos expõem um mundo heroico que, em estrito contato com deuses e com a memória das Musas, apresenta lógicas e ordenações singulares – ainda que influenciadas e influenciadoras do mundo antigo. Em resumo:

> Depois de tal empreitada, pode não nos restar uma história dos eventos, coerente e ordenada para preenchermos um período da história da Grécia, mas certamente os restos simbolizados do passado existentes em Homero nos farão refletir sobre as formas como o poeta do passado e sua audiência conceitualizaram seu(s) mundo(s) a partir de suas condições materiais de existência. (Jácome Neto 2013, 216).

A análise historiográfica do texto de Homero, portanto, requer uma examinação detalhada de todas as particularidades estilísticas e linguísticas discutidas até aqui, compreendendo a singularidade de um épico oral. Não obstante, deve considerar que para além de tentar mapear o período retratado nos poemas é possível refletir sobre a forma como Homero e seu público interpretaram seus contextos históricos ao analisar os sinais discursivos e lógicas sociais retratadas em suas obras. Isso não significa que a sociedade homérica é, tão somente, fruto da inventividade de seu(s) autor(es), mas uma ação simbólica que dialoga com as questões relevantes ao seu tempo, ainda que não expresse com exatidão uma comunidade e temporalidade específicas. Logo,

incita-nos a considerar como o poeta e seus ouvintes/leitores entenderam suas condições materiais de existência com base na simbologia poética empregada para retratar seu passado e conservar sua memória.[20]

Fontes Documentais

Heródoto. 2019. *Histórias*. Traduzido por J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Homero. 2014. *Odisseia*. Traduzido por Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34.

Homero. 2020. *Ilíada*. Traduzido por Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34.

Longino. 2015. *Do Sublime*. Traduzido por Marta Isabel de Oliveira Várzeas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Referências Bibliográficas

Arend, Walter. 1933. *Die typischen Scenenbei Homer: problemata Forschungen zur klassischen Philologie*, Heft 7. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Assunção, Teodoro Rennó. "'O que é um autor?', de Foucault e a questão homérica." *Nuntius Antiquus,* n. 6 (2010): 180–200.

Cristofolini, Paolo. (Ed.). 2006. *Giambattista Vico*: la discoverta del vero Omero, seguita dal Giudizio sopra Dante. Pisa: Edizioni ETS.

Finley, Moses. 1982. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Presença.

Foucault, Michel. 2009. "O que é um autor?". Em *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Ditos e Escritos, vol. III, traduzido por Inês Autran Dourado Barbosa, 264-298. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Fowler, Robert Louis. 2004. "The homeric question". Em *The Cambridge companion to Homer*, 220-234. Cambridge: Cambridge University Press.

Goethe, Johann Wolfgang von. 1960. *Poetische Werke*. Berliner Ausgabe: Berlin.

Goethe, Johann Wolfgang von; e Schiller, Friedrich. 1852. *Die Schiller-Goethe'schen Xenien*. Leipzig: Weber.

[20] Agradeço ao Prof. Dr. Pedro Ipiranga Júnior (DEPAC/UFPR), à Prof.ª Dr.ª Renata Senna Garraffoni (DEHIS/UFPR) e à Prof.ª Dr.ª Nathalia Monseff Junqueira (CPAN/UFMS) pelas contribuições e comentários que permitiram o presente artigo.

Graziosi, Barbara. 2002. *Inventing Homer*: the early perception of epic. Cambridge: Cambridge University Press.

Graziosi, Barbara; e Haubold, Johannes. 2005. *Homer*: the resonance of epic. Classical Literature and Society. Londres: Duckworth.

Graziosi, Barbara. 2021. *Homero*. Araçoiaba da Serra, SP: Editora Mnema.

Jácome Neto, Félix. "A arte de Homero e o historiador: observações introdutórias". *Romanitas* – revista de estudos grecolatinos, n. 2 (2013): 197-218.

Lord, Albert. 1971. *The singer of tales*. Nova Iorque: Atheneum.

Magnien, Victor (Ed.). 1925. *Abbé d'Aubignac*: conjectures académiques ou dissertation sur *l'Iliade*. Paris: Hachette.

Malta, André. "Morte e vida de Homero: três visões do poeta grego publicadas no século XVIII". *Revista USP* 94, (2012): 166-175.

Mendes, Manuel Odorico. 1874. "Prólogo". Em *Ilíada*. Traduzido por Manuel Odorico Mendes. Rio de Janeiro: Typographia Guttemberg.

Mossé, Claude. 1989. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Edições 70.

Nagy, Gregory. "Homeric questions". *Transactions of the American Philological Association* 122, (1992): 17-69.

Nietzsche, Friedrich. "Homero e a filologia clássica". Traduzido por Juan A. Bonaccini. *Revista Princípios* 13, n. 19-20 (2006): 169-199.

Parry, Milman. 1971. "Published works". Em *The making of Homeric verse: the collected papers of Milman Parry*. Editado por Adam Parry, 1-420. Oxford: Clarendon Press.

Pereira, Maria Helena da Rocha. 2014. *Estudos sobre a Grécia Antiga*: artigos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Ruzene, Felipe Daniel. *À Mesa de Homero: masculinidades contrastantes a partir dos comportamentos ético-dietéticos nos banquetes da Ilíada e Odisseia, século VIII AEC*. 2025. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR.

Segal, Charles. 1994. *Singers, heroes and gods in the 'Odyssey'*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Settis, Salvatore. 2006. *The future of the Classical*. Traduzido por Allan Cameron. Cambridge: Polity.

Sherratt, Elizabeth Susan. “Reading the texts: archaeology and the homeric question”. *Antiquity* 245, n. 64 (1990): 807-824.

Tarnas, Richard. 2011. *A epopeia do pensamento ocidental*. Traduzido por Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Vernant, Jean-Pierre. 1990. *Mito e pensamento entre os gregos*: estudos de psicologia histórica. Traduzido por Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Vidal-Naquet, Pierre. 2002. *O mundo de Homero*. Traduzido por Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras.

Vieira, Trajano. “Ilíada recriada”. *Revista USP,* n. 50 (2001): 119-129.

Villoison, Jean-Baptiste Gaspard D'ansse de. 1788. *Homeri Ilias ad veteris codicis Veneti fidem recensita*. Veneza: Typis et sumptibus Fratrum Coleti.

West, Martin Litchfield. “The invention of Homer”. *The Classical Quarterly* 2, n. 49 (1999): 362-382.

Wolf, Friedrich August. 2014. *Prolegomena ad Homerum: sive, de operum homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi*. Cambridge Library Collection. Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, Richard. 1775. *An essay on the original genius and writings of Homer*: with a comparative view of the ancient and present state of the Troade. Whitefish: Kessinger Publishing.

Zanon, Camila Aline. “Homero: Qual Cultura? Que Sociedade?”. *Romanitas* – revista de estudos grecolatinos, n. 2 (2013):174-96.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.48464

Entre gregos e "bárbaros": Heródoto, o primeiro historiador, e a criação de uma dicotomia

Between Greeks and "Barbarians": Herodotus, the first historian, and the creation of a dichotomy

Entre griegos y "bárbaros": Heródoto, el primer historiador, y la creación de una dicotomía

Henrique Dalgobbo Samorini [*]

[*] Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Economia Política Internacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com bolsa CAPES. Bacharel em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais e Defesa (IRID) da UFRJ. E-mail: henriquesamorini22@gmail.com.

Resumo: Este artigo investiga a origem da dicotomia entre gregos e bárbaros na obra *Histórias*, de Heródoto, analisando as raízes mitológicas e homéricas no texto, assim como o contexto sociopolítico do século V a.C., quando foi produzido. A partir de uma revisão bibliográfica e análise de fontes primárias, argumenta-se que a dicotomia entre esses dois povos, perpetrada por Heródoto, foi uma projeção retrospectiva da oposição cultural entre gregos e persas após as Guerras Greco-Persas, inserida no mito da Guerra de Troia, do qual o autor se via como continuador. Observa-se que essa categorização teve papel fundamental na construção da identidade helênica e no pensamento historiográfico subsequente. Conclui-se que o estudo da formação dessa divisão revela a influência dessa oposição entre gregos e bárbaros em autores basilares do pensamento ocidental.

Palavras-chave: identidade cultural; Heródoto; dicotomia gregos e bárbaros.

Abstract: This article investigates the origin of the dichotomy between Greeks and barbarians in Herodotus' Histories, analyzing the mythological and Homeric roots within the text, as well as the sociopolitical context of the fifth century BCE, when it was produced. Based on a bibliographical review and the analysis of primary sources, it is argued that the opposition between these two peoples, as portrayed by Herodotus, was a retrospective projection of the cultural conflict between Greeks and Persians after the Greco-Persian Wars, inserted into the myth of the Trojan War, of which the author saw himself as a continuator. It is observed that this categorization played a

fundamental role in the construction of Hellenic identity and in subsequent historiographical thought. It is concluded that the study of the formation of this division reveals the influence of this opposition between Greeks and barbarians on foundational authors of Western thought.

Keywords: cultural identity; Heródoto; Greek and barbarian dichotomy.

Resumen: Este artículo investiga el origen de la dicotomía entre griegos y bárbaros en la obra Historias, de Heródoto, analizando las raíces mitológicas y homéricas presentes en el texto, así como el contexto sociopolítico del siglo V a.C., cuando fue producido. A partir de una revisión bibliográfica y del análisis de fuentes primarias, se sostiene que la oposición entre estos dos pueblos, presentada por Heródoto, fue una proyección retrospectiva del conflicto cultural entre griegos y persas tras las Guerras Médicas, insertada en el mito de la Guerra de Troya, del cual el autor se veía a sí mismo como continuador. Se observa que esta categorización desempeñó un papel fundamental en la construcción de la identidad helénica y en el pensamiento historiográfico posterior. Se concluye que el estudio de la formación de esta división revela la influencia de esta oposición entre griegos y bárbaros en autores fundamentales del pensamiento occidental.

Palabras clave: identidad cultural; Heródoto; dicotomía entre griegos y bárbaros.

Considerações Iniciais

No proêmio do primeiro livro, intitulado Clio[1], da obra *Histórias*, o historiador enuncia:

> Estas são as investigações[2] de Heródoto de Halicarnasso, que ele publica na esperança de, assim, preservar da decadência a lembrança do que os homens realizaram, e de impedir que as grandes e maravilhosas ações dos Gregos e dos Bárbaros[3] percam a devida medida de glória; e, além disso, de registrar quais foram as causas de sua inimizade (Heródoto 1909 - tradução nossa).

Assim começa o que é considerado por muitos o primeiro livro de história da humanidade, com uma oposição entre dois povos: gregos e bárbaros. Primeiramente, porém, é oportuno

[1] O primeiro livro de Heródoto foi intitulado Clio, o nome da Musa da História, provavelmente por abordar justamente as origens históricas das hostilidades entre gregos e não gregos. Apesar disso, Heródoto não é responsável pela divisão do seu manuscrito, e sim bibliotecários e estudiosos da biblioteca de Alexandria, que dividiram seu manuscrito em nove partes, e associaram cada seção a uma musa, provavelmente por razões práticas e poéticas.

[2] A palavra original usada por Heródoto é "*ἱστορίης*" (*historíēs*), no significado de inquérito, pesquisa ou investigação, e é a raiz etimológica da palavra moderna "história".

[3] A palavra bárbaro vem do grego *βάρβαροι* (*bárbaroi*), e é de origem etimológica dúbia. Enquanto Estrabão, Aristóteles e Platão a atribuem origens onomatopeicas, afirmando que a sua grafia imita o som das línguas estrangeiras para ouvidos gregos ("bar bar"), outros afirmam vir do acádio para selvagens. Independentemente, a palavra originalmente era usada para designar povos incapazes de falar grego, sem uma conotação necessariamente negativa.

compreender o contexto histórico dessa divisão e do autor que mudaria a forma de registrar acontecimentos para sempre.

Heródoto nasceu no século V a.C. na cidade de Halicarnasso, originalmente uma colônia de cultura grega, mas, no seu nascimento, como o resto da Cária e costa oeste da Anatólia, compunha o Império Aquemênida. Dessa forma, o autor era descendente de gregos e fruto de sua cultura – que florescia na época em Atenas, com estadistas como Péricles e dramaturgos como Sófocles – mas politicamente súdito dos persas (Romm 1998). Foram justamente as histórias dos recentes conflitos entre os persas e suas invasões para além do Estreito de Bósforo, para a terra dos povos helênicos, que motivaram o escritor a empreitar uma busca por uma narrativa histórica focada em grandes atores como impérios e povos (Heródoto 1909, Murray 1972), além das culturas locais que os permeavam, gerando um novo gênero de texto que se tornará popular na Grécia antiga, e depois será chamado de gênese da historiografia, e também da etnografia[4]. Isso se deve ao fato de que, devido à raridade de fontes escritas, uma grande parte do que o historiador escreveu foi fruto de relatos orais de testemunhas de eventos históricos (Skinner 2012).

Sabendo do contexto de sua obra, cabe a indagação: de onde veio essa dicotomia entre gregos e bárbaros mencionada na sua abertura? O próprio conceito de povos gregos implica a formação de uma identidade helênica, com essa autoidentificação, em algum momento, sendo compreendida como antagônica aos povos bárbaros. Além disso, quais foram as influências dessa percepção de oposição, permeando um dos primeiros e mais influentes livros de história da humanidade? Afinal, essa divisão não passou em branco pela academia, ou mesmo pelos pensadores e historiadores da antiguidade que leram a influente obra. Em sua *magnum opus*, Edward Said (1978), por exemplo, apregoa que a dicotomia entre o Ocidente e o Oriente pode ser traçada desde a antiguidade.

O presente estudo parte da hipótese de que Heródoto, ao explicar em seu proêmio que escreve sua narrativa histórica para explicar a origem das inimizades entre gregos e bárbaros, está resgatando uma hostilidade que teria se iniciado na lendária Guerra de Troia, criando uma continuidade histórica entre o mito homérico e as Guerras Médicas narradas em sua obra. Entretanto, o autor faz isso no contexto do século V a.C., em que, após as principais etapas das invasões persas, os gregos passaram a enxergar o Oriente dominado por aqueles como uma terra de povos inimigos, inferiores e bárbaros, e assim começaram a reinterpretar e reimaginar a tradição

[4] A etnografia, palavra grega formada por *ἔθνος* (*ethnos*), que significa povo, e *γράφω* (*grapho*), escrever, implica a forma como os autores da antiguidade descreviam e analisavam culturas exógenas, gênero que se consolidou após Heródoto.

mítica homérica como representante dessa oposição, antes mesmo de ela existir. Devido à sua enorme influência, essa ótica dicotômica popularizada por Heródoto tornou-se a norma na historiografia helênica, e passou a ser fortemente refletida no cânone do pensamento ocidental.

Para compreender essas questões, o presente artigo se dividirá da seguinte forma: primeiro, exporemos um dos pilares por trás da primeira obra de historiografia, que são suas heranças e fontes mitológicas; por conseguinte, será demonstrado como a suposta oposição entre gregos e bárbaros fez parte da formação da identidade grega, no contexto cultural das guerras Greco-Persas; por fim, tentaremos ilustrar a importância e influência da obra de Heródoto, visando ilustrar como essa perspectiva dicotômica influenciou grandes pensadores e historiadores do início do pensamento ocidental.

As raízes mitológicas de Heródoto

A importância da mitologia e de sua rica tradição oral não pode ser subestimada em uma análise da Grécia Antiga. Os gregos demonstram histórico interesse em contos sobre suas origens, sobre a fundação mítica de suas póleis e heróis do passado. Apesar de nunca terem concebido um conto unificado acerca da origem da humanidade, como certos povos do Oriente e posteriormente a cristandade conseguiriam, tinham, como na maioria dos casos, uma série de histórias locais com grandes variações entre elas. Grandes epopeias mantidas de forma oral, que depois seriam escritas pelos poetas, já contavam a história dos povos que formariam a Grécia, como os Dórios e os Iônios, desde a pré-antiguidade (J. Hall 2002).

Enquanto a etnografia e historiografia tradicionais rejeitam mitos e fontes literárias como bases para a análise histórica (Skinner 2012), cabe aqui ressaltar a importância dos mitos para os povos da antiguidade. Conforme elaborado por Anthony Smith (2004), uma mitologia coletiva e sua ancestralidade são fundamentais na formação de uma identidade étnica e imaginário humano, pois são responsáveis por criar um senso coletivo de origem para as populações. Buffière (1973) também argumenta que os mitos foram cruciais na formação do pensamento racional grego. Segundo o autor, esse teria emergido justamente dos contos, e não da rejeição deles – a mitologia teria servido como um alicerce para a construção do pensamento filosófico do povo helênico, por meio da exploração dos vícios, virtudes e psiquê dos personagens encontrados nela.

Na época, o poeta, nome que significa justamente “criador” ou “fazedor”[5], era o principal responsável pela reprodução da mitologia. Não eram artistas separados do povo, mas importantes

[5] A palavra "poeta" vem do grego antigo, e deriva do verbo *ποιέω* (*poiéō*), que significa fazer, produzir ou criar. Assim, o poeta seria literalmente o fazedor, criador, ou “aquele que faz”.

no dia a dia da pólis, comumente ensinando e persuadindo por meio dos seus versos (Marincola 2009). Os poetas eram considerados criadores de realidade através das palavras, pela recontagem das histórias, deuses, genealogias, heróis, que davam sentido à cultura. Autores como Homero e Hesíodo não eram vistos apenas como artistas, mas como fundadores culturais. Seus poemas transmitiam valores, ensinavam o lugar dos homens no universo, definiam comportamentos sociais e religiosos (Voicu 2013). Assim, a palavra do poeta era de grande peso – ele "fazia" os padrões da sociedade.

Por conseguinte, embora Heródoto seja considerado o primeiro escritor de uma narrativa não religiosa, em prosa, cuja obra sobreviveu integralmente, reconhece-se atualmente que ele não escreveu sua obra sem consultar fontes anteriores. Assim sendo, exceto os frutos da sua etnografia primitiva, a maioria dominante das fontes do historiador era composta por poemas épicos da antiguidade, produtos da rica tradição oral dos gregos. E Heródoto, claramente, era um exímio conhecedor da poesia grega, como pode ser amplamente percebido em seus escritos. O historiador iônico citou, no mínimo, doze poetas diferentes em sua obra, como: Ésquilo, Alceu de Mitilene, Anacreonte, Árion, Aristeas de Proconeso, Hesíodo, Píndaro, Safo de Mitilene, Simônides de Ceos e Sólon. Contudo, de todos os poetas que o influenciaram, nenhum foi mais determinante que Homero. Não à toa uma inscrição antiga na sua cidade natal[6], na atual costa oeste da Turquia, o chama de *Homērikōtatos* ("homeríssimo") (Marincola 2009, 13).

Homero dispensa apresentações: é, possivelmente, o poeta mais influente da humanidade, desde a antiguidade. Suas duas obras fazem parte de uma ampla narrativa mitológica, com origem na tradição oral e, posteriormente, composta por escritos de vários autores de séculos diferentes, que juntos narram a Guerra de Troia, um conflito entre os povos gregos e a cidade de Troia no Oriente (Bury 1926). Enquanto a Ilíada trata mais especificamente da discórdia entre Agamenon e Aquiles no campo dos gregos (Homero 1998), a Odisseia narra o árduo retorno de Odisseu para Ítaca (Homero 1897).

É perceptível que Heródoto empregava não só a linguagem e estrutura homérica, como também seus temas e narrativas, fato reconhecido por autores como Dionísio de Halicarnasso, Platão e até Aristóteles (Boedeker 2002). A influência de Homero pode ser vista em vários casos ao longo do texto: na inovadora citação direta dos diálogos dos personagens; nas elipses temporais comuns na Odisseia; nas longas digressões para explicar causas passadas de eventos atuais na

[6] Atualmente a cidade de Bodrum.

narrativa; no foco em atos heróicos e de bravura dos homens, e na *kleos*[7] (glória); no profundo interesse pela exploração e descrição de maravilhas; e especialmente pela descrição das *astea anthrōpōn* (cidades dos homens), termo usado por Heródoto ecoando o mesmo usado na Odisseia (Marincola 2009).

Gregory Nagy (1987), em seu artigo intitulado *Herodotus the "Logios*[8]*"*, argumenta que o famoso proêmio da obra *Histórias* de Heródoto contém uma inclusão direta da tradição poética inaugurada por Homero, de registrar a *kleos* (glória), seja pela prosa ou pela poesia. Segundo o autor, a obra de Heródoto não dá sequência à homérica, mas a inclui dentro dela, numa grande tradição de guerras entre o Oriente e Ocidente. Assim como no preâmbulo da Ilíada, onde Homero afirma que sua obra é uma explicação da *aitía*[9] (causa) da inimizade entre Aquiles e Agamenon, ou seja, das causas da Ilíada, Heródoto também afirma em sua abertura que seu texto é uma explicação da *aitía* (causa) da inimizade dos helenos com os bárbaros, isto é, do contexto que inclui a tradição homérica. Assim, o próprio autor sustenta no seu proêmio que o escritor da prosa (*lógios*), assim como o poeta, são capazes de prevenir que a *kleos* (glória) dos homens seja apagada, e suas histórias fiquem sem registro público.

Desse modo, "Heródoto não quebrou radicalmente com seus predecessores poetas para levar seu legado numa direção diferente", (Marincola 2009, 14), pois, na verdade, a Ilíada, como clássico mitológico sobre a guerra, definiu os termos para toda a historiografia sucedente, incluindo Heródoto, Tucídides e seus sucessores. Isso aconteceu majoritariamente porque as histórias que servem de base ao método de Heródoto foram preservadas por tradição oral, e esse gênero é naturalmente influenciado por contos míticos e tradições poéticas. Isso pode ser visto no principal fio de narrativa de sua obra *Histórias*, onde Heródoto tenta explicar a origem das hostilidades entre Troia, no Oriente, e os gregos, no Ocidente, com explicações baseadas em ações tomadas por personagens mitológicos. O historiador atribui o início das inimizades entre gregos e bárbaros a uma sequência de raptos históricos de mulheres de outros povos, que geraram rivalidades sucessivas e a Guerra de Troia (Heródoto 1909). Para ele, esse conflito é apenas mais um capítulo da história universal, uma realidade dos fatos, que aconteceu na cronologia da história da Europa contra a Ásia (Boedeker 2002, Coleman 1997).

[7] Frequentemente usada em Homero, e posteriormente por Heródoto, *kleos* deriva da palavra *κλέω* (*kléō*), que significa ouvir, escutar – a glória existiria apenas naquilo que é registrado para os outros ouvirem.
[8] Do grego λόγιος (*lógios*), significa aquele que domina a palavra, sábio, ou nesse caso, como usado pelo próprio Heródoto, contador ou registrador de histórias.
[9] Tanto Homero quanto Heródoto usam a mesma palavra, αἰτία (*aitía*), que significa causa, motivo.

Dicotomia entre gregos e bárbaros: origens literárias e étnicas

Sabendo da herança homérica da obra *Histórias,* resta saber como e por que Heródoto enxergava nela uma divisão entre os povos gregos e bárbaros. Enquanto o autor está claramente trabalhando com uma continuação dos acontecimentos das epopeias, vistas como nada mais que a história, sua construção de uma oposição entre os gregos e bárbaros pode ser principalmente compreendida no seguinte episódio, narrado por Heródoto (1909) no Livro VIII, Urânia.

Durante as guerras Greco-Persas, após a vitória dos persas na Batalha das Termópilas e a subsequente destruição de Atenas em 480 a.C., os aquemênidas enviaram para os atenienses emissários com termos favoráveis para uma aliança entre eles. Frente à proposta de paz, os áticos teriam assim respondido:

> Não existe ouro o suficiente no mundo nem terras tão boas que aceitaríamos como pagamento para nos aliarmos ao inimigo comum e trazer a Grécia para a submissão. Existem muitas razões convincentes contra essa opção, mesmo que desejássemos. Primeiramente e, mais importante, as imagens e templos dos deuses foram queimados e demolidos, de forma que somos impelidos por necessidade a exercer a maior vingança no homem que praticou tais atos, ao invés de fazer acordos com ele. E segundo, não caberia aos atenienses provarem-se como traidores do povo grego, com os quais estamos unidos na divisão do mesmo sangue, da mesma língua, das mesmas práticas religiosas, e dos mesmos costumes (Heródoto 1909 - tradução nossa).

Aqui temos uma explicação do que era necessário, na visão do escritor, para ser considerado um grego – distinto do bárbaro. Como explicado por Zacharia (2008a), as obras que sobreviveram até nós carregam um grande viés, e historiadores e poetas gregos colocavam discursos inventados e tendenciosos em suas obras, sem oradores nomeados como personagens históricos. É precisamente assim que Heródoto lista o que, na sua visão, eram os quatro pilares da identidade grega: uma ancestralidade comum, falar a mesma língua, professar a mesma religião, e por fim, a mesma cultura (Zacharia 2008b, Coleman 1997).

Cabe, portanto, determinar se essa distinção em quatro pilares pode ser enxergada nas epopeias de Homero, onde Heródoto traçou o começo das inimizades entre os dois povos (Heródoto 1909). A visão comum da academia, segundo Mihail Vasilescu, é de que:

> Os exércitos opostos nas epopeias de Homero não têm um caráter étnico distinto. De todos os pontos de vista, os troianos e seus aliados são apresentados como idênticos aos seus oponentes; o antagonismo entre os combatentes não tem paralelo com uma antítese etnográfica. Todas as pessoas envolvidas no conflito dividem a mesma organização civil e militar, o mesmo senso de honra familiar, os mesmos deuses, os mesmos costumes e a mesma psicologia. Seguindo essa lógica, Homero não tinha um termo coletivo para todas as tribos gregas, assim como ele não tinha um termo coletivo para todos os estrangeiros (Vasilescu 1989, 70, tradução nossa).

Da mesma forma, Edith Hall (1989) aponta que os troianos respeitam o panteão olímpico no mínimo tanto quanto os gregos, e que apenas nas seções finais da Ilíada, em livros como a Doloneia – que muitos estudiosos atribuem como uma adição tardia ao cânone da Ilíada – os troianos

começam a ser representados como inferiores militarmente. Dificilmente seria possível argumentar, também, que existia uma diferença linguística entre os gregos e troianos, já que a comunicação entre ambos os campos não exibe tradutores ao longo da narrativa. Não obstante, as recentes traduções de escrita em Linear B[10] demonstram que muitos dos nomes dados aos heróis troianos são de onomástica micena, e portanto, de origem grega (Vasilescu 1989).

Similarmente, J. Hall (2002) aponta que as evidências para uma diferenciação étnica entre os gregos e os troianos na Ilíada é fraca – os troianos tinham nomes gregos, cultuavam os mesmos deuses, possuíam a mesma organização cívica, e eram representados por Homero com uma luz de igualdade com os gregos, senão de forma ainda mais favorável, como evidenciado pelo apreço de deuses como Zeus para com os descendentes de Príamo[11] (Homero 1998).

É evidente que existem casos de diferenciação entre povos nas obras de Homero, especialmente na Odisseia. Alguns estudiosos apontam para a representação literária de povos e seres míticos, como as amazonas, ciclopes e lestrigões, como um exemplo arcaico de uma diferenciação dos costumes gregos e exógenos (Voicu 2013, Skinner 2012, Coleman 1997). Mas dificilmente é possível argumentar que essa foi a origem da divisão entre povos gregos e bárbaros, já que no período homérico não existia ainda uma identidade grega unida e consolidada, e a ligação entre esses povos, sempre descritos como de terras longínquas (Homero 1897), e civilizações reais, é arriscada.

Se essa divisão não veio naturalmente da tradição homérica, então como Heródoto a enunciou como fio condutor de sua narrativa? A resposta está na formação da identidade grega, que se deu ao longo do período clássico, principalmente como fruto das invasões persas.

As Guerras Médicas, ou Guerras Greco-Persas, foram uma série de conflitos entre os povos gregos e suas colônias com o Império Aquemênida ao longo da primeira metade do século V a.C. Tradicionalmente divididas em duas partes, tiveram seu início com a invasão da Grécia por Dário I, em resposta a revolta de colônias gregas sob domínio persa, e terminaram com a vitória dos atenienses na Batalha de Maratona. A segunda invasão, comandada por Xerxes I, culminou no saque e destruição de Atenas, seguida pela derrota da marinha persa em Salamis, e vitória dos gregos sobre as forças terrestres invasoras na Batalha de Plateias. Após a formação da Liga de Delos e seus esforços para a expulsão da presença aquemênida no mar Egeu, o resultado do conflito

[10] Silabário usado pela civilização micênica, é a forma mais antiga da língua grega já encontrada, datando de 1450-1200 a.C.
[11] Rei de Troia e pai da maioria dos personagens e heróis troianos durante a Guerra de Troia.

foi um tratado de paz entre os gregos e os persas em 449 a.C., que consolidou a hegemonia de Atenas na região (Green 1996).

A chamada idade de ouro de Atenas se deu justamente dos anos 460 a 430 a.C., e foi marcada: pela liderança da Liga de Delos e formação de um império ateniense, fruto da dominância de sua marinha no Mar Egeu; pelo refinamento do sistema democrático da cidade com a liderança de Péricles e, mais importante para nossos fins, pela explosão cultural caracterizada pela construção de obras arquitetônicas como o Partenon, pela emergência da filosofia socrática, e pela popularidade e influência das tragédias atenienses com dramaturgos como Sófocles, Ésquilo e Eurípedes, que dominavam o teatro grego (McInerney 2009).

Em uma de suas obras mais influentes, *Inventing the Barbarian*, Edith Hall (1989) argumenta que as tragédias atenienses, de imensa popularidade durante a idade de ouro da pólis, foram cruciais na definição do que era ser grego, comumente representando os bárbaros como o outro. Essas representações, inspiradas na recente violência experienciada na invasão persa, representavam os bárbaros, ou seja, não gregos, com traços considerados inferiores, como a subserviência, luxúria e gula, em contraste com os ideais da democracia ateniense, que reforçavam a liberdade dos cidadãos e a moderação. Peças do período são vestígios da cultura da época, e essas representavam os bárbaros como inerentemente inferiores aos gregos, justificando sua hegemonia cultural e política, que era fundamental para a dominação da Liga de Delos no mediterrâneo com o fim das Guerras Médicas.

Nas tragédias, os influentes dramaturgos, assim como Heródoto, reimaginaram a tradição mitológica do período homérico, alinhando-a com suas ideologias contemporâneas, atribuindo as características bárbaras a grupos como os troianos, que não foram representados assim pelo próprio Homero. Como apregoou J. Hall (2002, 117): "É apenas no século V a.C. que os troianos passam a ser considerados bárbaros". Associando o barbarismo com tirania e despotismo, os poetas atenienses exaltavam os valores democráticos atenienses. Para a autora, as tragédias atenienses não serviram apenas como entretenimento, mas como uma ferramenta de expressão cultural e política, determinante na formação da identidade grega e na representação dos bárbaros na posteridade.

Foi dessa forma que grande parte do que é a identidade grega foi formada: é apenas a partir do período arcaico, com a ascensão de inimigos externos comuns como os persas, que a cultura e etnia no senso de identidade construída podem começar a ser observados pelos povos gregos (Zacharia 2008b). Após as guerras contra os persas, ficou estabelecida uma oposição entre o bárbaro invasor e o mundo helênico. Existiu na época um grande movimento de tentar entender as culturas exógenas, uma proto-etnografia, de embate entre os povos gregos e os não gregos. E é

justamente com a popularidade da curiosidade sobre esses outros povos, que os gregos passavam cada vez mais a estabelecer contato com, devido às invasões, que Heródoto escreveu sua grande obra (Skinner 2012).

Ao retratar em sua obra a Guerra de Troia como um conflito entre o mundo grego e os bárbaros da Ásia, o primeiro historiador estava projetando a grande realidade do seu tempo no passado. Influenciados pela união de diferentes póleis frente aos persas, os autores do século V a.C. passaram a enxergar essa coligação nas obras clássicas do passado, na grande aliança entre os diferentes reinos gregos da antiguidade frente a Troia, sugerindo uma consciência étnica num tempo anterior ao seu (Vasilescu 1989).

Segundo a tese de François Hartog (1988), em *The Mirror of Herodotus*, a obra *Histórias* não é apenas um registro de eventos passados, mas uma narrativa estruturada e deliberada para a representação do outro, ou seja, dos não gregos. Para o historiador francês, a representação dos outros povos encontrada em Heródoto funciona como um espelho, que define o que é ser grego por contraste. Os costumes, religião, raça e língua dos não gregos são observados justamente para uma melhor compreensão do que é ser grego, e formar assim uma identidade, na qual o manuscrito desempenhou papel essencial. Dessa forma, os estrangeiros são para os helênicos como um espelho – quando os gregos olham para o que faz os estrangeiros bárbaros, estão na verdade refletindo sobre o que os faz gregos.

É possível, assim, compreender como Heródoto, ao inserir o principal conflito do seu tempo, as Guerras Greco-Persas, na tradição homérica, passou a enxergar retroativamente a oposição entre gregos e bárbaros que existia no seu tempo. Todavia, antes de examinarmos quais foram as consequências da dicotomia popularizada por Heródoto, cabe ressaltar como o autor tinha uma visão complexa sobre o Oriente, diferente da de outros autores importantes do cânone ocidental que teriam uma perspectiva mais negativa sobre outros povos. O historiador tanto admirava como criticava estrangeiros, misturando pensamentos de fascínio, superioridade, curiosidade, até mesmo respeito por outros povos, diversas vezes em sua obra. Dessa forma, rotulá-lo como um simples xenófobo pela sua categorização de povos como gregos e não gregos seria demonstrar uma perspectiva anacrônica, pois sua atitude para com os povos estrangeiros é repleta de nuances.

Apesar de muitos gregos enxergarem povos bárbaros positivamente em certos pontos, Heródoto foi um dos autores mais impactantes na abordagem da cultura dos povos não gregos e de todas as suas complexidades. Segundo Coleman (1997), o historiador foi muito justo com sua abordagem dos povos não-gregos, mesmo com a centralidade da sua tese de antítese histórica entre gregos e bárbaros. Sua busca por detalhes muitas vezes representa os bárbaros numa luz favorável:

o escritor se preocupa em apontar influências exógenas na arte grega; em detalhar os costumes religiosos egípcios; estabelece que, na verdade, vários costumes religiosos gregos são derivados dos egípcios. De fato, essa mentalidade é comprovada pelas posteriores críticas de Plutarco, um dos mais influentes historiadores e filósofos gregos, que o chamará de *philobarbaros* (amante de bárbaros), devido à representação positiva dos povos bárbaros, já considerados incivilizados na era romana, e também a suas críticas a povos gregos, como os beócios e coríntios[12] (Plutarco 1992).

Apesar do uso do termo bárbaro de forma indiscriminada ao longo de sua narrativa, Heródoto foi um escritor muito compreensivo para os padrões da época com outras culturas (Holland 2014). Assim como Homero, não atribuiu uma conotação necessariamente negativa aos povos não gregos – muitas vezes Heródoto os elogiava, colocando-os como passíveis de glória e desonra, assim como os gregos, algo evidenciado pelas muitas representações positivas de líderes persas (Boedeker 2002).

Das inúmeras passagens com elogios a outros povos, como a diversos costumes persas (Heródoto 1909), a devoção religiosa egípcia e sua organização social (Heródoto 1909), as eruditas discussões sobre quais seriam os melhores sistemas de governo entre os persas (Heródoto 1909), cabe ressaltar uma passagem que melhor exemplifica a disposição do historiador. Heródoto reconta a passagem em que Dário teria feito um experimento tentando convencer pessoas de diferentes culturas a adotarem práticas uns dos outros. O imperador persa teria questionado quanto dinheiro seria necessário para que alguns de seus súditos, naturais da Grécia, comessem os corpos de seus pais, após a morte. Naturalmente eles responderam que não existia soma o suficiente para tanto. Em seguida, Dário convocou súditos calátios[13], povo indiano, que praticava a antropofagia como um rito funerário, e indagou quanto dinheiro seria necessário para que eles cremassem os restos mortais de seus pais, como muitos gregos faziam. Os súditos responderam clamando para que Dário jamais falasse assim, pois a ideia os ofendia. Assim, Heródoto, citando Píndaro, reitera a máxima ‘costumes são o rei de tudo’, indicando a ideia de que costumes são relativos entre povos, algo extremamente inovador para a antiguidade (Heródoto 1909).

Assim, mesmo reconhecendo o caso de Heródoto como mais complexo, a dicotomia por ele consolidada não deixou de ter uma influência significativa sobre os pensadores que estudaram sua

[12] Heródoto acusa os beócios e coríntios de serem omissos na defesa da Grécia, ora se rendendo aos persas, ora deixando de auxiliar Atenas e Esparta em momentos cruciais da guerra. Plutarco, natural da Beócia, enxergava essas críticas, vindas de um natural de Halicarnasso, cidade que foi fiel aliada dos persas, como uma profunda hipocrisia, fato que o motivou profundamente a escrever sua crítica *Da Malícia de Heródoto*.

[13] Apesar de não existirem menções concretas de povos calátios tanto em fontes gregas como indianas, existem evidências de rituais funerários antropofágicos em povos asiáticos, que provavelmente inspiraram o episódio narrado pelo autor.

impactante obra. Resta, agora, avaliar qual foi o impacto dos seus escritos, e quais foram as consequências dessa oposição entre povos gregos e bárbaros.

A influência de Heródoto para a historiografia e pensamento ocidental

Mesmo sendo considerado por muitos um pioneiro, é comum na academia a crença de que o autor não foi amplamente lido como um historiador, mas apenas como um inventor de fábulas, com certos fatos históricos inseridos no meio, ou ainda, como exclamaria Plutarco, como "Pai das Mentiras". Na verdade, Heródoto foi extensivamente lido na antiguidade, com suas histórias sendo conhecidas por qualquer cidadão educado do período. Pelos papiros sobreviventes, Heródoto foi amplamente lido em todas as capitais gregas, romanas e egípcias: é o sexto autor de prosa com maior número de exemplares copiados sobreviventes, assim como o décimo quinto mais popular entre poesia e prosa. Tanto Heródoto quanto Tucídides foram claramente os historiadores mais lidos e criticados durante a antiguidade clássica, o primeiro contando com estátuas tanto na sua cidade natal, Halicarnasso, como na segunda maior biblioteca da antiguidade, em Pérgamo, com os epítetos apropriados (Murray 1972).

Segundo Oswyn Murray (1972), Heródoto foi lido ou influenciou significativamente toda a classe intelectual do período clássico em diante. Uma lista não exaustiva de pensadores fortemente influenciados incluiria poetas importantes como Apolônio de Rodes e Giges da Lídia, filósofos como Aristóteles, que o criticava, matemáticos como Eratóstenes de Cirene, generais de Alexandre Magno como Nearco e Onesícrito, assim como uma série de historiadores que moldaram toda a historiografia clássica como Tucídides, Aristarco de Samos, Calímaco, Éforo de Cime, Estrabão, Teopompo, Calístenes, Ctésias de Cnido, Hecateu de Abdera, Megástenes, Jerônimo de Cárdia, Beroso, Manetão, Timeu de Tauromênio, Agatárquides de Cnido, Possidônio e Flávio Josefo. De fato, a influência de Heródoto até os dias de hoje é inegável, considerando apenas sua presença na maioria dos cursos de historiografia do ocidente, e suas constantes releituras e reinterpretações pela academia (Hartog 1988).

De fato, Heródoto, mesmo muitas vezes criticado por seus leitores, formou a base de toda a tradição etnográfica helênica – a visão de todos os historiadores do período clássico e helenístico foi moldada pela obra *Histórias* e sua constante oposição entre os povos gregos e bárbaros na descrição dos acontecimentos históricos.

Novamente, Oswyn Murray (1972) cita alguns exemplos relevantes. Nearco, um dos almirantes de Alexandre Magno, explorou o Oriente, participando de um dos primeiros contatos registrados de povos europeus com o subcontinente indiano, descrevendo-o seguindo a linguagem e estrutura de Heródoto, além de tentar comprovar relatos citados em *Histórias*, e comparar as terras estranhas com o Egito, como descrito pelo primeiro historiador. Já Hecateu de Abdera, crítico de Heródoto, buscou inovar a etnografia separando uma época mitológica e uma época histórica. Porém, o autor segue toda a historiografia do Egito de forma quase idêntica à encontrada no segundo livro, Euterpe, de *Histórias*, remetendo às explicações geográficas e de costumes dos povos da bacia do Nilo. Da mesma forma, Megástenes herdará sua estrutura ao descrever a Índia, e Jerônimo de Cárdia ao descrever primeiro os costumes dos povos árabes antes da história de suas guerras. Seguindo a tradição de historiadores helênicos, Beroso, Manetão, Timeu, Agatárquides, Posidônio, todos passam a enxergar o mundo por uma lente construída por Heródoto: "Dificilmente seria muito dizer que o antigo período helênico viu o novo mundo de Alexandre[14] por olhos 'herodoteanos'[15], e buscou conferir à tradição de Heródoto uma base mais sistemática" (Murray 1972, 210 - tradução nossa).

Essa visão de mundo de Heródoto, enxergando o começo de uma divisão entre os povos nas guerras heroicas de Troia, não é fruto de uma verdadeira divisão étnica presente nos mitos de Homero, como vimos, mas de uma divisão criada no século V a.C. pela classe artística e política grega em reação às Guerras Médicas. Como posto por Zacharia (2008b, 25), "os gregos gostavam de oposições binárias, e dividiram o mundo entre gregos e bárbaros". Apesar de essa divisão certamente ter uma origem puramente linguística, a palavra bárbaro ainda implicava reflexivamente os gregos. Quem não sabia falar sua língua automaticamente não era grego, e era incapaz de usar a razão, de dar conta de si mesmo. É justamente dessa divisão que pensadores gregos chegam à conclusão de que, enquanto bárbaros não mereciam ser livres, gregos sim.

Como exemplificado por Coleman (1997), uma grande razão para o início dessa perspectiva no período clássico, foi o contato da maioria dos gregos com pessoas de outras regiões ter sido na forma de escravos, gerando uma inferioridade por associação. Assim, bárbaros eram a antítese dos principais ideais promovidos principalmente por Atenas do séc. V: sabedoria, coragem, disciplina, justiça – os bárbaros eram ignorantes, covardes, indisciplinados e injustos – pior, não livres nem mesmo para falar o que pensavam.

[14] O texto se refere a Alexandre Magno e sua expansão do mundo helênico pela Ásia e África.
[15] Traduzido da expressão original "*herodotean eyes*".

As consequências do pensamento dicotômico difundido por Heródoto ao longo dos anos é imensurável. Segundo Said (1978), todo escritor sobre o oriente assume algum precedente oriental, e este oriente não passa de uma invenção europeia desde a antiguidade. Caberia um outro estudo para a determinação de qual foi a extensão do impacto de uma categorização de povos como bárbaros e gregos, ou ainda como essa dicotomia passou a se apresentar como entre europeus ocidentais e orientais. Além disso, não sabemos como essa perspectiva pode ter alterado outras fontes literárias ou filosóficas anteriores, agora imbuídas com as discriminações da idade de ouro ateniense e seus discípulos.

Dessa forma, cabe uma breve observação de exemplos dessa dicotomia sendo retomada em grandes e influentes pensadores ocidentais. Dois dos mais influentes autores sobre o pensamento grego foram Diógenes Laércio, com sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, e Plutarco, com sua obra fundamental *Vidas Paralelas*. Ambas são compilações: a primeira reúne biografias e pensamentos de filósofos gregos notáveis; a segunda narra a vida de figuras históricas gregas e romanas, tanto mitológicas quanto reais.

Diógenes Laércio, parafraseando Hermipo, filósofo e biógrafo amplamente citado por outros estudiosos da época, afirma:

> Hermipo, em sua obra, *Vidas* atribui a Tales o que outros dizem de Sócrates. Ele costumava dizer, eles reportam, que ele agradecia a Fortuna por três coisas: primeiro, que eu sou um humano e não uma besta; segundo, que eu sou um homem e não uma mulher; terceiro, que eu sou grego e não um bárbaro (Diógenes Laércio *apud* Coleman 1997, 175 - tradução nossa).

Nesse trecho é possível perceber de forma clara não só a ideia de oposição, com os povos sendo colocados de forma oposta, como uma evidente perspectiva de superioridade grega, atribuída a um dos filósofos mais influentes da humanidade. Outro exemplo pode ser visto no diálogo socrático *Menexeno*, onde, ao longo de um discurso epitáfio, diversas distinções são feitas por Sócrates[16] entre os povos gregos e bárbaros, especialmente o fato de que os helenos são livres e governados por leis, enquanto os bárbaros são governados por déspotas autoritários (Platão 1997). De forma similar, Plutarco cita os conselhos que Aristóteles teria dado para Alexandre Magno, quando esse ainda era seu pupilo[17], sobre como governar seus súditos:

> Alexandre não fez como Aristóteles havia aconselhado – faça o papel de um líder para os gregos e de um mestre para os bárbaros, cuide dos primeiros como amigos e familiares, e o segundo, trate-os como bestas ou plantas, e encha seu reino com guerras, banimentos e facções (Plutarco *apud* Coleman 1997, 193 - tradução nossa).

[16] A maioria dos estudiosos afirma que o texto do discurso foi de fato inventado por Platão.
[17] Aristóteles foi contratado por Filipe II da Macedônia, pai de Alexandre Magno, para educar seu filho em 343 a.C., quando Alexandre tinha cerca de treze anos.

Novamente, fica claro como os gregos e os bárbaros são colocados de forma antagônica, nesse caso requerendo formas de governo diferentes, conforme suas naturezas.

Considerações Finais

O presente artigo visa investigar a origem da dicotomia entre os povos gregos e bárbaros utilizada por Heródoto em sua obra *Histórias*, e quais foram as implicações dessa categorização. Concluiu-se que o historiador traçava a raiz dessa divisão entre povos na tradição homérica, mas que, analisando as epopeias, é difícil perceber qualquer distinção étnica significativa. Depreende-se, assim, que a cultura artística e intelectual de Atenas – capital do mundo grego após as guerras Greco-Persas – foi a principal influência sobre a oposição formulada por Heródoto, que a integrou retroativamente à tradição mitológica grega, inserindo-a em um capítulo anterior na sequência de hostilidades entre gregos e não gregos.

Do ponto de vista historiográfico, este trabalho contribui para a compreensão de como narrativas históricas podem ser, e foram desde o princípio, utilizadas como poderosas ferramentas na consolidação de identidades culturais e étnicas. Além disso, a análise do texto de Heródoto demonstra como a historiografia sempre carrega marcas culturais e políticas de seu período, como também do período dos seus principais intérpretes, na sua construção do passado.

Compreender a origem desses pensamentos é de grande relevância, pois a divisão entre povos gregos e bárbaros foi extremamente influente na formação do pensamento ocidental, que traça suas origens até o período clássico. Para muitos, seria possível argumentar que esse pensamento dicotômico ainda prevalece, sob novas formas, até os dias de hoje. Ainda assim, seria necessário um estudo muito mais robusto para que todas as consequências e ramificações desse tipo de pensamento recebessem a devida atenção, e fossem rastreadas até a atualidade.

Assim, como desdobramento para futuras pesquisas, seria pertinente investigar como essa dicotomia foi trabalhada por autores posteriores, como Tucídides ou Plutarco, construindo o caminho para uma investigação da sua transmissão ao longo das tradições intelectuais até a modernidade. Também seria possível pesquisar perspectivas não ocidentais e suas impressões acerca dos gregos, tentando enxergar diferenças e convergências na forma como povos como os persas e egípcios classificavam e diferenciavam os helenos.

Concluímos, portanto, que, ao registrar a glória do passado, Heródoto moldou uma das mais antigas narrativas estruturadas sobre a distinção entre gregos e não gregos, consolidando uma divisão conceitual que se tornaria uma das ideias mais influentes do pensamento historiográfico e cultural do Ocidente.

Referências Bibliográficas

Boedeker, Deborah. 2002. "Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus". Em *Brill's Companion to Herodotus*, (Orgs.) Egbert J. Bakker, Irene J. F. de Jong e Hans van Wees, 97–117. Leiden: Brill.

Buffière, Félix. 1973. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Belles Lettres.

Bury, J.B. 1926. "Greek Literature from the Eighth Century to the Persian Wars". Em *The Cambridge Ancient History: The Persian Empire and the West*, (Orgs.) J.B. Bury, S.A. Cook, e F.E. Adcock, 469-521. Londres: Cambridge University Press.

Coleman, John E. 1997. "Ancient Greek Ethnocentrism". Em *Greeks and Barbarians: Essays on the Interactions between Greeks and Non-Greeks in Antiquity and the Consequences for Eurocentrism*, (Orgs.) Coleman, John E.; Walz, Clark A., 175-220. Bethesda: Eisenbrauns.

Green, Peter. *The Greco-Persian Wars*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Hall, Edith. 1989. *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*. Oxford: Clarendon Press.

Hall, Jonathan. 2002. *Hellenicity: between Ethnicity and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Hartog, François; Lloyd, Janet. 1988. *The Mirror of Herodotus: the Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley; Londres: University of California Press.

Heródoto. 1909. *Histories of Herodotus*. Trad. George Rawlinson. Londres: [s.n.].

Holland, Tom. 2014. "*Herodotus: The Histories*". Palestra. Apresentado no Hay Festival, 14 de maio.

Homero. 1998. *The Iliad*. Trad. Robert Fagles. Nova Iorque: Penguin Books.

Homero. 1897. *The Odyssey*. Trad. Samuel Butler. Londres: A. C. Fifield.

Marincola, John. 2009. "Herodotus and the poetry of the past". Em *The Cambridge companion to Herodotus,* (Orgs.) Dewald, Carolyn; Marincola, John, 13-28. Cambridge, Uk: Cambridge University Press.

McInerney, Jeremy. 2009. *The Age of Pericles*. Chantilly: The Great Courses.

Murray, Oswyn. "Herodotus and Hellenistic Culture". *The Classical Quarterly* 22, n. 2 (nov. 1972): 200–213.

Nagy, Gregory. “Herodotus the ‘Logios’”. *Arethusa* 20, n. 1 (1987): 175–184.

Platão. 1997. “Menexenus”. Em *Plato: Complete Works*, (Orgs.) John M. Cooper e D. S. Hutchinson, trad. David K. Robinson, 950-964. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Plutarco. 1992. *The Malice of Herodotus*. Trads. Anthony Bowen e Malcolm Willcock. Warminster: Aris & Phillips.

Romm, James S. 1998. *Herodotus*. New Haven: Yale University Press.

Said, Edward. 1978. *Orientalism*. Brantford: W. Ross Macdonald School Resource Services Library.

Skinner, Joseph. 2012. *The Invention of Greek Ethnography*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, Anthony. 2004. *The Antiquity of Nations*. Cambridge: Polity Press.

Vasilescu, Mihail. “Hellènes et Barbares dans les Épopées Homériques”. *Klio* 71, n. 71 (1989): 70–77.

Voicu, Ştefania. 2013. “Greeks and Barbarians in Homer’s ‘Odyssey’”. *Diversité et Identité Culturelle en Europe* 10, n. 1 (2013): 135–146.

Zacharia, Katerina. 2008a. “Herodotus’ Four Markers of Greek Identity.” Em *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, (Org.) Katerina Zacharia. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.

Zacharia, Katerina. 2008b. “Introduction.” Em Hellenisms: *Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, (Org.) Katerina Zacharia. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.48453

Violências no processo de integração italiana (Séc. I A.C.): Relações entre a *Lex Licinia Mucia* e a implosão da guerra social

Violence in the italian integration process (1st century B.C.): Relations between the Lex Licinia Mucia and the implosion of the social war

La violencia en el proceso integración italiana (Siglo I A.C.): Relaciones entre la Lex Licinia Mucia y la implosión de la guerra social

Amanda Lemos Fontes [*]

[*] Mestra em História pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ. Doutoranda, também pelo PPGHC, com pesquisa no campo da história política, social e econômica, no que tange a agência feminina em finais da República romana. E-mail: amandalfontes96@gmail.com.

Resumo: A história da República romana foi marcada tanto pela sua relação com as comunidades que a cercavam quanto pelos conflitos travados com elas – cujo cerne, geralmente, era a questão da cidadania. Na tentativa de impedir a imigração para Roma e a subsequente conquista da cidadania pelos povos conquistados, então, os magistrados romanos repetidamente aprovaram medidas legislativas que visavam o seu afastamento da vida cívica de Roma. Aprovada em 95 a.C., a *Lex Licinia Mucia* visava a expulsão desses indivíduos da cidade; e teve como consequência a Guerra Social, alguns anos depois. No presente artigo, assim, discutimos os penosos passos que levaram à integração italiana na República romana, inserindo a *Lex Licinia Mucia* no contexto da implosão da Guerra Social.

Palavras-chave: *Lex Licinia Mucia*; Guerra Social; integração romana

Abstract: The history of the Roman Republic was marked both by its relationship with its surrounding communities and the conflicts it fought with them – the core of which was generally the issue of citizenship. Therefore, to prevent immigration to Rome and the subsequent acquisition of citizenship by the conquered peoples, Roman magistrates repeatedly approved legislative measures aimed at their exclusion from Rome's civic life. Approved in 95 BC, the *Lex Licinia Mucia* aimed at expelling these individuals from the city, which resulted in the Social War a few

years later. In this article, therefore, we discuss the painful steps that led to the Italian integration into the Roman Republic, placing the *Lex Licinia* Mucia in the context of the implosion of the Social War.

Keywords: *Lex Licinia Mucia*; Social War; Roman integration

Resumen: La historia de la República Romana estuvo marcada tanto por su relación con las comunidades que la rodeaban como por los conflictos que libró con ellas, cuyo núcleo principal fue, generalmente, la cuestión de la ciudadanía. En un intento por evitar la inmigración a Roma y la posterior adquisición de la ciudadanía por parte de los pueblos conquistados, los magistrados romanos aprobaron reiteradamente medidas legislativas destinadas a excluirlos de la vida cívica de Roma. Aprobada en el año 95 a. C., la *Lex Licinia Mucia* pretendía expulsar a estos individuos de la ciudad, lo que desencadenó la Guerra Social unos años después. En este artículo, por tanto, analizamos los dolorosos pasos que condujeron a la integración italiana en la República Romana, situando la *Lex Licinia Mucia* en el contexto del estallido de la Guerra Social.

Palabras clave: *Lex Licinia Mucia*; Guerra social; integración romana

Introdução

Roma, em seu âmago, foi uma cidade de imigrantes. Afinal, não podemos esquecer, acreditava-se que, em seu passado lendário, a cidade havia sido fundada por dois irmãos abandonados no rio Tibre após a condenação de sua mãe pelas mãos do Rei Amúlio, de Alba Longa. De fato, como demonstrou Adrian Sherwin-White, nos séculos VII e VI a.C., o Lácio, uma planície, era marcado pela unidade dos povos que o habitavam[1]: se o Lácio viesse a ser atacado, era geograficamente impossível que qualquer uma das comunidades ali presentes se defendesse de forma isolada; assim, relações amigáveis entre vizinhos era uma necessidade. O que, automaticamente, fez com que Roma precisasse nutrir relações mutuamente vantajosas para com seus vizinhos desde muito cedo (Sherwin-White 1996).

Foi somente a partir de meados do século IV a.C., quando Roma já era República, que esse quadro parece ter se modificado, com a dissolução daquela que ficou conhecida como a Liga Latina[2]. Ruptura que significou, com efeito, um rompimento do pacto implícito de aliança comunal

[1] Podemos pensar, também, em termos de *syngeneia* ou *homophylia*, como foi demonstrado por Federico Russo (2012).
[2] Liga Latina é um termo forjado pela historiografia contemporânea e sem equivalente em latim que se refere à união das comunidades do Lácio em busca de proteção mútua contra seus inimigos. Por muito tempo, essa Liga teria existido sem a inclusão de Roma em seu cerne, inclusive agindo, por vezes, contra seus interesses (mesmo que, de modo geral, nutrissem relacionamento colaborativo pacífico). No entanto, por volta de meados do século V a.C., como dizia a lenda, através da vitória de Roma sobre a Liga na Batalha do Lago Regilo, sua soberania foi reconhecida pelos latinos; com

dentre os povos do Lácio e correspondeu a uma alteração no *status* do *homo latinus* individualmente: quando o Lácio era nada mais do que um aglomerado de pequenas comunidades, seus habitantes eram conhecidos simplesmente como *latini* e poderiam pertencer a qualquer uma dessas territorialidades; mas agora, o habitante do Lácio fora forçado a recuar aos seus próprios centros urbanos – e a criar novos, onde não existiam –, fazendo com que o efeito da cidadania local se desenvolvesse em contrapartida ao antigo sentimento de unidade geográfica. Consequentemente, certos costumes originalmente partilhados por todos aqueles considerados *latini* começaram a ser vistos como privilégios cujo exercício dependia da residência dentro de determinado território, ou como o corolário de deveres desempenhados para uma comunidade específica (Sherwin-White 1996, 3-95). O que significa que o antigo sentimento de unidade geográfica acabou por ser substituído por conceitos de pertencimento próprios à cada uma das comunidades do Lácio em sua individualidade – com Roma tomando posição de destaque, pois era o centro comercial da região.

Há de se destacar que, ainda em fins do século IV a.C., Roma estendia parte de seu senso de pertencimento aos seus vizinhos do Lácio com o *ius latii*[3]*;* mas o mesmo não pode ser dito para todas as comunidades da Península Itálica. A partir de, pelo menos, meados do século III a.C., a acima referida posição de centralidade comercial de Roma somada à sua agressiva política expansionista fizeram com que a cidade se tornasse atraente para diversos dos povos que a cercavam e com os quais interagia continuamente, não apenas aos *latini* (Sherwin-White 1996, 3-95). No entanto, nos parece que a dinâmica imigratória que surgiu desse processo não correspondia às expectativas que os magistrados romanos nutriam concernindo o funcionamento cotidiano da cidade. Assim, paralelamente à sua consolidação como centro urbano na Península Itálica, Roma foi assolada por diversos conflitos migratórios com seus vizinhos e aliados que foram se tornando cada vez mais violentos[4], apesar da ênfase da historiografia da própria Antiguidade na

Roma vindo a assumir papel de liderança na Liga através de um tratado chamado de *Foedus Cassianum*. Por alguns séculos, os termos do tratado foram respeitados e o sentimento de amizade predominou as relações extraterritoriais romanas, mas, em 358 a.C., perante a necessidade de renovação do tratado, insatisfações referentes aos termos da aliança romana com a Liga foram levantadas e, consequentemente, se desencadeou a Segunda Guerra Latina, que teve como consequência a vitória de Roma sobre os povos do Lácio e a dissolução da Liga em 338 a.C. (Humbert 1978, 59-72).

[3] O *Ius Latii* (o direito latino – que se referia ao estatuto legal dos latinos em Roma após 338 a.C.), era o direito por meio do qual quaisquer *latini* que se assentassem em Roma seriam concedidos cidadania parcial (*civitas sine sufraggio*) – e vice-versa (Lewis, A. "Ius Latii." Oxford Classical Dictionary, 22 de dezembro de 2015. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-3465. Acesso em 27 abr. 2025).

[4] Conceituando o século II a.C. com um período de mudanças, Mattia Balbo e Federico Santangelo afirmam: "Falar de transição implica reconhecer que uma mudança fundamental ocorreu nesse período [o século II a.C.]. Após a vitória em Zama (202 a.C.), Roma entrou em uma nova fase como recém-vitoriosa de um grande conflito militar, incumbida do desafio da reconstrução interna e da gestão do que se tornaria uma posição hegemônica no cenário mediterrâneo, enquanto seu ponto final (o assassinato de Tibério Graco em 133 a.C.) foi marcado por decisões políticas altamente

obrigação romana de proteção. Sobretudo no decorrer dos séculos II a.C. e I a.C., a questão da imigração e da obtenção da cidadania romana por parte dos povos aliados e conquistados (conhecidos majoritariamente como *socii*[5]) se tornou um problema para Roma. E para lidar com tal questão, uma das táticas preferencialmente adotadas pelos magistrados foi a expulsão dessa população do território romano por meio de medidas legislativas (*leges*).

Esse sistema de expulsão, sancionado por lei, pode ser interpretado como tendo sido permeado por um forte desejo romano de demarcação do não-romano como outro; no entanto, destaca-se que o resultado de tal processo foi a integração *de facto* da Itália sob o estandarte romano a partir da vitória de Roma na Guerra Social. Assim, é esse violento e ambíguo processo de integração e suas conflituosas *leges* que discutimos no presente artigo através de uma análise das causas, do conteúdo e das consequências da *Lex Licinia Mucia*, de 95 a.C., inserindo-a como ponto pivô no disputado contexto da Guerra Social.

Processos de integração e relações Roma-Itália no Século II A.C.

No decorrer do presente artigo, buscaremos seguir os termos definidos por Saskia Roselaar na Introdução de seu livro *Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic* (2012a, 2), segundo a qual um processo de integração pode ser tido como "uma mistura de pessoas que antes eram segregadas", sendo, então, a forma com a qual "grupos ou pessoas previamente discriminados com base em aspectos raciais ou culturais são postos em pé de igualdade numa sociedade em comum". De fato, não buscaremos definir os termos exatos dessa discriminação – o porquê de os romanos desejarem se diferenciar de não-romanos e quais características definiam essa diferença – mas nos debruçaremos, sob o ponto de vista político, nas interações nutridas entre

controversas que se tornaram foco de desacordo e mobilização; a violência emergiu como uma opção política real e eficaz" (Balbo e Santangelo 2023, 6).

[5] O termo *socii* se referia aos cidadãos de outras localidades aliadas à Roma, geralmente por meio de um tratado – por isso, é um termo que se refere a uma população um tanto heterogênea: cada tratado estabelecia termos de cidadania específicos. A conquista romana da Itália resultou em um sistema de alianças militares pelo qual as comunidades nativas permaneceram teoricamente independentes, mas, na prática, foram reduzidas à posição de meros súditos de Roma. Como afirmamos há pouco, tal relação era, de modo geral, estabelecida por meio de tratados formais de aliança, mas nem todos os aliados italianos se vincularam à Roma da mesma forma: alguns foram reduzidos ao *status* de *socii* após a rendição numa batalha militar. E, com efeito, os termos da relação Roma-*socii* podiam variar, dado que dependiam da fonte de sua rendição: se foi feita de forma voluntária pelos aliados ou se foi originada da sua derrota em guerra. De fato, já na época das Guerras Púnicas, todos os povos pertencentes à Itália não romana eram tidos como *socii*. E, mesmo que, na teoria, alguns tratados estipulassem parceria militar, na prática, todos os povos aliados eram obrigados a auxiliar as empreitadas romanas com o envio de contingente militar para lutar nas legiões (Sherwin-White, A. N., e T. Cornell. "Socii." Oxford Classical Dictionary, 7 de março de 2016. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-5978?rskey=SH2QwN&result=1 Acesso em 27 abr. 2025).

romanos e não-romanos na Península Itálica e o que elas significaram (ou podem ter significado) na prática para os povos por elas afetados.

Apesar de as comunidades da Península Itálica não terem formado um grupo subordinado coeso, é fato que Roma se tornou a unidade política dominante da região durante a República, o que teve consequências de longo alcance não só para os italianos, mas também para os próprios romanos. Tendo em vista a quantidade de povos que compunham a geografia da Península e com os quais Roma interagia e/ou veio a interagir do século II a.C. em diante, não é inverossímil afirmarmos que os processos de integração que permearam as relações entre Roma e esses povos que a cercavam foram extremamente complexos e diversificados – passando tanto por períodos de amizade quanto de inimizade, intercalados ou não.

O eventual domínio comercial e político-militar romano na região por si só, no entanto, não é suficiente para explicar a integração. Para entender por que, eventualmente, todos os povos italianos passaram a compartilhar uma cultura e uma língua amplamente comuns, diferentes tipos de interação e contato devem ser analisados: se soubermos onde diferentes povos se encontravam na vida cotidiana, poderemos entender como o 'aumento dos contatos' levou à mudança. Um requisito essencial para uma compreensão mais clara da integração na República é, portanto, a concentração da investigação em 'pontos de contato' que existiram entre romanos e os outros povos da Península, tendo sido eles negativos ou positivos (Roselaar 2012a, 2-7). Assim, no decorrer do presente artigo, focaremos na análise de um tipo de interação – aquela cercando conflitos de cidadania – em ordem de buscarmos definir como esse processo interativo contribuiu para a eventual integração da Península Itálica sob o estandarte de Roma.

Com efeito, com a empreitada de Roma nas Guerras Púnicas, a cidade passou a ter contato contínuo com diversos locais com os quais, antes, nutria nenhuma ou pouca relação –esse que passava, *via de regra*, pelo domínio romano dessas comunidades através do estabelecimento de colônias e *municipiae*[6]. Como consequência desse processo de conquistas territoriais, então, passaram a existir diferentes tipos de cidadania romana, que eram hierarquizadas e determinadas de acordo com diversos fatores, como: gênero, poder aquisitivo e afiliações políticas – fosse de uma

[6] O *municipium* era uma das instituições mais significativas do direito administrativo romano – era a maneira pela qual Roma incorporava territórios em sua dinâmica institucional. A palavra *municipium* é a forma nominal do verbo *municipare* – que significa "conceder direitos de cidadania" ou "dar privilégios municipais"; traduzido literalmente, o termo significa "o cumprimento do dever". Na realidade, uma assimetria crescia entre Roma e qualquer um de seus parceiros municipais: o *status* municipal, geralmente, acompanhava a *civitas sine suffragio* (cidadania sem direito ao voto em Roma) embora o *ius suffragii* (direito ao voto) pudesse ser adicionado ou adquirido por meio da mudança para Roma. (Purcell, N. "Municipium." Oxford Classical Dictionary, 22 de dezembro de 2015. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-4285?rskey=opsH9Y&result=1. Acesso em 24 jun. 2025.).

comunidade inteira, fosse de somente um indivíduo que nela habitava. Dos grupos não-romanos mais comumente referidos pela documentação temos: os *latini* (termo que, depois da primeira Guerra Púnica, passou a se referir aos habitantes não-romanos do Lácio), os *socii*[7], e os *provinciales*[8] – todos eles eram conhecidos como *peregrini*[9] (com exceção dos *latini*) e tinham direitos de cidadania hierarquicamente abaixo do romano nativo.

Devido às diferenças locais dessas comunidades conquistadas e aliadas, então, o relacionamento que nutriam e as questões que permeavam suas interações com Roma diferiam uma das outras. Os *socii*, por exemplo, tinham uma hierarquia da cidadania referente, basicamente, ao nível de dificuldade enfrentado por Roma quando da conquista de determinado território: essa que era expressa por meio de tratados de submissão cujos termos se baseavam na demanda romana pelo envio de ajuda militar em conflitos estabelecidos além da Península Itálica (Rosenstein 2012)[10]. Em contrapartida, comunidades que possuíam cidadania romana plena estavam sujeitas à lei romana e seus habitantes tinham direito a votar na cidade de Roma; além disso, também tinham seus próprios magistrados para exercer a administração local. Já comunidades com *civitas sine suffragio*[11] eram administradas por *praefecti*[12] enviados de Roma — embora as responsabilidades desses homens não

[7] Há de se destacar que, a partir de certo ponto, o termo *socii* passa a encobrir, também, os *latini*. Desse modo, pode-se dizer que todos os *latini* eram *socii*, mas nem todos os *socii* eram *latini*.

[8] P*rovinciales* eram aqueles que estavam sob influência ou controle romano, mas que careciam até mesmo dos direitos dos *socii*, tendo essencialmente apenas os direitos do *ius gentium* (o direito comum a todos os povos). Eram os povos das províncias que se encontravam sob o somando de Roma (Badian, E. "Provincia/province." *Oxford Classical Dictionary*, 7 de março de 2016. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-5393. Acesso em 27 fev. 2025.).

[9] O termo *peregrini* se referia aos estrangeiros, um cidadão livre de qualquer comunidade não-romana: ou seja, a qualquer estrangeiro que não era um cidadão romano completo, que não pudesse ser visto como um membro da *civitas romana.* Antes da Guerra Social, todos os habitantes da Itália não-romana, com exceção dos *latini*, possuíam o mesmo estatuto civil em Roma e, portanto, eram chamados de *peregrini* (depois da Guerra Social e até o governo de Caracalla, eram *peregrini* aqueles habitantes de comunidades aliadas e subjugadas fora da Itália). Apesar de, por boa parte da história republicana, o princípio de cidadania única ter prevalecido em Roma, ao final do período triumviral, *peregrini* podiam obter cidadania romana e manter aquela de suas comunidades originárias. Há de se destacar que escravizados também não possuíam cidadania plena em Roma, mas eles se encaixavam em uma categoria legal e social própria. (Sherwin-White, A. N., e A. Lintott. "Peregrini." *Oxford Classical Dictionary*, 22 de dezembro de 2015. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-4859?rskey=DJ1Ehk&result=1. Acesso em 27 abr. 2025).

[10] Como demonstrou Nathan Rosenstein (2012, 85-88), o fardo que a concessão de contingente militar para Roma criava para os *socii*, por vezes, era insuperável. À época das Guerras Púnicas, em meados do século II a.C., o autor calcula que houvesse uma proporção 2:1 de *socii* nas legiões romanas (onde a cada três soldados, um era romano e dois vinham dessas comunidades aliadas).

[11] *Civitas sine suffragio* era o nível da cidadania romana onde todos os direitos romanos eram concedidos a um indivíduo ou comunidade, com exceção do direito ao voto nas assembleias populares. Para um aprofundamento nessa questão, vide: Humbert (1978).

[12] O termo *praefectus* em si significa "colocado no comando" e descreve uma grande variedade de homens colocados em posições de autoridade - oficiais do exército, grandes funcionários imperiais, oficiais judiciais delegados pelo pretor e representantes de magistrados locais. Eram aqueles que sistematicamente supervisionavam o comando romano nos *municipiae* (Parker, A., G. Watson, e A. Lintott. "Praefectus." *Oxford Classical Dictionary*, 7 de março de 2016.

sejam bem conhecidas — e tinham seus próprios magistrados, cujas funções era lidar com assuntos não administrativos do dia a dia. Ainda, as comunidades aliadas, de modo geral, também vivenciavam integração administrativa por meio da influência do *dilectus*[13] romano e dos procedimentos censitários (Roselaar 2012a, 7-8). Assim, essas diferentes formas de interação política inevitavelmente levaram a níveis variados de integração: alguns italianos iam à Roma para votar, enquanto outros apenas experimentavam os poderes e abusos dos *praefecti*.

Apesar de essas relações nutrirem uma faceta um tanto pacífica, ao longo dos anos, elas foram permeadas por diversos conflitos. Uma consequência desse processo de contato contínuo – e sua inerente possibilidade de acolhimento dos habitantes desses *municipi* em Roma –, foi a existência de várias *leges* que não só possibilitavam a expulsão de migrantes do território romano, como sancionavam a revogação da concessão de cidadania legítima a *socii* e *peregrini*, por mais que fosse hierarquizada. No decorrer da República, a expulsão desse contingente do território romano foi prática repetida: em 177 a.C., por exemplo, a *Lex Claudia* visava cancelar a cidadania romana reivindicada pelos latinos que exerciam o *ius migrandi*[14] após o censo de 179 a.C. E, além dessa lei, há outros registros de restrições e abusos ao *ius migrationis* para os anos de 187/184 a.C. e 172 a.C., que demonstram não apenas o desejo dos habitantes de comunidades italianas de obtenção da cidadania romana, por um sem número de motivos (Mouritsen 1998, 87-108), mas também a relutância dos magistrados romanos de a concederem, sobretudo quando se tratava de um longo período de tempo (Liv. XXXIV. 42; XXXIX. 3; XLI. 8-9; XLII. 10.3; cf. XXXIV. 56.5-6)[15]: em 126 a.C., por exemplo, um tribuno chamado Peno aprovou uma lei, oposta por Caio Graco, que visava a expulsão de *italici*[16] da cidade de Roma (Cic. *Brut*. 109; Cic. *De Off*. 11.47) sem motivos

https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-5297. Acesso em 27 fev. 2025.).

[13] O processo de recrutamento de cidadãos para comporem as fileiras do exército romano (Pina-Polo, F. "Consul." *Oxford Classical Dictionary*, 22 de dezembro de 2015. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-1797. Acesso em 27 fev. 2025).

[14] O direito de migrar, através do qual, teoricamente, o povo do Lácio poderia adquirir a cidadania romana por meio de sua migração e assentamento na cidade de Roma. Inclusive, a primeira vez na qual tal termo, (*ius migrandi*) é mencionado na historiografia romana é em relação, precisamente, à ocasião da expulsão dos *latini* da cidade sob as sanções da *Lex Claudia*. Há de se destacar, então, que, teoricamente, esse direito teria sido consideravelmente reduzido a partir de inícios do século II a.C., a partir da aprovação dessa lei. No entanto, a conceituação do termo, e até sua possível existência, é, há muito, foco de um acirrado debate; como demonstrado em: Broadhead, W. "Rome's migration policy and the so-called 'ius migrandi.'" *Cahiers du centre Gustave Glotz* 12 (2001): 69–89.

[15] Para o ano de 184 a.C., por exemplo, a tradição fala de uma expulsão em massa de toda uma geração de latinos – cerca de 12.000 pessoas – que haviam recebido a cidadania pelos Censores romanos desde 204 a.C. (a datação exata de quando essa medida tomou lugar é incerta: Richard Husband (1916, 316) e Saskia Roselaar (2012b, 150) optam pela datação no ano de 187 a.C.; enquanto isso, Okko Behrends (2002, 17) parece preferir localizar a aprovação dessa medida três anos depois, em 184 a.C.).

[16] Há uma distinção mínima entre *latini* e *italici*, dado que ambos os termos se referem aos habitantes de comunidades não romanas de Itália. No caso, os *latini*, de modo geral, eram os habitantes do Lácio não romano cujas respectivas

aparentes que não a possível tentativa de mantê-los longe da influência de Valério Flaco[17] – quem concorria para o consulado ao seu lado com a promessa de emancipação das colônias italianas. Emancipação essa que, com efeito, traria um marco para o relacionamento de Roma com essa população: cidadania romana plena e um novo posicionamento dessas comunidades, que passariam a ser vistas como parceiras e não como subjugadas do domínio romano (Brunt 1988, 94-96).

Sobretudo a *Lex Claudia* de 177 a.C. é elucidativa da posição de Roma frente aos peregrinos, dado que nos esclarece sobre a prontidão do Senado romano em estabelecer burocracias legislativas que justificavam a revogação de cidadania e o cancelamento da entrada de indivíduos no censo – mesmo que os registros em suas fileiras tivessem sido justificados – se acreditasse que tinha motivos bons o suficiente para assim fazê-lo. De acordo com Tito Lívio (XLI. 9.9-11), o que levou à aprovação dessa medida foi a reclamação por parte de várias comunidades latinas acerca do esgotamento de sua mão de obra nativa causada pela migração destinada ao serviço militar romano que foram ignoradas tanto pelos Censores quanto pelos cônsules dos anos de 179 e 178 a.C., respectivamente. No entanto, em 177 a.C., depois de uma audiência entre representantes dessas comunidades e os magistrados romanos, o cônsul C. Cláudio Pulcro aprovou a *Lex Claudia*. Dentre as reclamações levantadas pelos latinos, se encontrava a alegação de que a condição imposta para a sua migração, que seus filhos fossem deixados nas suas comunidades originárias, estava sendo contornada ou completamente ignorada por parte dos migrantes – o que dava fundamento para invalidar as reivindicações de cidadania de todas as comunidades latinas. Eles pediam, então, que os migrantes irregulares fossem punidos e devolvidos às suas respectivas municipalidades[18], pois a constante emigração os impedia de cumprirem com as demandas militares romanas de forma segura.

Parece, contudo, que a lei atingiu mais pessoas do que somente aqueles que falharam em deixar sua prole em casa. Como demonstrou Tito Lívio (XLI. 9.9-11), a *Lex Claudia* estipulou que

comunidades, por conta do contato inicial que possuíam com Roma, tinham, de certa forma, ligações lendárias com o assentamento da cidade, e possuíam, consequentemente, uma posição demasiado privilegiada aos olhos romanos no que tangia questões como cidadania, comércio etc. Já os *italici, grosso modo,* eram os povos mais longínquos que habitavam a Itália: eles não necessariamente eram unidos entre si, não fizeram parte da chamada Liga Latina ou da estrutura extraterritorial romana em seus dias mais primórdios; mas eram, em contrapartida, por conta das mudanças na política externa romana no decorrer dos séculos IV a.C. e III a.C., subordinados de Roma (Cornell, T. "Latini." *Oxford Classical Dictionary*, 6 de março de 2016. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-3601. Acesso em 27 fev. 2025).

[17] Na verdade, a razão por trás da proposta de Peno não nos fica claro apenas por meio da evidência antiga que a concerne. E, assim, tal motivação, exposta acima, é resultado das suposições embasadas da historiografia política ao longo dos anos (Brunt 1988).

[18] Como apontou Humbert (1978, 34), as comunidades que cercavam Roma no Lácio nunca foram consideradas *municipi* no sentido propriamente dito. No entanto, no decorrer do presente artigo fazemos uso da expressão 'municipalidades' pela maior facilidade linguística do termo e para evitarmos repetições desnecessárias.

qualquer pessoa que, ele mesmo ou cujos pais, estivessem registrados em uma comunidade aliada na censura de M. Cláudio e T. Quinctio (ou seja, em 189 a.C.) deveria retornar à essa mesma municipalidade antes do início de novembro de 177 a.C. – anulando, consequentemente, as entradas desses indivíduos como cidadãos nos dois últimos censos. Isso significou, na prática, um fluxo enorme de indivíduos que tiveram seus direitos de cidadania revogados e que foram obrigados a retornar a comunidades que, aparentemente, não habitavam há, no mínimo, uma década.

Nota-se que Peter Brunt (1988, 95-7) parece discordar no que tange esse êxodo de Roma e as consequências da *Lex Claudia* para os *latini* habitantes da cidade. Para tal autor, não é claro na evidência da Antiguidade se esses cidadãos de fato teriam que deixar Roma, dado que, na legislação de 177 a.C., teria ficado estipulado apenas que poderiam ser registrados como cidadãos romanos somente aqueles que cumpriram com as condições previamente estabelecidas nos acordos de aliança. Assim, ela poderia ter incorrido não em expulsão da cidade, mas em exclusão do censo – e, consequentemente, em anulação de direitos de cidadania. Mesmo assim, o autor afirma que o desejo de conquista de direitos por parte das pessoas que migravam em direção à Roma era latente – fosse por quererem igualdade política na cidade, fosse por procurarem proteção contra os abusos repetidamente praticados pelos *praefecti* de suas respectivas municipalidades.

Não obstante os efeitos práticos dessa lei, ela é evidência da relutância de Roma em pensar seriamente em termos de absorção ou emancipação total de comunidades de *peregrini* e *latini* à época de meados da República: a incorporação dos aliados nessa época e sob termos igualitários – ou, até mesmo, somente de suas elites locais – teria parecido, sob quaisquer padrões, um empreendimento enorme e que tinha consequências perigosas e de longo alcance para Roma. Com efeito, Roma havia, no passado, conseguido grandes expansões de seu corpo de cidadãos, mas nunca em uma escala comparável à que resultaria de uma emancipação geral de seus aliados e municípios conquistados. Nesse ponto, há de salientarmos mais uma vez a posição cívica bastante controlada que essa camada populacional possuía: concessões de cidadania ocorriam logo após a submissão militar, frequentemente acompanhadas da colonização e reorganização interna dessas comunidades com a justificativa da proteção romana; e direitos políticos eram estendidos aos novos territórios apenas parcial e gradualmente – ou, em alguns casos, isso nem sequer acontecia. Ainda, de modo geral, a concessão de direitos cívicos a peregrinos era um problema para a elite romana de meados da República, principalmente no que tangia a questão estrutural e administrativa da possível imigração ilimitada e descontrolada em direção à Roma que presumivelmente resultaria desse processo, além da consequente exacerbação do esquema eleitoral romano (Mouritsen 1998,

109-115) – pontos que tocam, como veremos, também na possível motivação romana para a aprovação da legislação que analisamos no decorrer deste artigo, *a Lex Licinia Mucia*.

Para nós, a existência de legislações como as destacadas acima e sobretudo da *Lex Claudia* é elucidativa do relacionamento um tanto ambíguo[19] nutrido entre Roma e seus vizinhos e aliados no início do século II a.C.: um convívio aparentemente pacífico e de proteção, mas que era permeado pela condição de subordinação dos aliados e por certa animosidade da parte romana. Assim, ela é importante, também, por demonstrar certa prontidão do Senado quando o assunto era a expulsão de *latini* e *peregrini* da cidade (ou do censo): pelos excertos que temos sobre a *Lex Claudia*, somente uma pequena porção dos migrantes, teoricamente, seriam passíveis de algum tipo de reação adversa perante os termos impostos pelos próprios romanos quando do estabelecimento dos tratados de subjugação; no entanto, uma grande quantidade dessa população pagou pelos atos de poucos. Ainda, e esse é o ponto mais importante de termos nos debruçado brevemente sobre essa legislação: por estabelecer um precedente no que tange interferências na concessão de cidadania plena à *latini* exercendo o *ius migrandi*, ela nos elucida sobre alguns termos concernindo quem poderiam vir a ser as possíveis vítimas de uma lei posterior, assim como as motivações para sua aprovação: nos referimos, no caso, à *Lex Licinia Mucia de civibus redigundis*, de 95 a.C. – tema do presente artigo.

A *Lex Licinia Mucia*: Conteúdo e motivações

Especificamente sobre a *Lex Licinia Mucia*, temos poucos fragmentos no decorrer da Antiguidade, e, com efeito, todos eles são originários dos escritos de Marco Túlio Cícero. Precisamos, desse modo, reconstruí-la a partir de algumas inferências.

Em um fragmento de seu *Pro Cornelio*, preservado no trabalho de Ascônio (67-68C), Cícero condena a supracitada legislação como tendo sido inútil e perniciosa à República, apesar de assegurar que os cônsules que a passaram – Lúcio Licínio Crasso e Quinto Múcio Cévola – eram homens dos mais sábios que existiram até o seu tempo: eles eram "*sapientissimi"* e a lei fora

[19] Ambíguo porque o relacionamento romano com os *latini*, principalmente, mas, em certo nível, com o restante dos *italici* também, era sublinhado por uma necessidade quase paternalista de Roma em protegê-los, ao mesmo tempo em que esses aliados, agora no início do século I a.C., pareciam desejar cidadania e direitos em pé de igualdade para com Roma, que basicamente se negava a concedê-la como meio de manter sua hegemonia e controle sobre as massas social e politicamente. Afinal, sabemos os fins que tiveram aqueles magistrados romanos que ousaram tentar passar legislação que favorecesse tal contingente, trazendo-os ao centro do cotidiano político romano, como Valério Flaco ou os irmão Graco em fins do século II a.C. As repetidas e frustradas tentativas de integração do povo italiano em Roma, que eram quase que imediatamente seguidas por alguma legislação visando sua exclusão, só serviram como meio de borbulhar os antagonismos nutridos entre os aliados e Roma através do tempo – mesmo que esses fossem intercalados por momentos de paz –, até que parecem ter atingido seu estopim com a Guerra Social em 92/91 a.C.

"*inutilem sed perniciosam rei publicae".* Aos adjetivos de Cícero, Ascônio adiciona: o efeito da lei foi tão desastroso sobre as relações entre Roma e seus vizinhos, *latini* e *peregrini*, que foi por conta dela que, três anos depois, implodiu a Guerra Social – principalmente por conta do insulto que continha aos *principes italicorum populorum*[20]. Ascônio, na verdade, nos explica a intenção da *Lex Licinia Mucia*: restaurar *socii* às suas municipalidades de origem. Segundo ele, já que os povos italianos estavam, há muito, sendo tomados por um grande desejo pela cidadania romana, grande parte deles simplesmente se apresentava como cidadãos quando esse direito não lhes havia sido concedido – ou seja, eles fingiam ser cidadãos romanos quando não o eram. Assim, a lei se fez necessária para que se pudesse devolver cada um desses supostos 'falsos' cidadãos às suas devidas municipalidades.

A partir da primeira leitura desse excerto de Ascônio, essa medida se assemelha em muito ao que expomos em relação àquelas que a precederam concernindo o cancelamento de direitos de cidadania romana. Menções à *Lex Licinia Mucia*, no entanto, também aparecem em outros trabalhos e discursos ciceronianos. A primeira delas acontece no *Brutus* (Cic. *Brut*. 63), ocasião na qual o orador cita a lei de forma irônica e humorística, sem muitos detalhes quanto ao seu conteúdo além daquele referente à restauração de cidadanias peregrinas. Já no *De Officiis* (3.47), Cícero contrasta a *Lex Licina Mucia* com a lei de Peno de 126 a.C., comentada acima; ocasião na qual afirma que banir estrangeiros de uma cidade é desumano. Apesar disso, ele postula ser incorreto se passar por cidadãos de uma localidade quando não se tem esse direito, e segue adjetivando os cônsules Crasso e Cévola como *sapientissimi*. Pode parecer um argumento contraditório da parte de Cícero defender as duas coisas, mas o seu ponto é que a *Lex Licinia Mucia* não deveria ser interpretada como tendo sido uma lei que necessariamente obrigava *peregrini* a deixarem Roma: só os que ali estavam de forma irregular. No mais, o *De Officiis* é um trabalho de ética e não de pragmatismo político, como apontou Fiona Tweedie (2012, 125) ao tratar da mesma passagem.

Próximo na listagem de referências cronológicas à *Lex Licinia Mucia* nas obras ciceronianas é o *Pro Blabo*, onde há dois excertos que nos interessam. O primeiro diz respeito ao único julgamento que temos conhecimento ter acontecido sob as provisões dessa lei – que será comentado

[20] "Aqui, a menção aos príncipes é especialmente significativa. Ela é recorrente na *Periochae* do septuagésimo primeiro livro de Tito Lívio, onde o epitomador conta que ele registrou as conspirações e discursos dos italianos no final de 91 '*in consiliis principum*'. As comunidades italianas eram, é claro, governadas de forma oligárquica — pelos *domi nobiles*, sobre os quais ouvimos algo na época de Cícero. Eram eles, sozinhos, que podiam expressar suas opiniões oficialmente em delegações ao senado ou informalmente em negociações com seus patronos e *hospitas* entre os aristocratas romanos. Eram eles que determinavam, em uníssono ou pela vontade de uma facção dominante, o curso que suas comunidades deveriam tomar. Suas ambições e interesses eram decisivos, e são seus motivos na busca pela cidadania que devemos tentar descobrir, não os dos camponeses italianos que, em sua maioria, estariam prontos para seguir a liderança que eles deram" (Brunt 1988, 100 – Tradução nossa).

mais adiante. No segundo (Cic. *Balb*. 54), Cícero discute os meios de se obter a cidadania romana por peregrinos que essa lei supostamente não alterou: um cidadão de uma municipalidade que tinha tratado com Roma ainda poderia obter cidadania romana por meio de um processo *de repetundis*[21], por exemplo. Isso demonstra que a lei tinha um objetivo muito específico, como ele já havia afirmado no *De Officiis*: ela não se preocupava em perseguir aliados que haviam recebido sua cidadania legalmente e nem tentava restringir as maneiras pelas quais um não-romano poderia obtê-la. Ou seja, a lei foi formulada contra um grupo específico: aqueles que se diziam cidadãos sem ter recebido esse direito. A questão que permanece, no entanto, é: quem eram esses sujeitos que fingiam ser cidadãos romanos e por que o faziam?

A referência à lei que se encontra no seu *De Oratore* (2.257), mesmo que seja um verso um tanto jocoso, nos ajuda a começar a responder tal pergunta e é a única que alude a circunstâncias diferentes desse discurso que foi construído no decorrer da própria Antiguidade, e que viemos desenvolvendo, sobre 'falsos cidadãos' para uma possível motivação originária dessa medida legislativa. Ela segue:

> Muitas vezes, também, insere-se um verso graciosamente – seja como ele é, seja com uma pequena alteração – ou uma parte de um verso de Estácio, citado por Escauro num momento de ira (há quem diga que foi desse episódio que nasceu a sua lei da cidadania, Crasso):
>
> Silêncio! Que gritaria é essa? Quem não tem mãe nem pai
>
> Tem tanta arrogância? Parem com essa soberba! (Tradução de Adriano Scatolin e Charlene Miotti)

Nesse excerto, Caio César Estrabão comenta que alguns romanos da época acreditavam a inspiração de Lúcio Licínio Crasso para a composição da lei ter sido a citação furiosa de Marco Emílio Escauro – quem, de fato, foi um grande apoiador da medida – de um verso de Estácio, transcrito na obra de Cícero. A conversa neste ponto do *De Oratore*, no entanto, trata sobre o uso de versos em um ambiente oratório e nenhuma profundidade é dada a esta ocasião, com Estrabão passando a discutir uma piada de Marco Antônio. Essa passagem específica, contudo, atraiu a atenção dos historiadores no decorrer do tempo, que se dedicaram a responder: qual foi a ocasião que levou Escauro a vociferar a frase registrada no excerto?

De acordo com Emilio Gabba (1953, 265 *apud* Tweedie 2012, 127), a ocasião teria sido o julgamento de Caio Norbano Balbo, segundo ele um novo cidadão, acusado de *maiestas*[22] em 95/94

[21] Um pedido julgado perante uma corte senatorial, regida por um pretor peregrino, para resolver questões além-Roma (Badian, E., e A. Lintott. "Repetundae." *Oxford Classical Dictionary*, 7 de março de 2016. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-5557. Acesso em 27 fev. 2025).

[22] *Maiestas* é uma abreviação comumente usada que se refere ao crime de *maiestas minuta Populi romani* – traduzido literalmente: a diminuição da majestade do povo romano; ou seja, se referia, basicamente, ao crime de lesa-majestade. Essa lei foi criada por Lúcio Apuleio Saturnino em 103 a.C., tanto em resposta à corrupção dos generais responsáveis pela guerra contra os Cimbros e Teutões quanto por conta da frustração das medidas votadas em assembleia – que eram

a.C.; momento no qual uma multidão de aliados teria se aglutinado no *forum* na esperança de intervir em seu favor[23]. Segundo essa teoria, a tentativa de intervenção desses indivíduos teria ultrajado Escauro, quem testemunhava contra Norbano, e o resultado foi a *Lex Licinia Mucia*. Fiona Tweedie (2012, 127), no entanto, apresenta contestações a esse argumento. Primeiro, para a autora não há indícios suficientes do estatuto de Norbano como homem novo, muito menos de que, se ele fosse *italicus* ou *socius*, tal posição tenha sido contestada no seu julgamento. O que significaria que suas implicâncias para outros *socii* e *italici* eram mínimas e, portanto, a aglutinação destes em seu apoio não teria sustento. Em segundo lugar, a aprovação da *Lex Licinia Mucia* não parece ser uma solução lógica ou um tipo de resposta à interrupção dos aliados a Escauro no julgamento de Norbano: esse era um problema imediato e a lei teve consequências bastante reais e de longa duração.

Eric Gruen, por sua vez, ao comentar sobre a lei em um artigo concernindo os procedimentos legais que tomaram lugar no decorrer dos anos 90 a.C., a postula como fazendo parte da dinâmica faccional que ele enxerga dividindo o corpo político romano desde meados do século II a.C. Para esse autor, Lúcio Licínio Crasso e Quinto Múcio Cévola terem sido os responsáveis pela aprovação da lei era indicativo do fato de que "o grupo dos *Metellii* não seguia nenhuma política liberal em relação aos desejos italianos de cidadania e igualdade" (Gruen 1966, 47 – Tradução nossa); o que só é reforçado quando nos debruçamos sobre os esforços de Quinto Servílio Cepião – também, segundo o autor, membro do grupo dos *Metellii* – em 106 a.C. para limitar os direitos de processo especificamente aos *latini*, e não estendê-los a todos os povos aliados da Península Itálica. De acordo com Gruen, então, a famosa observação desdenhosa de Emílio Escauro, membro (e possível líder?) do grupo dos *Metelli*, registrada por Cícero e destacada acima, revela a profundidade de seu ressentimento para com novos cidadãos, e, consequentemente, parece ter inspirado a *Lex Licinia Mucia*.

constantemente obstruídas. No entanto, destaca-se que, por conta da frase "*maiestas minuta Populi romani*" ser um tanto ambígua, essa mesma lei foi comumente evocada em qualquer ocasião na qual se julgasse ter transcorrido algum tipo de traição, revolta ou falha no dever público romano por parte de um cidadão: Norbano foi um desses sujeitos. (Balsdon, J., e A. Lintott. "Maiestas." *Oxford Classical Dictionary*, 7 de março de 2016. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-3890. Acesso em 27 fev. 2025).

[23] Sobre o julgamento de Norbano e os atos que teriam levado até ele, vide: Badian, E. The silence of Norbanus. *The American Journal of Philology* 104, n. 2 (1983): 156–171.

Isso pois, tradicionalmente, segundo estudiosos da mesma vertente de Gruen[24], os autores da *Lex Licinia Mucia* se identificavam com o grupo dos *Metelli*. Para eles, enquanto Lúcio Licínio Crasso seria simpatizante das ideias defendidas por esse grupo, mesmo que não totalmente aderente do mesmo; Quinto Múcio Cévola era seu integrante, tendo seguido os passos de seu pai – quem teria abandonado os favores dos Cepiões em ordem de se aproximar dos *Claudii* e, em seguida, dos *Metelli*.[25] Eric Gruen e Ernst Badian são dois dos maiores nomes que defendem essa teoria e, de acordo com tais autores, o líder do grupo de influência dos *Metelli* à época da aprovação da *Lex Licinia Mucia* era ninguém menos que Marco Emílio Escauro. Estaria, assim, explicado o porquê do desgostar desse homem para com *peregrini* ter possivelmente sido a motivação por trás da aprovação de tal medida legislativa.

No entanto, e mesmo se tomássemos essa vertente historiográfica, altamente contestada[26], como verdade, seria somente esse ressentimento o bastante para se justificar a criação de uma lei como a *Lex Licinia Mucia*? É muito provável que não. O ponto levantado acima concernindo o argumento de Gabba ainda permanece: é improvável que meramente o fato de que tinham irritado Escauro e os membros de sua facção tenha sido crime suficiente para levar à criação de uma grande medida legislativa – e o tom leve, jocoso e sarcástico do *De Oratore* não enfatiza a conexão. Com efeito, ao analisarmos a passagem, nosso foco tem de ser outro: por exemplo, porque na frase tão comumente investigada e vociferada por Escauro como inspirando a *Lex Licinia Mucia*, ele fala sobre mães e pais? Esse é um detalhe intrigante. Ainda, o fato de a lei ter sido aprovada por ambos os cônsules (e ter o apoio de Escauro) indica que foi considerada uma medida importante à época e que tinha um mínimo de respaldo social e político em meio às elites tradicionais de Roma.

Para podermos entender melhor as origens dessa medida, então, tendo em mente os questionamentos acima levantados, nos voltamos novamente aos argumentos defendidos por Fiona Tweedie. Essa autora parte de uma comparação com a previamente referida *Lex Claudia* de 177 a.C. e basicamente todas aquelas outras medidas legislativas romanas preocupadas com a expulsão de peregrinos da cidade, e afirma que, em ordem de melhor compreendermos a *Lex Licinia Mucia*, é

[24] Aqueles que acreditam a realidade romana como dividida em grupos de influência ou facções políticas coesas e bem definidas (chamados de *optimates* e *populares*) que, por vezes, duram décadas ou, até séculos. Notadamente, Gruen é um dos autores que defendem tal realidade que mais concede flexibilidade a tais grupos de influência. Para um debate acerca das ideias defendidas por tais autores, vide: Fontes, Amanda. "Por amor ao poder: uma prosopografia das motivações matrimoniais dos Iulii Caesares no último século da República romana". Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2022, 169–182.

[25] Para mais sobre a inserção de ambas essas personagens como membros do grupo dos *Metelli*, vide: Gruen 1965; Gruen 1968; Badian 1956; Badian 1958; Badian 1968.

[26] Para uma revisão sobre alguns autores que se opõem à essa tese, cf.: Hölkeskamp 2001. Para mais especificamente sobre a não-inserção das personagens acima referidas enquanto parte dos grupos de influência dos *Metelli*, ou outros, vide: Bernstein 1972; Shatzman 1974.

preciso analisarmos as figuras demográficas intimamente conectadas a ela: ou seja, devemos nos voltar ao censo de 97 a.C. e aos acontecimentos que imediatamente o precederam (Tweedie 2012, 128). Com efeito, essa autora não foi a primeira a fazer a conexão entre essa lei e o censo romano: Peter Brunt já havia argumentado, em *Italian aims at the time of the Social War* (1988, 99-100), que ela foi aprovada em resposta a uma infiltração gradual da cidadania romana por aliados ao longo de muitos censos – desde aquele de 187 a.C. até o de 97 a.C.; e que, com ela, os romanos tentavam reafirmar seu controle sobre a adesão de novos cidadãos, dado que, diferentemente das outras ocasiões nas quais romanos teriam aprovado medidas semelhantes, agora não o faziam a pedido ou com o consenso dos aliados.

Assim, como pode ser inferido a partir da conexão entre ambos os autores acima referidos, existem relações diretas entre os acontecimentos precedentes à 95 a.C. e a criação da *Lex Licinia Mucia* – e ambos os autores parecem atribuir esses relacionamentos ao crescente desejo dos *socii* pela cidadania romana (como, notadamente, o fez Ascônio), assim como à recusa de Roma em envolver-se construtivamente com esses desejos: o que somente alimentou tensões entre as comunidades. Mais conectadas ao censo de 97 a.C., estariam questões relacionadas à vitória de Roma sobre os Cimbros em 100 a.C. (Evans 2005), na qual teve centralidade Caio Mário e o reconhecimento que forneceu ao papel dos aliados para o sucesso de Roma, com sua política de liberalidade para com a cidadania – demonstrada através de gestos como a emancipação de uma tropa de cavalaria em Camerino (Cic. *Balb*. 46, 48), e possibilitada pelas disposições de cidadania nas leis coloniais que Lúcio Apuleio Saturnino aprovou (App. I. 29. 132; Cic. *Brut*. 79) (Cary e Sucullard 1975, 212-221). Consequentemente, os Censores de 97 a.C., Lúcio Valério Flaco e Marco Antônio Orador, possivelmente aliados políticos de Caio Mário[27], teriam conduzido um censo um tanto quanto liberal, e recrutado como cidadãos romanos um grande número dos apoiadores (*peregrini*) de Mário.

Tendo em vista essa possível centralidade de Caio Mário como intermediário entre a elite romana e a população aliada, então, Ernst Badian (1958, 213-214), seguindo sua linha interpretativa faccional, argumentou a *Lex Licinia Mucia* como uma medida essencialmente anti-mariana em sua intenção; dado que tinha como alvo os Censores mais próximos de Mário. Segundo esse autor, mesmo que essa lei, na maioria das interpretações, seja vista somente como nada mais do que um

[27] Ernst Badian é o maior defensor da causa dos Censores de 97 a.C. como firmemente marianos (Badian 1957). Eric Gruen, por sua vez, contesta somente a lealdade de Antônio como defensor dos latinos e partidário de Mário; afinal, Flaco, de fato, havia sido acusado por Rutílio Rufo de ser muito mais servo de Mário que seu colega de consulado em 100 a.C. (Plut. Mar. 28.5; Gruen 1966). Já Peter Brunt parece ter dúvidas com relação às lealdades de ambos os Censores, assim como à pré-disposição de Mário no que tangia os povos da Península Itálica (Brunt 1988).

insulto arbitrário e desnecessário aos aliados de Roma — ou, na melhor das hipóteses, como o infeliz resultado do pedantismo jurídico romano —, ela tem lugar natural no decorrer do conturbado período que foi o início do século I a.C. como um ataque aos interesses de Mário cristalizados na Censura de seus amigos. E, desse modo, ela se enquadraria em um padrão de processos jurídicos aos seus aliados/clientes, dentre os quais cita os casos de Norbano, Matrínio (que virá a ser discutido) e o do jovem Cepião. No entanto, esse embate de forças contra Mário era apenas parte da história; e o foco da lei, na verdade, em momento algum parece ter sido opor a Mário em si – mesmo que ela tenha sido usada contra ele. Nestes anos, questões maiores sobre o significado da cidadania romana parecem ter sido contempladas.

Com efeito, como afirmamos na seção anterior deste artigo, as perspectivas do contingente peregrino em Roma eram consideravelmente diminuídas como um tipo de estratégia de conservação do *status quo* pelos membros da elite política romana, pois, para eles, um êxodo exponencial dessa população em direção à Roma desvirtuaria os procedimentos tradicionais do cotidiano político. Ou seja: os magistrados romanos acreditavam que a possível emancipação das comunidades aliadas, assim como o acolhimento descriterioso de *municipalis* migrantes na cidade e a sua consequente participação livre no processo eleitoral romano, poderia desviar as vontades do povo nativo e votante de Roma, alterando o resultado de suas decisões legislativas.

Tradicionalmente, a política romana era movida pelas conexões nutridas entre os indivíduos envolvidos – candidato e votante; essas que poderiam ir desde um relacionamento de parentesco até o clientelismo ou a amizade. O processo eleitoral romano, desse modo, era perpassado por uma série de obrigações sociais facilitadas, ao fim e ao cabo, pela posição – política, social e econômica – que determinada personagem ocupava na sociedade quando de sua candidatura. Esse paradigma, além de enfatizar a característica face a face da política de Roma, cristaliza as possibilidades de manipulação do *populus* votante a favor de determinada figura (Badian 1958; Rosillo-López 2022, 36-61). E essa, de fato, parece ter sido uma das maiores preocupações que cerceavam as mentes dos magistrados romanos na passagem do século II para o I a.C.

Nos parece, então, que à época da aprovação da *Lex Licinia Mucia* os magistrados temiam a força dos generais romanos representada e potencializada pela presença dessa população peregrina e, portanto, emancipada na cidade. De fato, o contexto de guerras constantes pelo qual Roma passava à época e a capacidade desses generais em guiá-la à vitória de forma um tanto que constante os concedia uma posição de destaque no ambiente político. Ainda, a possibilidade, concedida pelas disposições de Apuleio de que generais pudessem, eles mesmos, realizar assentamentos coloniais e emancipar comunidades aliadas no contexto de guerra – tornando-as,

essencialmente, comunidades clientes desse general –, apenas fortificava a influência dessas figuras no processo eleitoral (Piper 1987). É claro, como afirmou Peter Brunt (1988, 99-100) e demarcamos acima, o êxodo em direção à Roma e o aumento da presença de *peregrini* na cidade foi gradual, tendo acontecido no decorrer de muitos anos. No entanto, há de se destacar que as concessões de cidadania às quais nos referimos há pouco podem ter servido para aumentá-lo além do que era considerado normal para os membros das ordens dirigentes tradicionais.

Nesse contexto, o censo de 97 a.C. pode ser visto como um momento de validação dos medos da elite tradicional, dado que foi através dele que se pôde evidenciar empiricamente o panorama do aumento demográfico desse contingente peregrino habitando na cidade de Roma que, portanto, era emancipado. Foi o censo de 97 a.C., então, que deu condições e justificativa à elite política romana para começar a pensar sobre uma eventual solução para o problema da integração que vinha atrelado à presença dessa população na cidade. Desafio para o qual parecem ter encontrado resposta na *Lex Licinia Mucia*. Com efeito, como apontou Tweedie (2012, 129), dada a falta de quaisquer números reais para o censo de 97 a.C., não é possível a checagem dos dados sobre um potencial aumento demográfico em relação aos anos anteriores; mas a evidência da aprovação de uma lei, pouco depois do encerramento de sua contagem, que investigava falsas alegações da cidadania romana, indica claramente que existiram objeções aos registros que nele haviam sido feitos.

Lex Licinia Mucia: População alvo

A extensão da cidadania romana aos *socii* a partir de fins do século II a.C. (mesmo que fosse *civitas sine suffragio*) teve implicações não apenas para Roma, mas também para as comunidades não-romanas da Península Itálica. E, no passado, os *latini* já haviam levantado preocupações sobre o efeito da migração para Roma em sua capacidade de continuar cumprindo cotas militares, como pôde ser observado em alguns fragmentos de Tito Lívio (39.3.4-5; 41.8.6) comentados brevemente na segunda seção do presente artigo. É claro, não há evidências de que a *Lex Licinia Mucia* tenha sido aprovada a pedido dos aliados como o foi a *Lex Claudia*, mas mudanças importantes nas estruturas de cidadania na Península tiveram implicações de longo alcance para todas as comunidades envolvidas, e não só para Roma.

Desde meados do século II a.C., a Itália passou a compartilhar diversos elementos que, antes, não estavam hegemonicamente presentes em todas as regiões: dentre os quais se encontrava a

adoção do latim, de saunas e teatros[28]. Para a historiografia tradicional, esse movimento foi uma consequência natural das conquistas militares romanas nascidas de seu expansionismo não-violento: era inevitável que os aliados, *quasi*-bárbaros, escolhessem adotar a superior cultura romana (Badian 1968; North 1981). É claro, essa visão estática dos relacionamentos romanos/não-romanos foi há muito rejeitada; no entanto, sua influência é inegável. Dessa forma, atualmente ainda temos historiadores que, apesar de não necessariamente se basearem nessas perspectivas, reproduzem alguns conceitos caros a elas, como aquele da não-violência dos contatos estabelecidos entre essas populações e Roma. Desse modo, ao nos voltarmos à *Lex Licinia Mucia*, temos a presença de autores como Okko Behrends (2002, 25-27), quem a defende como nada mais que uma insistência por parte da administração romana de que não-romanos respeitassem o fato de pertencerem às suas próprias *civitates,* sem expulsões obrigatórias da cidade ou outros atos mais rígidos, de forma semelhante àquela que Peter Brunt (1988, 95) supõe ter possivelmente ocorrido com a *Lex Claudia*.

Haja vista tal argumentação e a linha de pensamento desenvolvida pela documentação nos excertos que destacamos na seção anterior, pode-se afirmar que toda a discussão feita até o momento acerca da *Lex Licinia Mucia* a pintou como uma medida um tanto severa, mas cujas intenções eram um tanto brandas. Afinal, compelir os estrangeiros que habitavam Roma ilegalmente a voltarem às suas próprias municipalidades poderia, como foi por Behrends (2002, 25-27), ser visto como um ato de respeito para com essas próprias comunidades que, de outra forma, teriam sido esgotadas demograficamente. Contudo, apontar somente essa intencionalidade para tal corpo de leis parece um tanto tenro, dado o fato de que suas consequências foram possivelmente avassaladoras para a população não-romana habitante de Roma à época, como sabemos pelos testemunhos de Cícero e Ascônio. Dessa forma, há de se levar em consideração o fato de que uma lei, considerada por Cícero como *perniciosa rei publicae* e que Ascônio pensava como uma das principais causas da Guerra Social, não pode simplesmente ter justificativas filosóficas e, como prática real no cotidiano romano, ser apenas um pedido de respeito ao fato de que não se era realmente cidadão: havia de existir uma forma de fazer com que a lei fosse aplicada.

Com efeito, temos conhecimento de um julgamento no qual o réu foi acusado sob a égide da *Lex Licinia Mucia*: o caso de T. Matrínio, homem proveniente da região de Espoleto – caso comentado por Cícero em seu *Pro Balbo* (49). Na verdade, Richard Husband, em um estudo concernindo toda a legislação romana preocupada com a expulsão de estrangeiros da cidade, afirma ter sido esse o objetivo principal de tal lei: o estabelecimento de tribunais para o julgamento de

[28] Sobre essas mudanças, vide: Balbo e Santangelo (2023).

casos de supostas assunções ilegais dos direitos dos cidadãos romanos. O autor chega a essa conclusão após uma longa análise da linguagem retórica e jurídica empregada por Cícero e Ascônio em cada um dos excertos referidos também no decorrer do presente artigo. E, ao fim da mesma, chega à conclusão de que a investigação sobre a origem de nascimento do indivíduo a qual a lei o submetia não seria realizada para determinar se ele era romano, mas se, de fato, ele era estrangeiro (Husband 1916, 322-323).

Nesse contexto, a fala de Escauro – registrada no *De Oratore* (2.257) de Cícero e discutida na seção anterior – faz ainda mais sentido quando conectada às origens dessa medida, assim como o censo romano enquanto sua motivação mais imediata se torna substancialmente mais plausível. Isso pois um sujeito, quando acusado de se fazer passar por um cidadão romano, teria sua ascendência e descendência checadas, necessariamente, nas fileiras do censo, onde, por ser *latini* ou *peregrini*, não teria registros materno e paterno em Roma (pelo contrário: seus registros de maternidade e paternidade o demarcariam, certamente, como pertencente à municipalidade da qual se originava – sobretudo se viesse de uma comunidade aliada); e, consequentemente, seria punido de acordo com as sanções da lei.

O caso de Matrínio, dessa forma, é especialmente elucidativo sobre as verdadeiras vítimas da *Lex Licinia Mucia*. Por meio dele, sabemos que, sob as sanções dessa lei, Matrínio foi acusado de se passar por um cidadão romano quando não tinha esse direito e teve que provar tê-lo. Não obstante, ele era cliente de Caio Mário e, de acordo com Cícero, durante seu julgamento, foi revelado que esse mesmo general, sob a provisão da *Lex Appuleia*, havia-lhe concedido direito de cidadania quando do estabelecimento de Espoleto enquanto colônia romana. L. Antístio Pol. Regino, no entanto, acusador no caso de Matrínio (Badian 1957, 334), exatamente por conta da concessão de cidadania de Matrínio ter acontecido baseada na *Lex Appuleia*, argumentava que as colônias nas quais Espoleto se localizava não haviam sido, tecnicamente, fundadas – dado a anulação dos atos de Saturnino; o que, caso aceito, automaticamente faria todas as concessões de cidadania de generais em combate nulas, inclusive as de Mário (Piper 1987).

O fato de Matrínio ter sido cliente de Mário e esse general ter testemunhado em seu favor, fez com que uma grande parte da tradição enxergasse a *Lex Licinia Mucia* como uma medida que consistia num ataque premeditado a Mário, de origens e fins faccionais. Ernst Badian (1957, 333-334), como discutimos anteriormente, sugeriu que o julgamento de Matrínio deve ser interpretado no contexto das lutas faccionais de 95 a.C. e foi concebido para pressionar a posição de Mário junto dos seus clientes aliados – ou seja, a acusação desse caso visava alienar a posição de Mário enquanto uma figura extremamente próxima dos *latini* e *peregrini* habitantes de Roma, em

crescimento cada vez maior. Por sua vez, Eric Gruen (1966, *passim*) argumentou que a acusação pretendia desestabilizar a relação de Mário com Lúcio Licínio Crasso e Quinto Múcio Cévola, segundo o autor seus aliados de longa data, usando a lei destes contra ele.

No entanto, nem tudo em Roma se tratava de política faccional. E as intenções de Antístio Regino no julgamento de Matrínio deixaram claras a sua finalidade: a anulação de todos os atos de generais que poderiam conceder cidadania romana através da fundação de colônias e *municipi*. Isto é, estavam em perigo todos os clientes peregrinos de Mário, e até mesmo outros estrangeiros habitantes da cidade de Roma que haviam sido inclusos no censo de 97 a.C., e que tiveram suas cidadanias romanas concedidas em tempos de guerra ou através de um tratado de paz entre suas *civitatis* e Roma. O que significa que, em 95 a.C., as questões que pairavam sob as mentes dos romanos concernindo o crescente contingente de *peregrini* na cidade eram totalmente diferentes daquelas levantadas na iminência da aprovação das previamente mencionadas leis de expulsão de estrangeiros de Roma.

Agora, o problema já não era a proteção da população dessas municipalidades, mas o desejo cultivado por seus habitantes originários de estarem em pé de direitos com o povo romano.

> Vista da perspectiva dos interesses dos cidadãos romanos (...), antigos e novos, a questão que se colocava era fácil: deveriam [os romanos] deixar os aliados italianos participarem, acolhendo-os na cidadania e [deixando-os] obter as vantagens do Império que ajudaram a conquistar ou poderiam continuar a tratá-los como inferiores, auxiliares úteis, e sujeitos ao *imperium* e à disciplina militar do povo romano? (Behrends 2002, 18).

Claramente, com a *Lex Licinia Mucia*, os romanos buscaram a continuidade do tratamento que vinham concedendo, e, até mesmo, o exacerbamento desse relacionamento, como demonstram as sanções e punições da lei àqueles que eram condenados sob suas provisões. Mas que sanções eram essas? Como eram punidos aqueles acusados de se passarem por cidadãos romanos quando não tinham esse direito?

Ernst Badian (1970, 407 *apud*. Tweedie 2012, 135) defende que a lei deveria, provavelmente, ter uma pena capital para aqueles que fossem por ela acusados e condenados em seus julgamentos – seu argumento baseia-se no fato de que Cícero optou por usar a acusação de Matrínio como exemplo na sua defesa de Balbo, um caso que pedia exatamente por esse tipo de pena. No entanto, a maioria avassaladora das referências à lei a afirmam como sendo uma medida que buscava a expulsão desse contingente da cidade de Roma e o seu consequente retorno às suas próprias municipalidades (*in suae civitatis ius*), o que seria certamente impossível caso estivessem todos mortos. Dessa forma, a pena capital parece uma punição severa demais e vai contra o propósito da lei em si.

Indo de encontro ao argumento de Badian, assim, Fiona Tweedie (2012, 135) sugere que a punição no caso de condenação pela *Lex Licinia Mucia* era não a pena capital, mas o flagelamento. Segundo a autora, em Roma, o debate acirrado concernindo os aliados enfatizava os direitos dos cidadãos à *provocatio*[29] e a consequente proteção contra a flagelação e abusos que ela acarretava – ou seja, a cidadania romana estava associada ao não espancamento. Como viemos desenvolvendo, fosse no caso daqueles que já eram emancipados – pois inchavam o processo eleitoral – ou no caso daqueles não emancipados – cuja fisicalidade pressionava os magistrados a agirem em direção à integração política e social – a presença de *italici* e *socii* em Roma era vista como um problema pela elite tradicional. Faz sentido, então, que, ao tentarem erradicá-lo, os magistrados tenham optado pela criação de uma medida que enfatizava o princípio da inviolabilidade do corpo romano. Nesse sentido, a punição do açoitamento contido na *Lex Licinia Mucia* encontra gozo no fato de que o castigo e a humilhação atrelados a tal ato eram cruéis o suficiente para desencorajar a perpetuação dos desejos emancipatórios dos aliados e frear seu florescimento em ainda mais pessoas.

Haja vista o estabelecimento de processos jurídicos para a acusação da assunção desautorizada da cidadania romana sob os preceitos da *Lex Licinia Mucia*, fica subentendido que o indivíduo incapaz de provar seu direito cívico seria flagelado e marcado fisicamente (por meio das feridas consequentes do açoite) como estranho ao corpo cidadão romano (imaculado). Nas palavras da própria Tweedie, então:

> O fato de a lei não prever uma pena capital poderia ser considerado brando. Havia claramente uma forte ligação na mente romana entre cidadania e imunidade contra espancamentos, para não mencionar um poderoso desejo por parte dos latinos e aliados de evitar este tratamento. A flagelação teria, portanto, deixado claro que os condenados sob a *Lex Licinia Mucia* não eram cidadãos, ao mesmo tempo que lhes permitiria voltar mancando para as suas antigas *civitatis*. A humilhação para os *principes italicorum populorum* teria sido aguda (Tweedie 2012, 136).

Consequências dos processos de expulsão

[29] *Provocatio* era o direito de apelo ao povo romano contra a ação de um magistrado, quer este estivesse empregando coerção sumária sobre o apelante ou presidindo um processo judicial. O termo referia-se à convocação dos cidadãos que deveriam apoiar o apelo ou à convocação do magistrado em questão para um fórum popular. (https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-5394?rskey=qDPnl7&result=1) Ou seja, era um direito que garantia ao cidadão a possibilidade de entrar em processo contra um magistrado romano, dentro de Roma, por um sem número de violações. Esse era um direito quase que exclusivo aos cidadãos romanos nativos; no entanto, *provocationes* foram oferecidas como termos legislativos em algumas tentativas de integração – ou de cessação delas – do povo italiano em Roma: Flaco parece ter pensado, por exemplo, que algumas comunidades do Lácio prefeririam o *ius provocatio* sobre a cidadania romana plena (dado que um indivíduo não poderia reter dupla cidadania de acordo com a lei romana e esse 'direito de proteção' poderia ser o suficiente para saciar suas reclamações de abuso por parte dos romanos em suas comunidades) e, em 122 a.C., o tribuno Marco Lívio Druso ofereceu *provocatio* aos *latini* em contrapartida à proposta de Caio Semprônio Graco. Apesar de tais tentativas e propostas, tal direito nunca foi concedido aos *latini* ou *italici*. Brunt (1988, 99) pensa que, talvez, o direito também garantia a possibilidade de processo contra membros da própria comunidade e, por isso, poderia ser visto como uma infração da autonomia local que exerciam – mesmo que essa fosse, com efeito, extremamente imperfeita.

Dados os desenvolvimentos destacados no decorrer da seção anterior do presente artigo, é inevitável chegarmos à conclusão de que as medidas sancionadas pela *Lex Licinia Mucia* demarcam tal legislação como uma demonstração de crueldade performática que visava a humilhação de *italici* e *socii* e a demarcação do cidadão romano nativo como legítimo. No entanto, depois de séculos de conflito envolvendo a concessão e a retirada do direito de cidadania por parte de Roma, eventualmente, os habitantes das comunidades aliadas da Península Itálica se fartaram da situação e levantaram armas contra Roma. Assim, o insulto do flagelamento contido na *Lex Licinia Mucia* pode ter sido o suficiente para justificar o fato de Ascônio, no excerto comentado no início deste artigo, ter relacionado esta lei à eclosão da Guerra Social. Destaca-se que, em 92 a.C., Roma passaria por um novo censo, que deveria checar o poder de aplicabilidade dessa medida: se esperava, então, que o número de peregrinos habitantes da cidade tivesse diminuído consideravelmente[30]. E, dentre os Censores do ano se encontrava ninguém menos que Lúcio Licínio Crasso, um dos cônsules responsáveis pela aprovação da lei.

Curiosamente, é nesse momento que se encontra o casamento de Caio Mário, filho homônimo do general romano, e Licínia, filha de Lúcio Licínio Crasso, realizado exatamente no ano de 92 a.C. O censo de 92 a.C., assim, vinha atrelado à muitas promessas, tanto do lado romano quanto do lado dos aliados. Para os romanos, a eleição de Licínio Crasso, responsável pela aprovação da legislação que expulsou um grande contingente de aliados de Roma, dá a sensação de que havia um alto nível de aprovação popular à *Lex Licinia Mucia* e, ainda, deixava implícita a ideia de necessidade da checagem de seu sucesso. Já do lado aliado, o casamento entre as proles de Licínio Crasso e Caio Mário, herói dos peregrinos e único que – de acordo com a documentação sobrevivente – venceu uma acusação sob a égide da lei, dá a sensação de busca por apaziguamento de desavenças por parte do então Censor (Fontes 2022, 318-321).

Há de se destacar que Caio Mário e Lúcio Licínio Crasso eram aliados de longa data. Inclusive, de acordo com o testemunho de Cícero (*Balb.*, 49), durante o julgamento de Matrínio, Licínio Crasso teria se oferecido para atuar na defesa do jovem, mas teve sua ajuda recusada por parte de Mário: o que levou muitos historiadores a argumentarem a favor de uma possível cessação das relações que nutriam. Contudo, mesmo que não tenhamos muitas evidências documentais que sustentem tal argumento, o fato é que o relacionamento deles logo teria se restaurado – ou, provavelmente, nunca foi afligido por tais conflitos políticos. O casamento de Caio Mário e Licínia em 92 a.C., então, simbolizaria o comprometimento de Lúcio Licínio Crasso e seu companheiro de

[30] É notório, no entanto, que, conforme foi apontado por Diodoro Sículo (37.13), ainda em 91 a.C., dezenas de milhares de *latini* ainda tinham sua cidadania questionada.

censura, Domício Enobarbo, em buscarem agir de modo menos severo quanto aos povos italianos e de forma mais justa do que o que foi feito em 95 a.C. (Fontes 2022, 318-321).

Os aliados, no entanto, não parecem ter sido complacentes. Diodoro Sículo (37.13), por exemplo, descreve uma ocasião na qual um *principes italicorum populorum* chamado Pompaedius – futuro líder na revolta da Guerra Social – teria se dirigido ao fórum romano acompanhado de 10 mil homens, com espadas escondidas por baixo de suas vestimentas após o fim de suas respectivas investigações judiciais (assumidamente relativas à *Lex Licinia Mucia*), em ordem de cercar o Senado e demandar a cidadania plena para a sua comunidade por meio da força. Os homens de Pompaedius são os precursores da Guerra Social, mas, na ocasião, que aconteceu em 92 a.C., foram convencidos a retornarem à sua *civitates* e tentarem apelar seu direito de cidadania por meios burocráticos. Mesmo tendo voltado sem derramarem sangue, essa anedota demonstra, no entanto, já nessa época, a prontidão dos povos aliados da Península Itálica de levantarem armas contra Roma quando o assunto era cidadania plena – o que eventualmente fizeram, pouco depois, na Guerra Social.

A questão que nos resta responder, assim, é aquela quanto ao tardar do estopim da Guerra Social: se ela estava, de alguma forma, diretamente relacionada à existência e aos termos da *Lex Licinia Mucia*, como sugeriu Ascônio, por que demorou entre três e quatro anos para implodir? Para respondermos tal pergunta nos voltamos ao trabalho de Peter Brunt (1988, 100-107), segundo o qual a repressão rápida e avassaladora da revolta da comunidade de Fregellae[31] havia demonstrado aos aliados de Roma que uma revolta armada exigia preparação cuidadosa. De fato, o autor levanta dúvidas quanto a possibilidade de que uma revolta tão elaborada como foi a Guerra Social, tenha começado suas preparações apenas a partir do ponto no qual a incapacidade de Marco Lívio Druso[32] cumprir com suas promessas se tornou evidente, no ano de 91 a.C. (Tweedie 2011, *passim*) – ano mesmo no qual a Guerra implodiu. Para ele, então, as consequentes atitudes dos aliados podem ser

[31] Em 125 a.C., como uma forma de resposta à reprovação das propostas de Valério Flaco concernindo a emancipação italiana, a comunidade latina de Fregellae se revoltou contra Roma numa tentativa de exigir a concessão da cidadania romana para si. A reação romana foi rápida e avassaladora na repressão da rebelião, destruindo completamente a região e fundando uma nova cidade, sob o controle romano, em seu lugar, chamada de Fabrateria Nova (Conole 1981).

[32] Marco Lívio Druso foi tribuno em 91 a.C.; como parte dos planos de sua administração, propôs políticas favoráveis à plebe e planejou a emancipação dos povos latinos que se encontravam sob controle romano. Suas propostas foram respondidas com grande resistência; o que levou à sua expulsão do Senado. Poucos dias depois, Druso foi encontrado morto em sua casa, onde foi apunhalado, no final de 91 a.C. Sua morte foi o estopim para a implosão da Guerra Social. É interessante destacarmos que um dos maiores apoiadores de Druso e suas medidas no Senado foi ninguém menos que Lúcio Licínio Crasso, na época Censor. Pode parecer contraditório o apoio de Crasso a Druso, principalmente quando focamos, num primeiro momento, nas consequências da legislação por ele aprovada em seu ano de consulado. No entanto, a composição da *Lex Licinia Mucia* por Crasso, dadas suas inclinações filosóficas (Behrends 2002, 15-19, 22-27), pode ser interpretada como uma solução pragmática para um problema que vinha se arrastando por décadas, e não necessariamente um testemunho de sua inclinação notadamente anti-*peregrini*.

vistas como sendo a implementação de medidas e planos provisórios anteriores que foram elaborados, notadamente, à época da *Lex Licinia Mucia*. E, na prática, a história de Pompaedius, registrada por Diodoro Sículo e comentada há pouco, ilustra o fato de que os aliados preferiram confiar inicialmente na pressão e na persuasão do que na revolta violenta assim posta. Nessa política diplomática, eles quase obtiveram sucesso: Druso teve o apoio da maioria do senado até a morte de Lúcio Licínio Crasso em setembro de 91 a.C., e foi somente após seu próprio assassinato que os aliados agiram em um plano alternativo. A revolta, nos parece, foi seu último recurso.

Considerações finais

Desde os conflitos de inícios do século II a.C. e passando pela Guerra Social no século I a.C., fica evidente uma grande necessidade de reafirmação do estatuto de romano e o desejo de não integração com seus povos vizinhos e aliados. Dessa forma, ao observarmos o desenrolar desses conflitos, fica evidente que todos envolviam, ao fim e ao cabo, questões concernentes ao pertencimento cívico. Tendo isso em mente, a violência com a qual os romanos passaram a lidar com esse tipo de questão é muito bem ilustrada pelos termos da *Lex Licinia Mucia*, que garantiam uma marca física do não-romano enquanto tal.

Destaca-se, no entanto, que embora o *ius suffragii* pudesse ter sido atraente a ponto de os romanos acreditarem plausível que alguém pudesse fingir possuir cidadania plena, sua simples extensão a todos os aliados envolvia questões cuja solução era quase impossível aos olhos dos magistrados romanos – como o direito a *provocatio* e sua participação no processo eleitoral. É claro, após a derrota dos aliados na Guerra Social, a emancipação desse contingente foi atingida e, consequentemente, a integração da Península Itálica sob o estandarte de Roma encontrou fruição. No entanto, não devemos esquecer que há uma diferença enorme entre a incorporação de um inimigo derrotado e a admissão de aliados com elites e forças militares intactas no corpo cívico romano de forma autônoma. A humilhação da derrota dos aliados na Guerra Social, então, significou uma reviravolta nas relações de Roma com o resto das comunidades da Península Itálica, cujas reivindicações, agora, passaram a ser consideradas como viáveis. Depois da Guerra Social, assim, Roma não mais absorvia comunidades saudáveis, que poderiam inflar seu sistema social, mas um inimigo derrotado e esgotado, que, em sua visão, lhe devia gratidão e obediência.

Referências Bibliográficas

Documentação

Apiano. *Roman History*. Vol. I. Editado e traduzido por Brian McGing. Loeb Classical Library II. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1912.

Ascônio. *Pro Cornelio*. Tradução e comentários de R. G. Lewis. Revisão de Jill Harries, John Richardson, Christopher Smith e Catherine Steel. Em *Asconius Commentaries on Speeches of Cicero*, 114–163. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Cícero. *De Oratore*. Em *M. Tulli Ciceronis Rhetorica, Tomus II*. Estabelecido e traduzido por A. S. Wilkins. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1911.

Cícero. *De Officiis*. Tradução e introdução de Walter Miller. Loeb Classical Library, vol, XXI. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913.

Cícero. *For Cornelius Balbus.* Literalmente traduzido por C. D. Yonge. Londres: George Bell e Sons, 1891.

Cícero. *Brutus*. Traduzido por E. Jones. Disponível em: http://www.attalus.org/old/brutus1.html. Acesso em: 01 de set. 2024.

Diodoro Sículo. *The library of History*. Tradução de G. Booth e F. Hoefer. Disponível em: http://attalus.org/translate/diodorus37.html. Acesso em: 01 de set. 2024.

Tito Lívio. 1873. *Ab Urbe Condita, 35-38*. Estabelecido por W. Weissenborn. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1873.

Tito Lívio. *Ab Urbe Condita, 39-40*. Estabelecido por W. Weissenborn. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1875.

Tito Lívio. *Ab Urbe Condita, 41-42*. Estabelecido por W. Weissenborn. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1876.

Bibliografia

Badian, E. “Caepio and Norbanus: notes on the decade 100–90 B.C”. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 6, n. 3 (1957): 318–346.

Badian, E. “Q. Mucius Scaevola and the Province of Asia.” *Athenaeum* 34 (1956): 104–126.

Badian, E. 1958. *Foreign Clientelae (264–70 B.C.)*. Londres: Oxford University Press.

Badian, E. Roman politics and the Italians (133–91 B.C.). *Dialoghi di Archeologia* 4, pt. 5 (1970): 407.

Badian, E. 1968. *Roman Imperialism in the Late Republic*. Bristol: Basil Blackwell.

Badian, E. The silence of Norbanus. *The American Journal of Philology* 104, n. 2 (1983): 156–171.

Badian, E. "Provincia/province." *Oxford Classical Dictionary*, 7 de março de 2016. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-5393. Acesso em 27 fev. 2025.

Badian, E., e A. Lintott. "Repetundae." *Oxford Classical Dictionary*, 7 de março de 2016. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-5557. Acesso em 27 fev. 2025.

Balbo, M., e F. Santangelo, orgs. 2023. *A Community in Transition: Rome between Hannibal and the Gracchi*. Nova Iorque: Oxford University Press.

Balsdon, J., e A. Lintott. "Maiestas." *Oxford Classical Dictionary*, 7 de março de 2016. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-3890. Acesso em 27 fev. 2025.

Behrends, O. 2002. "La Lex Licinia Mucia de civibus redigundis de 95 a.C." Em *Antiquité et citoyenneté: Actes du colloque international de Besançon (3–5 novembre 1999)*, 15–34. Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité.

Bernstein, A. "Prosopography and the career of Publius Mucius Scaevola." *Classical Philology* 67, n. 1 (1972): 42–46.

Broadhead, W. "Rome's migration policy and the so-called 'ius migrandi.'" *Cahiers du centre Gustave Glotz* 12, (2001): 69–89.

Brunt, P. 1988. *The fall of the Roman Republic and related essays*. Nova York: Oxford University Press.

Cary, M., e H. H. Scullard. 1975. *A history of Rome: down to the age of Constantine*. Londres: Palgrave MacMillan.

Conole, P. "Allied disaffection and the revolt of Fregellae." *Antichthon* 15, (1981): 129–140.

Cornell, T. "Latini." *Oxford Classical Dictionary*, 6 de março de 2016. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-3601. Acesso em 27 fev. 2025.

Evans, R. "Rome's Cimbric Wars (114–101 BC) and their impact on the Iberian Peninsula." *Acta Classica* 48 (2005): 37–56.

Fontes, Amanda. "Por amor ao poder: uma prosopografia das motivações matrimoniais dos Iulii Caesares no último século da República romana." 2022. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Gruen, E. “The Political Allegiances of P. Mucius Scaevola.” *Athenaeum* 63, (1965): 321–332.

Gruen, E. “Political prosecutions in the 90’s B.C.” *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 15, n. 1 (1966): 32–64.

Gruen, E. 1968. *Roman Politics and the criminal courts, 149–78 B.C.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hölkeskamp, K.-J. “Fact(ions) or Fictions? Friedrich Münzer and the Aristocracy of the Roman Republic – then and now.” *International Journal of the Classical Tradition* 8, n. 1 (2001): 92–105.

Humbert, M. 1978. *Municipium et civitas sine suffragio: l'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale*. Rome: École Française de Rome.

Husband, R. “On the expulsion of foreigners from Rome.” *Classical Philology* 11, n. 3 (1916): 315–333.

Lewis, A. “Ius Latii.” *Oxford Classical Dictionary*, 22 de dezembro de 2015. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-3465. Acesso em 27 abr. 2025.

Mouritsen, H. 1998. *The Italian Unification: a study in ancient and modern historiography*. Oxford: Oxford University Press.

North, J. “The development of Roman Imperialism.” *The Journal of Roman Studies* 71, (1981): 1–9.

Parker, A., G. Watson, e A. Lintott. “Praefectus.” *Oxford Classical Dictionary*, 7 de março de 2016. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-5297. Acesso em 27 fev. 2025.

Pina-Polo, F. “Consul.” *Oxford Classical Dictionary*, 22 de dezembro de 2015. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-1797. Acesso em 27 fev. 2025.

Piper, D. “Latins and the Roman Citizenship in Roman Colonies: Livy 34, 42,5–6; revisited.” *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 31, n. 1 (1987): 38–50.

Purcell, N. “Municipium.” *Oxford Classical Dictionary*, 22 de dezembro de 2015. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-4285?rskey=opsH9Y&result=1. Acesso em 24 jun. 2025.

Roselaar, S. 2012a. “Introduction: Integration and identity in the Roman Republic.” Em *Processes of integration and identity formation in the Roman Republic*, org. S. Roselaar, 1–16. Leiden: Brill.

Roselaar, S. 2012b. “Mediterranean trade as a mechanism of integration between Romans and Italians.” Em *Processes of integration and identity formation in the Roman Republic*, org. S. Roselaar, 141–158. Leiden: Brill.

Rosenstein, S. 2012. “Integration and armies in the Middle Republic.” Em *Processes of integration and identity formation in the Roman Republic*, org. S. Roselaar, 17–34. Leiden: Brill.

Rosillo-López, C. 2022. *Political Conversations in Late Republican Rome*. Oxford: Oxford University Press.

Russo, F. 2012. “The beginning of the First Punic War and the concept of Italia.” Em *Processes of integration and identity formation in the Roman Republic*, org. S. Roselaar, 35–50. Leiden: Brill.

Sherwin-White, A. 1996. *The Roman Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.

Sherwin-White, A. N., e A. Lintott. “Peregrini.” *Oxford Classical Dictionary*, 22 de dezembro de 2015. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-4859?rskey=DJ1Ehk&result=1. Acesso em 27 abr. 2025.

Sherwin-White, A. N., e T. Cornell. “Socii.” *Oxford Classical Dictionary*, 7 de março de 2016. https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-5978?rskey=SH2QwN&result=1. Acesso em 27 abr. 2025.

Shatzman, I. “Scaurus, Marius and the Metelli: a prosopographical-factional case.” *Ancient Society* 5, (1974): 197–222.

Tweedie, F. “Caenum aut caelum: M. Livius Drusus and the land.” *Mnemosyne* 64, (2011): 573–590.

Tweedie, F. 2012. “The Lex Licinia Mucia and the Bellum Italicum.” Em *Processes of integration and identity formation in the Roman Republic*, org. S. Roselaar, 123–140. Leiden: Brill.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.47975

Fides, *Creditum* e Ideologia Dominante em Cícero

Fides, Creditum and Dominant Ideology in Cícero

Fides, Creditum y Ideología Dominante en Cicerón

Ian Cartaxo [*]

[*] Doutorando em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), Mestre em História Econômica pela FFLCH-USP (2024), possui bacharelado (2021) e Licenciatura (2022) em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: iancartaxo@usp.br.

Resumo: O objetivo deste artigo é o de demonstrar as relações entre os conceitos sociais de *fides*, crédito (*creditum*), como apresentados por Cícero, e suas consequências nas relações sociais entre os grupos sociais atuantes no período convencionado como final da República Romana. Nós mobilizaremos interpretações das categorias de "ideologia" e "dominação" para demonstrar a função social destes conceitos, de maneira a compreender o funcionamento da ordem social vigente no período, prioritariamente segundo as formulações de Cícero.

Palavras-chave: Ideologia, Dominação, *fides*.

Abstract: The aim of this article is to demonstrate the relationship between the social concepts of *fides*, credit (*creditum*), as presented by Cicero, and their consequences for social relations between the social groups active in the period known as the end of the Roman Republic. We will mobilize interpretations of the categories of "ideology" and "domination" to demonstrate the social function of these concepts, in order to understand the functioning of the social order in force at the time, primarily according to Cicero's formulations.

Keywords: Ideology, Domination, *fides*.

Resumen: El objetivo de este artículo és demostrar la relación entre los conceptos sociales de *fides*, crédito (*creditum*), tal como los presenta Cicerón, y sus consecuencias en las relaciones sociales entre los grupos sociales activos en el período conocido como el final de la República Romana. Movilizaremos interpretaciones de las categorías de «ideología» y «dominación» para demostrar la función social de estos conceptos, con el fin de comprender el funcionamiento del orden social vigente en la época, principalmente según las formulaciones de Cicerón.

Palabras clave: Ideología, Dominación, fides.

Introdução

O propósito deste artigo é tecer considerações sobre a correlação dos conceitos sociais de *fides* e *creditum* na formação social romana durante o fim da República, além de suas implicações na "ideologia dominante" durante o recorte que iremos examinar. Para atingir esse propósito, iremos dar enfoque, sobretudo, mas não somente, a três tratados filosóficos de Cícero em que, iremos argumentar, ele procurou formular essa "ideologia" das elites romanas e, por consequência, como que a formação social em questão deveria ser organizada.

No caso, a ideia de *creditum* aqui mobilizada transmite a ideia da credibilidade de alguém perante o conjunto social. Enquanto a *fides* aparentava ter uma característica "neutra" ao ser fundamentada pela sua presença ou ausência, o *creditum* possuía um aspecto positivo/negativo fundamental para a manutenção das relações financeiras, pois a diferença entre a solvência e a insolvência de um cidadão era demonstrada pelo seu crédito[1].

Assim, por entender a *fides* como um conceito social fundamental para compreender as relações sociais no recorte examinado, nós procuraremos vinculá-la ao específico aspecto das contradições provenientes do endividamento. Nosso esforço será o de compreender como que as elites dominantes — entendidas aqui como, essencialmente, as Ordens Senatorial e Equestre — utilizavam do envidamento para perpetuar o que entendemos como "ideologia dominante", ou, em linhas gerais, uma norma comum à formação social romana que se desenvolveu no Mediterrâneo Antigo e cujo propósito era perpetuar a sua dominação sobre os demais grupos que compunham tanto Roma quanto as demais áreas do Mediterrâneo.

Para atender a estas finalidades dividimos o artigo em três seções. A primeira está dedicada a apresentar a nossa mobilização da categoria "ideologia" e sua característica "dominante" e demonstrar o sentido em Cícero e sua função social. A segunda seção, por sua vez, é dedicada a apresentar o conceito social de *fides* — tanto na acepção da palavra quanto em seu papel na ordem

[1] Sobre a venda de terras para quitação de dívidas e manutenção do *creditum*, cf. Hollander 2007, 77.

social vigente — com enfoque no impacto do conceito nas relações financeiras, em especial sobre o crédito (*creditum*) e a solvência dos endividados (*debitores*).

Já em nossa terceira seção procuraremos demonstrar as contradições sociais provenientes desta ideologia dominante — que, como procuraremos demonstrar, tinha a *fides* em seu cerne — na formação social romana durante o recorte convencionado pela historiografia como "final da República" ou "tardo-República". No caso, iremos tecer considerações sobre diversas crises sociais oriundas — dentre outras mazelas — de crises de crédito e débito, ao mesmo tempo que demonstraremos a legitimação do estado de coisas por meio da ideologia conservadora e dominante formulada por Cícero e que vigorava na ordem social da época.

Ideologia dominante em Cícero

Segundo Cícero, o período conhecido por nós como "final da República" foi um período de degeneração moral[2]. Aquela foi uma época de intensas contradições político-sociais que tiveram como consequência a ascensão de diversos *princeps*, os quais eram membros da Ordem Senatorial que tinham como meta uma maior concentração de poder. Em consequência, Cícero, enquanto representante da elite conservadora, anteviu a necessidade de formular um "código de conduta" para as próximas gerações de membros da elite romana, em resposta ao que ele via como uma "degeneração" que a geração dele havia causado (Nicgorski 2022, 133).

A relevância de Cícero neste ponto nos é asseverada por John Penwill:

> O porta-voz geralmente aceito para a ideologia da *res publica* romana é Cícero; Cícero, o *nouus homo* que, tendo vencido sua luta pela aceitação na elite governante, estava mais motivado do que a maioria a preservar o sistema que o mantinha (um sistema que membros de antigas famílias patrícias como Catilina e César pareciam determinados a destruir) e buscou no passado uma visão inspiradora da verdadeira natureza do estado romano para fornecer uma base ideológica para resistir às ambições daqueles que buscavam mudá-lo. O texto ao qual dedicarei mais atenção é o *De Re Publica*. (Penwill 1994, 69) (tradução do autor).

Este código de conduta está demonstrado na obra *De Officiis*, a última de autoria de Cícero antes de sua morte. Entendemos que esse tratado representou um importante registro da ideologia dominante à época na formação social romana (Penwill 1994, 69). Mas esta percepção não é consenso entre os especialistas no assunto. Segundo Robert Morstein-Marx não havia somente uma

[2] Apesar da historiografia ter se detido, e em parte ainda se deter, na questão moral relacionada às relações econômicas no Mediterrâneo Antigo, nosso propósito aqui será o de ir para além deste aspecto. Notoriamente, foi Moses Finley um dos principais propagadores desse enfoque (Finley 1999, 53; 55), para contrapor a ideia de "produtividade" e a transposição dos princípios inerentes às formações sociais capitalistas existentes em autores como Michael Rostovtzeff (Rostovtzeff 1998, 18–19), Tenney Frank (Frank 2004, 65) e, mais recentemente, Peter Temin (Temin 2001, 7) e Dennis Kehoe (Kehoe 2007, 51), para mais cf. Andreau 2015, 9–10; Knust 2016, 226–227; Cardoso 1994, 17 e Palmeira 2007, 36–38.

ideologia dominante, mas, sim, uma série de "ideologias" que atuavam em diferentes estratos da formação social de então. No caso, a ideologia da liberdade, a ideologia da eleição, a ideologia da legislação e a ideologia do voto. Como justificativa, o autor entende que:

> Meu relato da ideologia republicana deve ser necessariamente altamente seletivo. Ele se concentrará não nas fontes clássicas da teoria política republicana que são regularmente invocadas em discussões modernas sobre republicanismo, mas no que os cidadãos romanos agrupados em torno da rostra ou nas urnas parecem ter concordado como os ideais e princípios governantes de seu sistema político. (…). (Morstein-Marx 2022, 392) (tradução do autor).

Porém, existe uma discrepância no sentido da mobilização da categoria "ideologia" entre o que entendemos e o que Morstein-Marx entende. O que fica explícito em uma crítica posterior do autor acerca do papel da chamada "ideologia da legislação":

> Descartar isso como um produto de "falsa consciência" ou um exemplo de absorção inconsciente de "ideologia aristocrática" pelas massas irrefletidas (Brunt 1988, 51), no entanto, é muito evocativo da agora desacreditada "tese da ideologia dominante", com seu modelo de produção cultural de gotejamento (Abercrombie et al. 1982, Scott 1992). (Morstein-Marx 2022, 399) (tradução do autor).

Para nós essa crítica reforça estereótipos equivocados sobre a mobilização da categoria de ideologia e dominação. Assim, nós discordamos desta posição, justamente por entender a validade e importância da função de ideologias dominantes em diferentes formações sociais. Julgamos importante deixar nítido que o conceito de ideologia e de dominação não podem ser compreendidos conjuntamente se não houver uma conformação precípua acerca do conceito de "totalidade" ao se analisar diferentes formações sociais.

No caso, o nosso entendimento do conceito de "totalidade" representa a forma com que abordamos a realidade material examinada. Ou seja, desde o princípio da pesquisa compreendemos a realidade material da época como uma unidade — um universo — integrado, multifacetado e contraditório. Tal realidade, especificamente a Roma Antiga, possuía, em si, uma série de relações sociais com manifestações de cunho econômico, político, social, moral, cultural, religioso, etc. (Cardoso 1994, 7 - 8). Mas a análise qualificada da função social de tais manifestações só podem ser entendidas se correlacionadas em um "todo social"[3] (Vilar 1982, 9).

Em vista disso, nossa concepção de "ideologia" se distingue daquela utilizada por Morstein-Marx. Pois o nosso foco não é o de somente demonstrar uma ideologia voltada à ação político-social com enfoque na ação eleitoral e legislativa de Roma, mas, sim, demonstrar uma complexa correlação de relações sociais de diferentes matizes e finalidade semelhante, ela sendo a de construir a manutenção da dominação social das elites da época.

[3] No caso, as relações econômicas — em tese o foco do nosso tema — não podem ser analisadas de maneira "divorciada" das relações culturais, sociais e políticas. Já que isto incidiria em uma análise inacabada do "todo social" e, por consequência, promoveria resultados inferiores da pesquisa. Cf. Coutinho 1989, 56–57.

Nossa mobilização do conceito de "ideologia" segue a formulação apresentada por Raymond Williams — a partir de suas interpretações de obras de Antonio Gramsci, no caso:

> Em Marx, Engels e na maioria da tradição marxista, o argumento central sobre a "consciência prática" foi limitado e frequentemente distorcido por falhas em ver que os processos fundamentais de significação social são intrínsecos à "consciência prática" e intrínsecos também às "concepções, pensamentos e ideias" reconhecíveis como seus produtos. A condição limitante dentro da "ideologia" como um conceito, desde seu início em Destutt, foi a tendência de limitar os processos de significado e valoração a "ideias" ou "teorias" formadas e separáveis. Tentar levá-los de volta a "um mundo de sensações" ou, por outro lado, a uma "consciência prática" ou a um "processo social material" que foi definido de modo a excluir esses processos fundamentais de significação, ou torná-los essencialmente secundários, é o fio condutor persistente do erro. (Williams 1977, 70) (tradução do autor).

Parte do nosso esforço em procurar reconstruir um arquétipo da "mentalidade" constituída pelos grupos sociais dominantes de nosso recorte, segue em acordo com o que Williams chamou de "relações intrínsecas entre os processos fundamentais de significado social, consciência prática e aos conceitos, pensamentos e ideias que são produtos destas", mencionadas acima.

Portanto, apesar de não concordar totalmente com as críticas de autores como Morstein-Marx sobre os usos que os marxistas fazem do conceito de ideologia, nós entendemos que existem diferentes formas de uso do conceito. Por exemplo, a ideia negativa de ideologia como elemento ilusório das relações de dominação, da ideia da "falsa consciência", que fora formulada por Karl Marx e Friedrich Engels (Marx e Engels 2010, 36–37). Nós não iremos adotar essa abordagem ao longo desse trabalho, apesar das valências teóricas contidas nela.

Após apresentar o conceito de ideologia que procuraremos abordar ao longo desta seção, vamos demonstrar a aplicabilidade desta categoria a partir de nossa análise documental da ideologia conservadora concebida por Cícero — sem perder de vista nosso tema central das relações de endividamento. Em primeiro lugar, no diálogo *Da Re Publica*, Cícero justificou a ideia da existência de uma cidade/cultura/povo superiores aos demais:

> De fato, assim como acho que "cidades grandes e dominantes", como Ênio as chama, devem ser classificadas acima de pequenos vilarejos e fortalezas, também acredito que aqueles que governam essas cidades por meio de conselhos sábios e autoridade devem ser considerados muito superiores, até mesmo em sabedoria, àqueles que não participam de forma alguma dos negócios do governo. (Cic. *Re Pub*. I. 8. 13) (tradução do autor).

Essa posição justifica nosso argumento de que este procurou formular uma ideologia *dominante*, pois a finalidade intrínseca ao seu propósito foi a de legitimar o controle de Roma sobre o Mediterrâneo Antigo. Somado a isso, esta ideologia era *conservadora*, pois tinha como propósito garantir a *manutenção* do *status quo* preexistente:

> Portanto, como tenho a sorte de ter realizado, no governo real da república, algo digno de ficar na memória dos homens, e também de ter adquirido alguma habilidade em expor princípios políticos por meio da prática e também devido ao meu entusiasmo em aprender e ensinar (…). De fato, os

> princípios que estou prestes a expor não são de forma alguma novos ou originais para mim, mas tenho a intenção de relembrar uma discussão realizada por homens que, em determinado período, eram os mais eminentes e sábios de nossa república. (Cic. *Re Pub*. I. 8. 13) (tradução do autor).

Isso é significativo, pois Cícero procurou justificar o propósito dessa ideologia dominante e conservadora ao vinculá-la à própria concepção de República (Roma) defendida por ele:

> Além disso, como pode um homem considerar algo nos assuntos humanos como elevado, se ele examinou os reinos dos deuses, ou como de longa duração, se ele compreendeu o significado da eternidade, ou como glorioso, se ele percebeu quão pequena é a terra — não somente a terra como um todo, mas especialmente aquela parte dela habitada pelo homem — e notou como nós, romanos, embora confinados a uma porção escassa dela e inteiramente desconhecidos para muitas raças de homens, esperamos, no entanto, que nosso nome seja levado por asas e se espalhe até os confins da terra? (…). (Cic. *Re Pub*. I. 8. 26–28) (tradução do autor).

Porém, é central que entendamos que quando Cícero fala sobre "nós, romanos", ele não está falando, necessariamente, de todos os grupos sociais existentes na época. O foco e o propósito de Cícero é legitimar a existência e a função social de um grupo social dominante que era constituído por "homens bons" ou "os melhores" (*optimates*), que consistia em um amálgama de diferentes frações daquilo que chamamos aqui de elites dominantes:

> Mas, aqueles os quais a Natureza concedeu a capacidade de administrar os assuntos públicos devem deixar de lado todas as hesitações, entrar na corrida eleitoral para ofícios públicos, e assumir a responsabilidade de direcionar a administração, para que a grandeza do espírito seja manifesta. Estadistas, também, não menos que filósofos — talvez até mais — devem carregar com eles a grandeza de espírito e a indiferença às circunstâncias a ele externas, questões que eu tanto me refiro, juntamente à tranquilidade da alma e a liberdade das preocupações, caso eles possam ser livres de temores e viver uma vida digna e autoconsciente. (Cic. *De Off*. I, 22. 72) (tradução do autor).

Nesse aspecto, Cícero também procurou se deter às normas de comportamento que, para ele, regiam a formação social romana e garantiam a estabilidade (conservação) social que ele almejava. Segundo Cícero, os cidadãos romanos da elite deveriam seguir uma série de condutas que procurassem favorecer — dentre outros elementos — sua dignidade (*dignitas*) e o seu ócio (*otium*) (Cartaxo 2024, 256). Para nós, a união destes dois conceitos integrava a epítome da idealização do que deveria ser Roma para Cícero, já que:

> "*Cum dignitate otium*" se destacou em contraste com "*otium sine dignitate*". Quando, tarde demais, homens bons (*boni*) acordaram para a existência de uma conspiração sinistra por parte de "populares" sediciosos e, em prol da paz momentânea (*otium*), fizeram concessões a eles em vez de enfrentá-los, eles alcançaram "*otium sine dignitate*", "*otium quod abhorreat a dignitate*". Se eles acordassem tarde demais, é claro, eles perderiam "*otium*" e "*dignitas*" também. Contra esse pano de fundo, vemos o sonho irreal de Cícero sobre o mundo político contemporâneo. Pessoas e políticos *optimates*, ele afirmou, viam-se olho no olho. (…) O povo não tinha exigências a fazer, e não queria guerra civil. (…). Este é o "*cum dignitate otium*" do *Pro Sestio* — liberdade de perturbação (*otium*), e respeito pelo governo e seus membros, que eles próprios merecem respeito. (…) A "*dignitas*" do governo, em particular do Senado, era a "*dignitas*" de seus membros — "*dignitatem rei publicae sustinent*" (*De dom*. 3) — especialmente seus membros mais antigos (Balsdon 1960, 48–49) (tradução do autor).

E, a partir desta perspectiva, Neal Wood procurou propor que a ideologia que procuramos demonstrar aqui havia sido utilizada politicamente por Cícero durante a conjuração catilinária para unir as Ordens contra a insurreição, a isto chamou-se de *concordia ordinum*:

> Os meios práticos de assegurar *cum dignitate otium* e consequentemente a ordem constitucional mista são sugeridos por Cícero. O primeiro é a criação de uma *concordia ordinum*, a formação de uma aliança entre as ordens senatorial e equestre, para ser seu grito de guerra das classes altas contra Catilina e seus companheiros conspiradores (…) evidentemente ele tinha em mente, agora que a franquia havia sido estendida a todos os italianos, a criação de uma frente unida das duas ordens em toda a península, não simplesmente na própria Roma. (…) Com o crescente recrutamento de senadores da ordem equestre italiana e sua crescente homogeneidade e convergência de interesses, ambos se envolvendo em negócios e colhendo os despojos do império, uma nova e firme fundação para sua unidade existia. Percebendo astutamente essas mudanças profundas na substância da classe dominante, Cícero estava aparentemente preparado para capitalizá-las politicamente. (Wood 1988, 198) (tradução do autor).

Segundo Wood, a *concordia ordinum* é uma das maneiras para obtenção do *otium cum dignitate* e sua realização significava a obtenção de um *consensus bonorum*, a união de todos os *optimates* — entendidos aqui como todos os homens "bons" de Roma que se opusessem aos *populares* insurgentes (Bragova 2016, 47)[4]. Segundo Cícero:

> A lei que estabelece que o Senado deve consistir exclusivamente em ex-magistrados é certamente uma medida popular, ao garantir que ninguém entrará nessa ordem exaltada, exceto por eleição popular, sendo os censores privados do direito de livre escolha. (…) Mas nós providenciamos uma mitigação dessa desvantagem, uma vez que a autoridade do Senado é legalmente estabelecida por nossa próxima disposição, a qual é: seus decretos serão obrigatórios. Pois o fato é que, se o Senado for reconhecido como o líder da política pública, e todas as outras ordens defenderem seus decretos, e estiverem dispostas a permitir que a ordem mais alta conduza o governo por sua sabedoria, então esse compromisso, pelo qual o poder supremo é concedido ao povo e a autoridade real ao Senado, possibilitará a manutenção daquela constituição equilibrada e harmoniosa [*concors civitatis*] que descrevi, especialmente se nossa próxima lei for obedecida. Ela é a seguinte: Essa ordem deve ser livre de desonra e deve ser um modelo para o resto dos cidadãos. (Cic. *De Leg*. III. XXVIII. 33–34) (tradução do autor).

Portanto, entendemos que a ideologia dominante teria aqui o efeito de estabelecer uma *coesão social*:

> Em contraste com os *populares*, retratados por Cícero como gangues mercenárias de bandidos e insurrecionistas, os *optimates* são apresentados como cidadãos honrados, íntegros, leais, sensatos e cumpridores da lei: os guardiões naturais do Estado. Eles consistem em um *consensus bonorum*, uma união de homens "bons" ou "honestos", os financeiramente solventes e proprietários de todas as classes, incluindo não somente os proprietários de terras das ordens senatoriais e equestres e os decuriões, mas também homens de negócios de todos os tipos, incluindo libertos, que monopolizavam pequenas empresas em Roma. (Wood 1988, 196) (tradução do autor).

E ainda:

> As duas formas de subscrever *cum dignitate otium*, propostas por Cícero, são curiosamente paralelas às duas redes informais de relacionamento que permitiram o funcionamento do sistema político romano, com as *amicitiae* fornecendo o cimento para as ordens superiores e as clientelas fornecendo a coesão

[4] Cícero inclusive se esforçara em apresentar Clódio como sucessor de Catilina (*felix Catilina*) a partir desta vinculação aos *populares*, o que para Ian Harrison era contraditório já que Clódio foi o procurador de acusação contra Catilina em um caso de corrupção em 65 AEC em sua província pretoriana da África (Harrison 2008, 115).

> entre os níveis sociais superiores e inferiores e assegurando o domínio dos notáveis sobre o povo. (Wood 1988, 199) (tradução do autor).

Porém, mesmo que não seja consenso que esta ideologia tenha sido um manifesto político de Cícero (Dimitrijević 2018, 129), em nossa interpretação nós nos aproximamos dos argumentos de Wood. Além, de certa maneira, dos de James May quando este observou que o *otium cum dignitate* seria para Cícero um credo dos *optimates* que representasse uma tranquilidade e dignidade tanto no Estado quanto na vida particular dos cidadãos — utilizada como vetor durante o consulado de Cícero na já mencionada *concordia ordinum* (May 1988, 55). O ideal conservador e da manutenção do que existe sem procurar maiores reformas ou agitações que afetasse a tranquilidade desejada pelo senador já se fizera presente nas quatro virtudes listadas por ele a seu filho no *De Officiis*, influenciadas pela filosofia grega, e que aparecem no preâmbulo da formulação de Cícero:

> Veja bem, Marcus, meu filho, a própria forma do que seria face da Bondade Moral; "e se", como diz Platão, "esta pudesse ser vista com o olho físico, esta acordaria um amor maravilhoso pela sabedoria." Mas, tudo que é moralmente correto surge de uma de nossas quatro fontes: está relacionada seja (1) com a percepção integral e desenvolvimento inteligente daquilo que é verdadeiro; ou (2) **com a conservação da sociedade organizada, com cada homem tendo o que lhe é devido, e com o cumprimento leal das obrigações assumidas**; ou (3) com a grandeza e força de um nobre e inviolável espírito; ou (4) com a ordenação e moderação de tudo que é dito e feito, os quais consistem a temperança e o autocontrole. (Cic. *De Off*. I. 15. 4-5) (grifos nossos) (tradução do autor).

A partir destas virtudes se complexifica a formulação do pensamento de Cícero e que, segundo Chaim Wirszubski teria esta ideologia a vinculação de ideais comportamentais com a ideia de conservacionismo de princípios republicanos, assim como da própria República:

> *Cum dignitate otium* representava para Cícero a obtenção de uma certa "*vitae cursus*" (*De Orat*. I, i) (…) assim como o republicanismo tradicional, era para ele um modo de vida (…) não menos que uma forma de governo. Isso ocorre porque para um homem como Cícero seu modo de vida é inseparável de sua política. (…) *Cum dignitate otium* é, portanto, inseparável da *res publica* e das *honores*, no sentido de que depende delas. (Wirszubski 1954, 11) (tradução do autor).

Estes princípios eram de suma importância que fossem conservados pela elite romana, uma vez que:

> Todos os homens bons, de fato, tinham interesse em preservar "*otium cum dignitate*", que podemos parafrasear como um Estado ordenado no qual os homens eram valorizados de acordo com sua posição em uma estrutura social hierárquica. "Bons cidadãos", ele observou em 43 (*Filípicas* XIII, 16) "são feitos em primeiro lugar pela natureza, mas a fortuna ajuda (…)." (Brunt 1974, 124) (tradução do autor).

Por conseguinte, o cumprimento destas regras de conduta garantiria ao cidadão uma valorização social entre seus pares e os grupos dominados. O conceito que Cícero atribuiu a esta relação social foi o conceito de *fides*. Este era um conceito fundamental nas relações financeiras em Roma e iremos nos deter posteriormente neste ponto em específico, mas é fulcral demonstrar a

interligação dos preceitos apresentados por Cícero na construção da ideologia aqui apresentada com o funcionamento das relações de endividamento na época.

Como o cidadão era visto por seus pares e demais grupos sociais era um ponto central no funcionamento das relações sociais em Roma. E o "valor" atribuído a cada um seria, em termos genéricos, a *fides* (Eberle 2023, 77). Portanto, caso o conjunto social entendesse a ausência da *fides* de algum cidadão, este teria maiores dificuldades de contrair dívidas, estabelecer relações políticas, obter favores e progredir socialmente em um geral (Eberle 2023, 77). Ou seja, podemos atribuir à *fides* um papel de "termômetro" social concebido subjetivamente e amparado por regras de conduta tradicionais.

Porém, surge uma contradição, a ideologia dominante que estamos expondo nesta seção possui uma diferença fundamental com a noção desta conceituação entendida em outros recortes examinados — por exemplo, em formações sociais capitalistas — em que a ideologia dominante possui a finalidade de ser exercida por todos os grupos sociais em vias da construção de uma hegemonia (Williams 1977, 108). Pois, como procuramos estabelecer no propósito da fonte que estamos examinando nesta seção — o *De Officiis* — Cícero redigiu este tratado com jovens integrantes das elites romanas como público alvo e não todos os grupos sociais, por exemplo, como constata Douglas Kries: "(…) parece melhor concluir que *De Officiis* não deve ser lido como a carta pessoal de um pai tentando estimular um filho não muito promissor. Em vez disso, o público-alvo da obra são jovens e aspirantes estadistas e o aspecto pai e filho da obra fornece a forma ou o gênero." (Kries 2003, 379) (tradução do autor).

Tal contradição é um dos desafios a serem superados em nossa análise, respeitar as especificidades das diferentes formações sociais ao adotar uma flexibilidade na mobilização das categorias é um pré-requisito para nós (Koselleck 1992, 138–139). Isto não significa que iremos divorciar nossa interpretação de fundamentações teóricas precípuas a todo historiador, pois, diferente disso, iríamos restringir nosso papel ao de simples contadores de histórias e não de historiadores. O que também reforçaria uma antiga concepção de nossa área no que tange à imparcialidade/neutralidade do historiador, que haveria de ser refutada pela virada historiográfica promovida no início do século XX (Burke 1991, 17) — ainda que esta concepção crítica da História já viesse acontecendo na cena marxista no século XIX, a qual vai ter consequências diversas na historiografia do século seguinte (Hobsbawm 1983, 85)[5].

[5] Sendo que Eric Hobsbawm chega à conclusão que: "A influência marxista (e marxista vulgar) que tem sido mais eficaz até agora faz parte de uma tendência geral para transformar a história numa das ciências sociais, uma tendência resistida por alguns com mais ou menos subtileza, mas que, sem dúvida, tem foi a tendência predominante no século XX. A maior contribuição do marxismo, isto é, das tentativas de assimilar o estudo das ciências sociais com o das

Portanto, nós não procuramos transferir mecanicamente o uso que determinado conceito possui em uma realidade posterior no tempo/espaço a uma realidade anterior. Muito pelo contrário. A mobilização da categoria "ideologia" — com enfoque na relação de "dominação social" — nos permite potencializar os questionamentos que podemos fazer às fontes que nos foram legadas de épocas passadas sem incorrer em armadilhas que possam vincular nossos argumentos a uma espécie de *deus ex machina*.

Todavia, a ideologia aqui demonstrada precisa ser compreendida como uma "idealização" daquilo que para Cícero era o elemento norteador da moralidade, a qual possuía futuro incerto devido às contradições da geração que ele viveu. Ou seja, tal ideologia, argumentativamente, não era um dogma. Por exemplo, ainda que fosse seguida a ideia de que um membro da elite não poderia atuar como profissional das finanças, pois isso afetaria sua *dignitas* e, por consequência, sua *fides*, estes se faziam presente nas relações financeiras como credores, mas indiretamente. Uma das maiores contradições da ideologia formulada por Cícero é a de que ela legitima a função social dos intermediários financeiros que, para Cícero, eram agentes com profissões "sórdidas" (Brunt 1974, 21).

Eis o ponto central do problema, tal norma de comportamento era uma formulação que justificava a atuação desses agentes financeiros. Uma vez que ela, por si só, incentivara — indiretamente — a atuação financeira das elites por meio de agentes oriundos de outros grupos sociais com que estes se relacionavam — sobretudo a Ordem Equestre. As consequências desta transferência "secreta" de responsabilidades e poder para estes agentes financeiros — legitimada pela ideologia dominante — tinha como consequência o aumento da corrupção nas províncias romanas e o uso da violência e da coação indiscriminadas, tanto nas províncias como junto aos povos aliados ou vassalos de Roma. Já que os agentes públicos responsáveis por vistoriar as ações destes agentes financeiros eram, muitas vezes, os próprios credores, ou seja, senadores atuando como pró-cônsules ou pró-pretores. (Shatzman 1975, 80–81).

Uma detida confusão entre aquilo que era "público" e aquilo que era "privado" na atuação de agentes públicos já era notada por Cícero, segundo Kries, e, devido a este fato, impunha dificuldades para que houvesse uma soberania de elementos virtuosos e honrados na ação destes agentes: "A virtude e o honrado devem ser os fins mais elevados da política, mas a recalcitrância

ciências naturais, ou o das ciências humanas com o das ciências não humanas. Isto implica o reconhecimento das sociedades como sistemas de relações entre os seres humanos, dos quais para Marx são primárias as relações estabelecidas para fins de produção e reprodução. Implica também a análise da estrutura e do funcionamento destes sistemas como entidades que se mantêm, tanto nas relações com o ambiente externo — não humano e humano — como nas suas relações internas." (Hobsbawm 1983, 89) (tradução do autor).

dos bens externos e da utilidade impede que suas reivindicações inferiores sejam completamente absorvidas pelas mais elevadas." (Kries 2003, 391) (tradução do autor).

O papel da *fides* no funcionamento das relações financeiras

A *fides* nada mais era do que a "confiança" (credibilidade), entre duas partes de uma relação social, de que seus acordos seriam mutuamente cumpridos. Mas não somente isso, pois a *fides* ao mesmo tempo que possuía esse caráter de *reciprocidade* em acordos contratados entre diferentes partes (Hellegouarc'h 1963, 29), também era um referencial moral definidor de como os romanos — ou mais especificamente, a Ordem Senatorial — entendia a si mesma. Era uma categoria social basilar para o funcionamento relacional em Roma, e, para Cícero, um primado da justiça:

> A base da justiça, além disso, é a boa-fé — ou seja, a verdade e fidelidade às promessas e acordos. E, portanto, nós devemos seguir os estoicos, os quais investigam diligentemente a etimologia das palavras; e podemos aceitar a afirmação deles de que a "boa-fé" é assim chamada porque o que é prometido é "bem feito," apesar de que alguns possam achar essa derivação um pouco exagerada. (Cic. *De Off.* I. 8. 23) (tradução do autor).

O *status* dos membros das elites era baseado em parte na forma em que seus pares viam sua *fides*[6]. Em outras palavras, a constância nas relações sociais era a *manutenção* da *fides*, ou a pessoa possuía *fides*, ou não possuía, e sua *ausência* teria consequências nas relações sociais. Sua função social estava intimamente ligada ao conceito de *beneficium* e seu recipiente:

> *Fides* é comumente traduzida como "confiança". Na ética romana da troca de presentes, refere-se à confiança no destinatário do *beneficium*, de que um dia ele retribuirá o favor. (…) *fides* não era simplesmente uma parte dessa ética da troca de presentes; era a pré-condição para participar da troca de presentes em primeiro lugar. (Eberle 2023, 77) (tradução do autor).

Ou seja, em uma lógica de transações financeiras, a *fides* de alguém seria um garantidor de que o devedor pagaria aquilo que tomou emprestado do credor — assim como a noção precípua de que o credor teria fundos para disponibilizar ao devedor (Eberle 2023, 77). A perda da *fides* seria, dessa forma, drástica para a manutenção de futuras relações sociais:

> (…) na troca de presentes, a finalidade da perda ou falta de *fides* colocava problemas bastante limitados na prática, pois como tal perda ou falta de *fides* poderia se revelar? As relações de troca de presentes eram construídas como contínuas, a maneira pela qual o beneficiário deveria ser devolvido sempre permanecia indeterminada, e o momento de seu retorno ficava com a pessoa que havia recebido o favor. No entanto, uma vez que a dívida monetária era incluída em tais relações, a recusa

[6] Com certa excepcionalidade, Jean Andreau observa que a *fides* podia ser atribuída à própria comunidade, como ente coletivo: "Essa *fides* é às vezes qualificada por *publica*, mas em tais casos *publicus* não deve ser aplicado ao Estado. Refere-se à comunidade como um todo. Lívio relata como, em 343 a.C., para remediar o estado endividado da plebe, o Estado reduziu a taxa de juros pela metade e distribuiu os reembolsos ao longo de três anos. Mas, apesar do fato de que, mesmo então, parte da plebe permaneceu profundamente endividada, o Senado não decidiu abolir suas dívidas, porque valorizava a *fides publica* mais do que a satisfação de interesses privados. Esta passagem, na qual o adjetivo *publicus* não se aplica ao Estado, revela um conceito abstrato de vida financeira, uma vez que a ação do Senado é tomada apesar das dificuldades sociais (*privatae difficultates*)." (Andreau 1999, 110) (tradução do autor).

> em pagar a dívida monetária no tempo acordado poderia ser vista como uma perda de *fides*, que então nunca poderia ser recuperada. (Eberle 2023, 78) (tradução do autor).

Por conseguinte, segundo Peter Brunt, para Cícero era esperado — e, portanto, um pré-requisito para um funcionamento normal das relações sociais — que a *fides* fosse aceita como fundamento primário que todos os homens de bem deveriam ter acordo (Brunt 1988, 175–176). Isso era tão central que caso um homem fosse considerado bom e justo — logo, ligado à tradicional elite dona de terras — ele poderia contrair empréstimos com juros reduzidos (Brunt 1988, 175–176), tendo em vista seu bom crédito junto a seus pares.

Portanto, ao vincularmos a *fides* ao que entendemos aqui como "ideologia dominante", temos por finalidade demonstrar a sua centralidade nas relações sociais em Roma — ou, ao menos, entre os grupos sociais de elite romana. Já que, para Cícero, a *fides* compreendia um fator basilar para o funcionamento e organização da própria formação social romana[7]. Ela não estava apenas em seu âmago enquanto conceito fundamental nas relações sociais em geral, mas a sua existência era determinante para justificar a primazia e "grandiosidade" de Roma enquanto poder central[8] no Mediterrâneo Antigo, com as suas respectivas elites como as dominantes.

Fides ou "crédito"

Em uma passagem de Brunt, o historiador britânico define *fides* como crédito[9] ou boa-fé. Ao se tratar de relações financeiras, possuir crédito era fundamental para que fossem executadas transações de empréstimos com juros módicos, de maneira que a percepção de ausência da *fides* do "outro" interferia diretamente no crédito que os *debitores* poderiam ter. Segundo Brunt: "O crédito — o termo latino *fides*, que também significa 'boa-fé', tem uma ressonância moral mais refinada — era essencial aos direitos de propriedade; 'nada é tão eficaz para manter o Estado unido' (*Offices* I, 84). (…)." (Brunt 1974, 126) (tradução do autor).

Em outras palavras, a organização das relações financeiras romanas dependia diretamente de ao menos três fatores:

> 1) o dinheiro em circulação. Tinha que haver algum dinheiro por trás das transações de papel (…) 2) valores de terras. A terra era a forma mais comum de garantia para empréstimos; para o sistema funcionar, os preços da terra tinham que ser estáveis. (…) 3) *fides*. A boa-fé era o ingrediente mais importante. (…). (Barlow 1978, 163) (tradução do autor).

[7] É nesse sentido que Joseph Hellegouarc'h entende a *fides* como um conceito fulcral na vida política e social da Roma republicana (Hellegouarc'h 1963, 23).
[8] Sobretudo em: Cic. *Re Pub*. I. 8. 13; I. 8. 26–28; Cic. *De Off*. I. 23.
[9] Segundo Jean Andreau: "A *fides*, a confiança, existiu enquanto o dinheiro circulava normalmente e encorajou a interação autônoma entre pagamentos e créditos." (Andreau 1999, 110) (tradução do autor).

Mas Charles Barlow não se limita a isto, ele acaba por concordar em partes com a tese de Brunt ao definir com mais profundidade o papel central da *fides* no funcionamento das relações financeiras:

> Além de seus usos políticos, a *fides* também era usada no sentido mais restrito de "crédito", mas sempre manteve a implicação de confiança mútua entre duas partes. *Fides* era a confiança que o credor tinha no devedor. (…). Uma perda repentina de dinheiro do sistema afetava mais do que a capacidade do devedor de pagar seu credor. Os preços da terra caíam quando o dinheiro se tornava escasso. (…). Quando os preços da terra caíam, a garantia para muitos empréstimos diminuía. Sob essas circunstâncias, muitos credores e emprestadores de dinheiro provavelmente cobravam seus empréstimos. (…) minou o outro grande suporte do sistema: *fides*, confiança geral ou crédito. Uma vez que o valor da *nomina* foi questionado, todo o sistema entrou em colapso. A elaborada estrutura de crédito, feita de *nomina* e transações em papel, era baseada em uma oferta de dinheiro instável, valores de terra que flutuavam incontrolavelmente e *fides*. Isso explica a vulnerabilidade do sistema de crédito. (Barlow 1978, 164) (tradução do autor).

Portanto, Barlow está correto ao apontar que a fundamentação da relação de crédito que compunha as finanças romanas era baseada em um ponto extremamente frágil. Como já observamos, confiança na solvência das dívidas compunha um dos princípios norteadores da ideologia conservadora que norteava o funcionamento de todo o "sistema"[10], mas a quebra desta confiança se provou flagrante durante o último século da República e escancarou a vulnerabilidade de toda engrenagem financeira: "A turbulência política minou a *fides*, a base psicológica da estrutura de crédito." (Barlow 1978, 179) (tradução do autor).

O que era uma "dívida"? O conceito de *nomina*

Para Cícero, um *debitor* não pagar suas dívidas era o mesmo que um roubo. O senador inclui o papel do credor como mantenedor de um título de dívida como uma "propriedade" e seria papel dos homens públicos garantir o direito a esta propriedade, como fundamento para manter a ordem e o *status quo* conservadores e republicanos:

> Assim, aquele cujo ofício é o de cuidar dos interesses públicos irá se refrear desse tipo de liberalidade que rouba de um homem para enriquecer outro. Acima de tudo eles irão usar dos seus melhores artifícios para que a propriedade particular de todos seja protegida sob sua posse, mediante administração justa da lei e dos tribunais, de forma que os mais pobres não sejam oprimidos por sua desesperança, e que a inveja não seja um empecilho no caminho dos ricos, ou que estes sejam prevenidos de manter ou retomar a posse daquilo que por justiça pertence a eles; eles também devem ter a ambição, por quaisquer meios necessários, seja na guerra ou na paz, para perpetuar o poder da República, tanto territorialmente quanto em rendimentos. (Cic. *De Off*. II. 24. 85) (tradução do autor).

[10] Ao analisar a forma com que os autores antigos escreveram sobre as crises financeiras durante o final da República, Jean Andreau constata que estes possuíam uma noção sistêmica de causas e efeitos daquelas crises: "Essa consciência de um sistema financeiro também se manifesta na maneira como os autores latinos escreveram sobre crises financeiras. A crise de 49 a.C., por exemplo, teve uma causa política (a guerra civil). Mas, uma vez que eclodiu, foi apresentada como parte de uma cadeia mecânica de causas e efeitos: os pagamentos não eram mais feitos, o dinheiro era difícil de conseguir, a taxa de juros subiu, o preço da terra e dos edifícios caiu." (Andreau 1999, 109) (tradução do autor).

Ao tentar conceituar o que seria uma "dívida", Barlow definiu a palavra *nomina* como a comprovação de um título de dívida. Esta materialidade dialoga diretamente com a ideia de Cícero de vincular o papel de um credor a de um proprietário:

> Um registro em um livro de contas era chamado de *nomen*. Originalmente, a palavra significava apenas um nome com alguns números anexados. Na época de Cícero, era um termo muito flexível. Ainda podia se referir a qualquer registro no livro de contas; portanto, era usado para fundos do governo (…). *Nomina* também registrava vendas, especialmente quando o pagamento era atrasado; aqui, a palavra é sombreada com a ideia de dívida. *Bonum nomen* poderia indicar não apenas uma dívida que certamente seria paga, mas também uma boa classificação de crédito… *ut bonum nomen existimer*. (…) ***Nomen* também poderia significar "dívida", referindo-se aos registros nos livros de contas do credor e do devedor. Este é seu uso mais comum em Cícero.** (…). A ambiguidade do termo ressalta a flexibilidade das finanças romanas: qualquer transação **formava um *nomen*, e *nomen* poderia ser uma dívida ou um empréstimo**. (Barlow 1978, 156–157) (grifos nossos) (tradução do autor).

Assim, *nomina*, nada mais era do que o registro financeiro de alguém. Entretanto, seu uso não se restringia ao papel de contabilidade e registro, uma vez que os títulos de dívida também eram negociáveis:

> Uma razão para os constantes atrasos no pagamento de dívidas era o escasso suprimento de dinheiro; às vezes, o dinheiro para o pagamento não estava disponível. (…) os romanos encontraram uma solução: o uso de *nomina* como notas negociáveis em vez de meros lançamentos em livros contábeis. Os romanos negociavam *nomina* e transferiam dinheiro por meio de transações em papel. (…) Se o devedor não pagasse em dia, o credor poderia transferir o *nomen* para um terceiro. Os romanos usavam vários tipos de transferências, entre elas o contrato literal. (…) Era usado em duas instâncias: *transcriptio a re in personam*, quando um contrato de venda era convertido em um contrato escrito; e *transcriptio a persona in personam*, que era usado para transferir dívidas de uma parte para outra. O último uso teria sido o instrumento legal perfeito para transferir *nomina*. Não apenas poderia transferir a dívida para um terceiro, mas também poderia mudar uma *stipulatio*, a forma mais comum de contrato de dívida, em um contrato *in litteris*. A força vinculativa do contrato literal dá à terceira parte uma garantia de que a dívida seria paga. (…). Outra maneira de transferir um *nomen* era vendê-lo (…). *Attributio*, outro método de transferência de dívidas, não tinha a força vinculativa do contrato literal. (Barlow 1974, 157–159; 161) (tradução do autor).

A dívida como "mercadoria" é algo extremamente comum no capitalismo financeiro em um processo conhecido como securitização[11]. Os impactos desta ferramenta repercutiram em diversas crises no sistema financeiro internacional desde os anos 1970 (Lapavitsas 2011, 620). Mas a peculiaridade desta forma de transação financeira já no final da República pode nos demonstrar que

[11] Segundo Ernani Teixeira Torres Filho este fenômeno se caracteriza pelo seguinte fator: "Ao lado da liberalização e da regulação internacional, o Choque Volcker também provocou algumas crises financeiras — como a da dívida externa latino-americana e a do sistema de poupança e empréstimo nos EUA — que encorajaram uma nova tendência de negócios: a securitização de ativos. **Essa operação compreende a transferência dos direitos sobre os fluxos de amortização e juros de contratos de dívida para títulos de crédito, para que possam, assim, ser transacionados no mercado de capitais de forma definitiva**. O principal objetivo da securitização é criar um ativo que possa ser facilmente comprado e vendido, ou seja, originado e distribuído. Desse ponto de vista, o novo título deve apresentar condições de rentabilidade, prazo e risco que sejam facilmente percebidas pelos investidores, sem a necessidade de uma pesquisa mais profunda sobre as condições dos créditos que lhes deram origem (Kregel 2008)." (Torres Filho 2014, 438) (grifos nossos).

este tipo de troca possa ter se perpetuado ao longo da história, ao ser transformada e adaptada a novas realidades histórico-sociais.

A peculiaridade deste método nos é apresentada por Martin Frederiksen em um caso que envolveu Cícero e César. Segundo o arqueólogo, César havia contraído uma dívida volumosa com Cícero entre 47 e 46 AEC. Esta dívida não havia sido contratada diretamente por César, mas a partir de um intermediário financeiro deste, chamado Faberio. Após um longo atraso no pagamento das dívidas, Fabério optou por não as sanar com dinheiro, mas, sim, com os títulos de dívida de outras pessoas:

> Faberio atrasou, e Cícero se desesperou; finalmente Faberio não pagou em dinheiro, mas entregou um punhado de notas promissórias de outros devedores seus. Ático foi prontamente solicitado a investigar seus *nomina*, sua posição e crédito (…). Além disso, a história ilustra o tráfego não apenas da relação primária de devedor e credor, mas no segundo nível de compra e venda do crédito de outros, um processo conhecido pelos advogados como *delegatio debitoris*, e um com muitas reflexões na era ciceroniana. (Frederiksen 1966, 131) (tradução do autor).

Segundo Barlow, *Delegatio* era "um dispositivo legal mais formal muito semelhante à *attributio*. (…) O credor, que tinha que concordar com a transferência, examinava cada *nomen* oferecido para determinar se era provável que fosse reembolsado. (…) o resultado foi o mesmo: o papel tomou o lugar das moedas." (Barlow 1978, 162) (tradução nossa). Mas, independentemente da peculiaridade da transação e o nome que fosse dado, é importante ser revisitada a origem do processo das relações financeiras, a crença/crédito (*fides*), a relação com o outro e a idealização em torno das profissões por Cícero.

Em uma formação social a qual a pessoa valia o que possuía (Brunt 1974, 21) e na qual a boa-fé do indivíduo (*fides*) era fundamentada pela maneira em que este era visto pelos outros, a contratação de uma dívida era uma grande responsabilidade social. A mera possibilidade de insolvência era uma morte social. Portanto, a relação de confiança estabelecida entre credor e devedor imputava riscos severos. Porém, tudo se complexifica a partir do momento que se acrescenta na equação a transação entre credores, pois, na prática, se estava negociando a *fides* de outro para sanar dívidas.

Por consequência, nos foi apresentada mais uma grave contradição no funcionamento do sistema relacional do endividamento. A *fides* como moeda de troca escancara a fragilidade de todo um sistema de relações, pois, bastaria uma crise de abastecimento, de circulação de dinheiro ou uma guerra civil para que tudo ruísse. E a partir do momento que o crédito (*fides*) perde o sentido prático, qual seria o sentido de se manter as dívidas contraídas anteriormente?

Contradições nas relações sociais romanas e as *tabulae novae*

O questionamento com que encerramos a seção anterior foi feito em diversos momentos ao longo do século I AEC, conforme veremos a seguir. Porém, a abolição das dívidas (*tabulae novae*) representaria a literal destruição completa de todo um "sistema" financeiro, mas não apenas isso, também representaria a destruição dos princípios norteadores da ideologia conservadora de Cícero, motivo pelo qual este sempre foi duramente contrário a esta política.

Conceituar as *tabulae novae* é um desafio, apesar de não parecer inicialmente. Em primeiro lugar, há uma contradição sobre o significado da política em si, seria ela a abolição de todas as dívidas (uma anistia generalizada) ou um tipo de reforma que não previsse necessariamente a abolição de todas as dívidas, mas de algumas sim? Isso não é possível determinar com exatidão uma vez que nenhuma lei relacionada às *tabulae novae* sobreviveu (Yavetz 1963, 491).

Esta não é uma dúvida insignificante, uma vez que algumas das medidas tomadas durante períodos de crise de crédito foi o perdão de determinadas dívidas, modificação de políticas públicas para haver uma maior facilitação no pagamento e mesmo a redução imposta de juros — ou perdão total do pagamento dos juros de dívidas contraídas. (Andreau 1999, 105). Porém, o que é tido como certeza é que a abolição total de dívidas nunca foi implementada na História da República: "(…) abolir, total ou parcialmente, os juros ou o capital das dívidas (em Roma nunca se implementou a abolição total das dívidas, mas por vezes os juros eram reduzidos, ou as dívidas parcialmente abolidas)." (Andreau 1999, 105) (tradução do autor).

Em um esforço para definir o termo, Barlow faz a seguinte ponderação:

> A frase em latim significa "novas tábuas", isto é, novos livros de contas. O que isso significava? Cada transação — cada compra, venda, depósito ou empréstimo, qualquer coisa que não fosse liquidada imediatamente em dinheiro — era inserida nos livros de contas como um *nomen*. Ao exigir novas tábuas, os políticos defendiam o cancelamento de todas as *nomina*, fossem elas empréstimos ou algum tipo de transação de crédito. Esses políticos queriam abolir todas as obrigações existentes. *Tabulae novae*, então, era um chamado para uma revolução econômica completa. (…) O cancelamento de todas as *nomina* ajudaria não apenas os nobres perdulários que a defendiam, mas também os pobres urbanos. Os políticos sem dúvida esperavam escapar de suas grandes dívidas, mas que benefício as *tabulae novae* ofereciam à plebe urbana? Se Yavetz estiver correto ao argumentar que o aluguel era a maior despesa para a maioria dos pobres urbanos (…) a importância de cancelar todas as *nomina* se torna óbvia. (Barlow 1978, 181) (tradução do autor).

Porém, Zvi Yavetz propõe um distinto diagnóstico para o termo:

> A abolição de dívidas não implicava uma reforma social básica. Era meramente um alívio em um momento de crise econômica. Um cancelamento único de dívidas não era uma garantia contra endividamento subsequente. *Tabulae novae* não estabilizava o crédito nem estabelecia uma taxa máxima de juros. Para um fim tão superficial, os *tabernarii* não estavam preparados para sacrificar o que tinham. Eles preferiam o "*otium*" a qualquer mudança radical (…). (Yavetz 1963, 497) (tradução do autor).

Portanto, as *tabulae novae* promoveriam uma revolução social em Roma ou não? Difícil responder, mas nós nos aproximamos mais da posição de Barlow[12]. A argumentação que utilizamos está amparada na análise que fizemos acerca da ideologia conservadora que apresentamos, do papel da *fides* nas relações sociais e como estes princípios balizadores de um ideário romano construído por Cícero seriam postos em cheque se uma política de abolição de dívidas fosse implementada (Eberle 2023, 79). E, além disso, teria impactos severos nos investimentos de amigos de Cícero — como Ático[13] —, que trariam consequências negativas para outros membros das elites romanas, razões pelas quais o senador sempre foi um violento inimigo das *tabulae novae*:

> E este é o mais alto estadismo e a maior sabedoria por parte de um bom cidadão, de não dividir os interesses dos cidadãos, mas unir a todos sobre a base da justiça imparcial. "Deixe que eles vivam em seus bairros em casas sem aluguéis." Por quê? Para que você, depois que comprei, construí, mantive e gastei dinheiro nesse lugar, possa usufruir, sem meu consentimento, daquilo que me pertence? O que é isso se não roubar o homem daquilo que lhe pertence e dar a outro aquilo que não lhe pertence? E qual é o sentido da abolição das dívidas, além do fato de que você comprou uma fazenda com o meu dinheiro; e, agora, você tem a fazenda e eu não tenho o meu dinheiro? (Cic. *De Off*. II. 23–24) (tradução do autor).

Porém, em períodos de crise, há argumentos que sustentam que havia sim certa pressão popular em torno da pauta do cancelamento de dívidas (Harrison 2008, 99). O que reforça a avaliação de que este artifício possa ter sido usado em Roma com fins demagógicos para inflamar uma massa popular insatisfeita e proporcionar uma mudança de rumo para uma elite endividada e insolvente — ou seja, morta socialmente (Royer 1967, 405–407).

Um dos exemplos mais conhecidos sobre esse tipo de manobra foi apresentado na conjuração de Catilina durante o consulado de Cícero no ano de 63 AEC. Uma vez que o então senador romano — e membro da *nobilitas* — havia sido derrotado nas eleições para cônsul pela terceira vez, desta vez para um *homo novus* (Cícero), este havia decidido se insurgir:

> Enquanto você, Catilina, conspirava contra mim, quando eu era cônsul designado, eu me protegia não com uma guarda pública, mas com minha própria vigilância. Nas últimas eleições consulares, quando eu era cônsul, você queria matar a mim e a seus colegas candidatos no Campo de Marte; não fiz nenhum apelo público às armas, mas frustrei seus esforços perversos com uma guarda fornecida por uma força de amigos (…). (Cic. *In Cat*. I. 11–13) (tradução do autor).

[12] Apesar de entendermos que o cancelamento das dívidas não significava que o endividamento e demais compromissos financeiros não fossem substituídos por novos — como atesta Yavetz — ou mesmo que não era uma política que interessava à população devido "ao risco de catástrofe iminente" como faz crer Barlow (Barlow 1978, 179).

[13] "No caso de Ático, isso significava a preservação de suas reivindicações financeiras sobre as pessoas a quem ele emprestava dinheiro e um afastamento das temidas *tabulae novae*, o grito de guerra de muitos movimentos demagógicos. Sem políticos como Cícero para defender seus interesses no Senado e na Assembleia, Ático não poderia ter conduzido seus negócios com qualquer senso de confiança, e isso, como observado acima, explica na maioria seu comportamento generoso em relação a políticos importantes de todos os partidos." (Rauh 1986, 11) (tradução do autor).

Em primeiro discurso à população, Cícero informou que Catilina havia procurado organizar em torno de seu propósito insurrecionista diversos membros de grupos sociais distintos na formação social romana, tanto membros das elites quanto membros dos grupos subalternizados:

> Se eu comparar esse seu exército com as legiões gaulesas e com a tropa que Quinto Metelo manteve em Piceno e na Úmbria, e com essas forças que estamos formando todos os dias, eu o trato com profundo desprezo — essa coleção de velhos sem esperança, de camponeses perdulários, de falidos do campo, de homens que prefeririam pagar sua fiança a abandonar suas fileiras. (Cic. *In Cat*. II. 5) (tradução do autor).

E complementou: "Com que rapidez, também, ele reuniu uma enorme multidão de homens desesperados, tanto do campo quanto da cidade! Não havia um único homem sobrecarregado por dívidas, seja em Roma ou nos cantos mais distantes da Itália, que ele não inscrevesse nessa incrível aliança do crime." (Cic. *In Cat*. II. 8) (tradução do autor).

Cícero também procurou descrever com mais detalhes o que fez com que estes segmentos de distintos grupos sociais, sobretudo de membros das elites, procurassem, segundo ele, se insurgir contra a própria República:

> (…) A depravação desses homens não é mais uma depravação comum, sua violência não é mais a violência dos homens e não podemos suportá-la; eles não pensam em nada além de assassinato, incêndio criminoso e pilhagem. Eles desperdiçaram suas heranças; hipotecaram suas propriedades; o dinheiro começou a lhes faltar há muito tempo e seu crédito agora começou a se esgotar; mas os gostos caros que tinham em seus dias de abundância ainda permanecem. Se, em suas bebidas e jogos de azar, eles procurassem apenas a folia selvagem e as prostitutas, eles estariam, sem dúvida, além da esperança, mas ainda poderíamos tolerá-los. Reclinados em seus banquetes, abraçados às suas prostitutas, estupefatos pelo vinho, empanturrados de comida, coroados com grinaldas, cheirando a perfume, enfraquecidos pela devassidão, eles arrotam em suas conversas o assassinato de cidadãos leais e o incêndio de Roma. (Cic. *In Cat*. II. 10–11) (tradução do autor).

Apesar dos registros parciais dos acontecimentos (Yavetz 1963, 485) — que acabam por nos exigir tomar certas análises com receio e cuidado[14] — um programa da conjuração é aceito como consenso pela historiografia, as *tabulae novae* (Andreau 1999, 103). O que, segundo Cícero, seria não apenas uma expressão de roubo, mas, sobretudo, de subversão dos princípios republicanos — como já dissemos — uma vez que tal medida destruiria a confiança (*fides*):

> Assim, nós devemos tomar medidas para não haver um endividamento de tal natureza que ponha em risco a segurança pública. Esse é um risco que pode ser evitado de diversas formas; mas, caso os ricos incorram em uma dívida séria, nós não podemos permitir que eles percam sua propriedade, enquanto os endividados lucram com aquilo que é dos vizinhos. Não existe nada mais poderoso que sustente um governo do que o crédito; e não é possível haver crédito se não se fizer cumprir o pagamento das dívidas através da lei. Nunca foram tentadas medidas tão vigorosas para a abolição das dívidas quanto no meu consulado. Homens de todos os gêneros e ordens tentaram fazer o projeto avançar por meio

[14] Por exemplo, foi bastante divulgado pela historiografia, devido aos relatos de Salústio e Cícero, que Catilina tinha como propaganda a libertação dos escravizados e seu uso na insurreição, mas isso é contestado: "O rumor de uma possibilidade de alforria por meio da participação na conspiração se espalhou rapidamente, e os escravos se aglomeraram ao redor do acampamento de Catilina na Etrúria. Catilina, no entanto, temendo a reação da população livre, os rejeitou. Mesmo após a prisão de Lêntulo em Roma, Catilina permaneceu firme neste ponto (…)." (Yavetz 1963, 494) (tradução do autor).

> das armas e exércitos. Mas eu me opus a eles com tanta energia que essa praga foi completamente erradicada do corpo político. O endividamento nunca foi maior; as dívidas nunca foram liquidadas mais facilmente e integralmente; pois a esperança de defraudar o credor foi destruída e o pagamento foi garantido pela lei. (Cic. *De Off*. II. 24. 84) (tradução do autor).

Assim, caso uma crise de crédito ameaçasse a integridade institucional de Roma, o papel do estadista deve ser em primeiro lugar manter o *status quo*, o que para Cícero só seria possível a partir da preservação da *fides*:

> O verdadeiro estadista verá que a equidade é mantida, e que nos tribunais nem os ricos serão despojados, nem os pobres defraudados devido a sua condição humilde. Pois, como Cícero apontou, os primeiros, se seguirem as regras da *liberalitas*, não serão cruéis ou gananciosos ao pressionar suas reivindicações. Mas as severidades da lei devem ser mantidas para preservar a *fides*, a fonte da justiça e da confiança dos homens uns nos outros. (Frederiksen 1966, 139) (tradução do autor).

Além disso, é importante ressaltar que o apoio a Catilina não veio apenas dos grupos sociais subalternizados e dominados, mas também de membros das elites[15], em uma correlação que ele divide entre seis grupos:

> O apoio de Catilina não veio somente da população mais pobre. Cícero divide os apoiadores de Catilina em 6 grupos:
>
> 1. Aqueles que, embora muito endividados, têm ainda mais propriedades. A aparência desses homens é muito honesta, pois são ricos, mas suas intenções e seus princípios são os mais descarados… Esses homens são os menos temidos, pois são mais propensos a atacar o estado com orações do que com o exército.
>
> 2. Aqueles que, embora pressionados por dívidas, ainda esperam governar. Eles desejam ser mestres do estado.
>
> 3. Homens de colônias estabelecidas por Sula.
>
> 4. Alguns conterrâneos pobres de poucos recursos, que esperam que os confiscos sejam renovados.
>
> 5. Aqueles que estão cambaleando sob dívidas antigas, em parte por preguiça, em parte por maus negócios, em parte por extravagância.
>
> 6. Parricidas, assassinos e todos os tipos de criminosos. (Yavetz 1963, 488) (tradução do autor).

Sendo que o autor ainda observou a ausência da *plebs urbana* nesta lista (Yavetz, 1963, p. 488). Outro ponto importante na formação daquela correlação de forças que justificaria a proposta do cancelamento das dívidas seria a participação de integrantes insolventes das elites. Pois, como já constatamos, a insolvência para um membro da elite era uma morte social, sobretudo pelo fato de que em Roma a sua posição social era definida — dentre outros fatores, como se era escravo ou

[15] Segundo Hellegouarc'h, Catilina teria, inclusive, recorrido à *fides* para justificar a necessidade de adesão de um de seus amigos à insurreição, o que reforça complexidade da *fides* nas relações sociais ao envolvê-la, inclusive, no caso da *amicitia*, mesmo nesse caso específico (Hellegouarc'h 1963, 23). Para mais sobre *amicitia*, endividamento, crédito e *fides*, cf. Verboven 2022, 341–346.

ex-escravo — pelo acúmulo de riquezas[16]. Ao definir o primeiro grupo de apoiadores de Catilina, Cícero procurou analisar o papel das *tabulae novae* nesse apoio:

> Um grupo consiste naqueles que têm dívidas pesadas e possuem propriedades mais do que suficientes para pagá-las, mas são tão apegados às suas propriedades que não conseguem se separar delas. Esses homens têm a aparência externa mais respeitável — pois são ricos — mas suas intenções e atitudes são bastante inescrupulosas. Você poderia ser rica e abundantemente provido de terras, casas, prata, escravos e posses de todo tipo e ainda assim hesitar em renunciar a parte de sua propriedade a fim de melhorar seu crédito? O que está esperando? Uma guerra? Tudo bem; mas você acha que suas propriedades serão consideradas sagradas na devastação geral? Ou está esperando por novos livros [*tabulae novae*]? Não precisa esperá-los de Catilina, mas meus bons ofícios estão de fato fornecendo novos livros — catálogos de leiloeiros. Essa é a única maneira pela qual os homens que possuem propriedades podem ser solventes. Se eles estivessem dispostos a fazer isso antes e não tivessem sido tão estúpidos a ponto de tentar pagar os juros de suas dívidas com a renda de suas propriedades, nós os encontraríamos mais ricos e melhores cidadãos. Acho, no entanto, que esses homens não precisam nos preocupar muito, ao poderem ser induzidos a mudar de atitude ou, se persistirem, é mais provável que ataquem a República com votos do que com armas. (Cic. *In Cat*. II. 18) (tradução do autor).

É importante observar que Cícero chegou a falar de construir uma reforma própria da crise de insolvência existente no período, mas que fosse desenvolvida sem procurar absolver os endividados de seus compromissos. Também é relevante reforçar que todos os discursos desse caso são propagandísticos e publicados posteriormente aos acontecimentos por Cícero, pensados cuidadosamente para controlar a narrativa e justificar as ações tomadas por ele durante a conjuração, questionadas por seus inimigos que procuraram — e conseguiram — exilá-lo de Roma. Isso é relevante para compreendermos que não é possível comprovar a veracidade das informações como, por exemplo, sobre a proposta de Cícero de reformar, de forma não lesiva aos credores, as dívidas contratadas.

Todavia, é aceitável entender que um senador que tivesse contraído vastas dívidas para que pudesse custear tanto sua carreira eleitoral quanto os demais custos de vida exigidos aos membros de seu grupo social — e não pudesse pagar seus credores por não vencer as eleições (Shatzman 1975, 68) — estaria desesperado por qualquer solução que lhe aparecesse[17].

O que reforça o poder do discurso de Cícero ao definir este segmento das elites romanas, pois, em não sendo possível comprovar a veracidade das informações pela concentração de relatos provenientes da posição ciceroniana, este sabiamente construiu um cenário verossímil e

[16] Este registro era realizado pelos censores, ex-cônsules que tinham a responsabilidade de checar periodicamente a quantidade de dinheiro e posses de cada cidadão (Astin 1990, 31). Brunt, por exemplo, constatou que a partir da *lex Roscia* de 69 AEC cada membro da Ordem Equestre deveria possuir, no mínimo, 400.000 sestércios (Brunt 1988, 146), enquanto a dos senadores passava de um milhão de sestércios (Shatzman 1975, 35).

[17] Segundo Andreau "Havia devedores ricos que, sem vender algumas de suas posses, não conseguiam pagar seus credores. Alguns deles, Catilina, por exemplo, não conseguiam se desfazer de nada de seu patrimônio, pois sobre ele sua dignidade e sua posição eram fundadas. (…) Q. Considio, um senador ou um cavaleiro, que nem mesmo exigia os juros de seus empréstimos. Ele era credor de grandes somas, 15.000.000 de sestércios no total (embora não seja certo se todo esse dinheiro lhe pertencia; ele provavelmente estava agindo como um intermediário de crédito)." (Andreau 1999, 103) (tradução do autor).

relacionável para seu público alvo. Esse esforço retórico nos permite supor que Cícero tinha consciência das contradições sociais do seu período e, de certa forma, procurou vinculá-las, direta e indiretamente, com a movimentação política de seus inimigos. Como analisou Zvi Yavetz:

> Não se deve subestimar outros fatores que apoiaram a conspiração de Catilina: a competição feroz entre facções aristocráticas; a expulsão de 64 senadores pelos censores Gélio Publicola e Lêntulo Clodiano em 70 a.C.; a dificuldade financeira que frustrou os objetivos políticos de muitos dos *audaces juvenes*; a amargura resultante da *lex Papia*, todos ajudam a explicar a insurreição em si, mas não conseguem explicar a escolha de Catilina de *tabulae novae* como seu slogan. (Yavetz 1963, 491) (tradução do autor).

Porém, segundo Yavetz, também havia grande interesse dos pequenos comerciantes e artesãos na abolição das dívidas, uma vez que eles compunham categorias que contraíram constantemente dívidas devido à falta de trabalho. Outro fator que os forçava a contrair cada vez mais dívidas seriam os exorbitantes valores pagos dos aluguéis e do aumento no custo de vida na cidade (Yavetz 1963, 496). Segundo o historiador ucraniano, estes grupos — membros da *plebs urbana* — não foram fiéis à conjuração por medo do caos que ela poderia engendrar e daquilo que estes poderiam perder como consequência (Yavetz 1963, 496), o que o fez argumentar que o impacto da conjuração foi até mesmo supervalorizada pelos historiadores (Yavetz 1963, 497).[18]

Na toada das crises financeiras, durante a Segunda Guerra Civil entre César e Pompeu há uma crise de dívidas em Roma no ano de 49 AEC. Segundo Jean Andreau, devido aos acontecimentos da guerra muitos *creditores* começaram a executar as dívidas de *debitores*, sendo que estes não possuíam fundos para quitar seus compromissos (Andreau 1999, 103)[19].

Com esse ambiente de dúvida e incertezas, o ex-genro de Cícero, Dolabella, entre fins de 48 AEC e o início de 47, enquanto tribuno da plebe, havia proposto que as *tabulae novae* fossem implementadas para lidar com a crise de dívidas e crédito. Segundo Dion Cássio[20]:

> Pois Dolabella, no desespero de obter qualquer perdão de César, desejava realizar algum ato terrível antes de perecer, esperando assim ganhar renome duradouro; assim, há de fato alguns homens que se tornam apaixonados pelos atos mais baixos por causa da fama! Por esse motivo, ele também causou confusão em geral, até mesmo prometendo que em um determinado dia específico ele promulgaria suas leis em relação a dívidas e aluguéis de casas. Ao receber esses anúncios, a multidão ergueu barricadas ao redor do Fórum, erguendo torres de madeira em alguns pontos, e se colocou em

[18] O que Ian Harrison também questionou, uma vez que, provavelmente, o salário diário de um romano livre deveria se aproximar dos três denários por dia, algo absolutamente insuficiente para o custeio médio exigido na cidade. (Harrison 2008, 107).

[19] Andreau ainda comenta uma forma comum que os estadistas tinham para tentar contornar crises monetárias que geravam crises de crédito: "Como regra geral, para remediar essas crises, os poderes públicos, em vez de se envolverem em manipulação monetária, colocavam mais moedas em circulação, temporariamente (…) ou definitivamente (quando eram cunhados lotes maiores de moedas, quando o Estado gastava mais, ou cancelava impostos em atraso.)." (Andreau 1999, 107) (tradução do autor).

[20] Segundo Frederiksen, Dion Cássio cometeu um erro ao colocar esses acontecimentos em fins de 47 AEC, temporalmente eles teriam ocorrido entre o final de 48 AEC e o início de 47 AEC, refletido pelo período em que César havia se ausentado de Roma (Frederiksen 1966, 134).

> prontidão para enfrentar qualquer força que pudesse se opor a ela. (Dio. XLII. 32, 2-3) (tradução do autor).

César estava fora da cidade e a reação à política e às revoltas que a acompanharam foram encabeçadas por Marco Antônio, que foi responsável, segundo Yavetz, por um massacre[21]: "Ao amanhecer, Antônio levou do Capitólio um grande número de soldados, cortou as tábuas que continham as leis de Dolabella e depois atirou alguns dos perturbadores dos penhascos do Capitólio." (Dio. XLII. 32, 3) (tradução do autor).

Ao retornar e tomar conhecimento do estado das coisas, César precisou implementar uma série de reformas em Roma (Yavetz 1969, 46) como a abolição de todos os aluguéis por um ano e amortecer as dívidas mediante perdão do pagamento de juros anteriores à guerra (Yavetz 1969, 65):

> Pois ele presenteou a multidão com todos os juros devidos desde a época em que entrou em guerra com Pompeu e liberou-os de todos os aluguéis por um ano, até a soma de dois mil sestércios; além disso, aumentou a avaliação dos bens, nos termos da qual era exigido por lei que os empréstimos fossem pagos de acordo com seu valor na época em que o saque havia sido feito, tendo em vista que tudo havia se tornado muito mais barato como resultado da grande quantidade de propriedades confiscadas. (Dio. XLII. 51, 2 - 4) (tradução do autor).

Ou seja, a solução de César não foi abolir as dívidas, mas procurar remediar a crise de outra forma, como analisa Yavetz:

> Pode-se dizer, portanto, que ele aliviou o fardo das dívidas, mas não as cancelou, e aboliu as taxas de juros exorbitantes, mas tentou não minar a política de concessão de crédito. Seu propósito era claro. Era remover o medo da abolição total das dívidas, sem ignorar as dificuldades daqueles imersos em dívidas. (Yavetz 1969, 46) (tradução do autor).

Frederiksen complementa que — além das medidas acima mencionadas — César procurou diminuir a crise a partir da adoção de pagamento em terras ao invés de dinheiro: "Se as dívidas não pudessem ser pagas em dinheiro, uma vez que não havia dinheiro disponível, então fornecer um meio legal pelo qual entregar uma propriedade adequadamente avaliada, apesar de poder ser realmente doloroso, atenderia às necessidades tanto do credor quanto do devedor." (Frederiksen 1966, 135) (tradução do autor). Para Barlow esta política de César garantiu a retomada da confiança, o que permitiu resguardar o crédito: "A sua recusa em proclamar *tabulae novae* e as suas medidas moderadas de alívio da dívida devem ter ajudado a restaurar a confiança pública." (Barlow 1978, 187) (tradução do autor).

[21] Segundo Yavetz: "Em 47, Dolabella, que era um tribuno, propôs o cancelamento de dívidas (*tabulae novae*) e ganhou o apoio dos *ὄχλος*. Antônio estava então na Campânia, pacificando os veteranos que estavam enfurecidos devido aos rumores que circulavam sobre Júlio César (este último havia se manifestado contra Farnaces, filho de Mitrídates, rei do Ponto). Dolabella se tornou popular entre as pessoas que se aglomeravam em torno dele em grande número e Antônio agiu com determinação. Correndo de volta para a cidade, ele usou suas legiões para reprimir os tumultos em meio ao derramamento de sangue." (Yavetz 1969, 64) (tradução do autor).

Outra reforma implementada por César — ou por Augusto — de maneira a remediar o problema das dívidas foi a *cessio bonorum*. Esta medida pretendia preservar a vida econômica e social do insolvente[22] — diferente da *missio in bona* que o devedor perdia a posse de todos os seus bens por ordem do magistrado responsável:

> Este novo procedimento forneceu um remédio alternativo para devedores insolventes, que, diferentemente da *missio in bona*, não significava a morte social, política e econômica dos devedores insolventes. Como parte da *cessio bonorum*, o devedor insolvente declarava sua falência perante um magistrado romano, que então lhe dava permissão para entregar seus bens ao credor. Diferentemente da *missio in bona*, no entanto, a pessoa tinha permissão para manter propriedade suficiente para mantê-la viva, sem sofrer infâmia. (…). A introdução do procedimento provavelmente remontava à *lex Iulia de bonis cedendis*, uma lei provavelmente introduzida por César. (Eberle 2023, 79–80) (tradução do autor).

Para Frederiksen esta medida enfatizara uma característica muito presente nas elites do final da República — o que reforçaria o argumento de ter sido implementado por César — no caso, a extrema dificuldade da aristocracia de se desfazer de suas propriedades rurais:

> Se a *cessio bonorum* foi introduzida para atender a uma necessidade, era certamente o problema endêmico no final da República: os homens podiam estar completamente endividados, mas ainda assim se apegavam tenazmente às suas propriedades para preservar o *status* e afastar a infâmia, mesmo ao preço da revolução. (Frederiksen 1966, 137) (tradução do autor).

Por último, julgamos necessário apresentar uma crise social desencadeada por um conflito entre credores e devedores no ambiente da Primeira Guerra Civil e da Guerra Social, em 89 AEC. Esta crise não foi causada pela proposta da implementação das *tabulae novae*, mas, apesar disso, demonstra uma intensa contradição social causada pelos impactos das relações financeiras em Roma.

No ano de 89 AEC o pretor Semprônio Asselio procurou reativar uma lei que proibia a cobrança de juros (possivelmente a *lex Genucia*)[23]. Ele assim o fez por requisição dos devedores, o que provocou a ira dos *faeneratores*[24]. O pretor foi assassinado publicamente e ninguém foi punido nem acusado:

---

[22] Porém, segundo Geoffrey de Ste. Croix, esta lei só era aplicável àqueles que: "(…) parece, apenas para um homem cuja falta não foi censurável, tendo sido devida ao infortúnio: incêndio, roubo e naufrágio são mencionados (…)." (De Ste. Croix 1981, 167) (tradução do autor).

[23] As origens desta lei remontam ao século III AEC: "Os anos 350 e 340 a.C. foram ambos marcados por uma grave crise de dívida. Em 357 a.C., o limite fixado pelas *Doze Tábuas* foi reimposto por lei. Dez anos depois, a taxa foi reduzida para o *fenus semiunciarium*, ou seja, 50 por cento ao ano (meio doze avos por mês). O pagamento das dívidas foi escalonado em três anos, com quatro parcelas (a primeira a ser paga logo no início). Por fim, em 342 a.C., os empréstimos com juros foram totalmente proibidos pela famosa *lex Genucia*." (Andreau 1999, 91) (tradução do autor).

[24] "Em 89 a.C., quando houve outra crise séria de dívida, o pretor A. Semprônio Asselio decidiu aplicar uma lei antiga que havia caído em desuso, que proibia empréstimos com juros por completo. Era essa a *lex Genucia*? Ou os empréstimos de dinheiro com juros foram novamente proibidos nesse meio tempo? Sabe-se com certeza que no século II a.C. a lei de 342 não era mais aplicada. Foi nessa época (entre 200 e 170 a.C.) que uma nova lei reformulou a proibição? Tanto Billeter quanto Barlow acreditam que sim: Billeter acha que essa era a *lex Marcia*, enquanto Barlow sugere a *lex Iunia de feneratione*. No entanto, a tese alternativa, a saber, que a antiga *lex Genucia* foi a invocada por Semprônio Asselio, não pode ser descartada (…)." (Andreau 1999, 91) (tradução do autor).

> Os credores, exasperados que agora uma lei obsoleta estava sendo revivida, mataram o pretor da seguinte maneira. Ele foi oferecido como sacrifício a Castor e Pólux no fórum, com uma multidão em volta, como era comum nesse tipo de cerimônia. Em primeiro lugar, alguém jogou uma pedra nele, a partir do que ele derrubou a pátera e correu até o templo de Vesta. Mas eles chegaram antes dele e impediram-no de chegar no templo, após o que ele fugiu para uma taverna onde eles cortaram seu pescoço. (…) O Senado ofereceu uma recompensa em dinheiro a qualquer cidadão livre, liberdade a qualquer escravizado, impunidade a qualquer cúmplice, os quais oferecessem testemunho que levasse à condenação dos assassinos de Asselio, mas ninguém ofereceu nenhuma informação. Os credores encobriram tudo. (App. *B.C.* I. 54.) (tradução do autor).[25]

Para Deivid Gaia essa lei não poderia possuir mais validade se, independente dela, os credores continuassem a emprestar dinheiro nas mesmas condições (Gaia 2016, 35), o que, para ele, significava que se os credores faziam apelo à lei, os devedores faziam ao costume (Gaia 2016, 35). De qualquer maneira, segundo Jean Andreau, em 88 AEC a *lex Cornelia Pompeia* legalizou o empréstimo de dinheiro a juros a tornou a fixar um limite máximo ao juro *unciarium*, que, a partir daquela data, era 12% ao ano (uma onça por libra a cada mês) (Andreau 1999, 91).

Porém, a conclusão deste, caso, significou que a crise de endividamento não havia sido concluída e os impactos dela foram sentidos nos conflitos subsequentes que listamos ao longo deste tópico (Brunt 1988, 159) e, como observou Gaia:

> E então, como esta crise financeira foi resolvida? Não sabemos ao certo, pois o conflito político interessava mais aos autores do que a resolução econômica e jurídica em si. Sabemos que o Senado se reuniu urgentemente para resolver o problema e anunciou, através do arauto, uma recompensa àqueles que fornecessem informações sobre o assassinato do pretor (…). Não podemos esquecer que matar um pretor era ferir o conjunto das instituições republicanas…) Roma foi tomada por um silêncio atroz (…) A partir deste episódio podemos observar a dimensão do poder e da influência desses personagens (…). No entanto, os problemas financeiros continuaram se arrastando até a Conjuração de Catilina, em 63 a.C. (…). (Gaia 2016, 39).

A fragilidade da relação sistêmica que os romanos possuíam com o endividamento foi um dos motivos pelos quais diversas crises de crédito ocorreram no século I AEC. No final desta seção apresentamos as consequências deste "sistema" na vida cotidiana dos romanos que viviam na cidade de Roma, ao demonstrar suas contradições que julgamos inerentes à sua organização e funcionamento.

Conclusão

A ideia de "dominação" — a qual mobilizamos a partir de influências de Gramsci, Carlos Nelson Coutinho, Williams e outros marxistas — pretendeu integrar os elementos que entendemos como coercitivos e coesivos na relação social estabelecida entre dois ou mais grupos sociais. Porém,

[25] Segundo Brunt: "Os devedores que sofreram perdas com as guerras não conseguiram cumprir com suas obrigações de pagamento de juros. O pretor Asselio apoiou as tentativas que eles fizeram de reviver uma lei antiga e obsoleta que proibia a cobrança de juros. Ele foi assassinado em público; os assassinos não puderam ser encontrados; supostamente os emprestadores de dinheiro a juros encobriram tudo." (Brunt 1988, 158) (tradução do autor).

apesar de separadas para facilitar a demonstração e exemplificação, para nós, a "coerção" e "coesão" sociais só poderiam existir se integradas no mesmo todo social que estiver sendo examinado.

A partir destes marcadores, observamos que Cícero apresentou um cenário em que, para as elites de Roma, era seu "dever" e "destino" impor seus interesses sobre o Mediterrâneo Antigo. Roma havia conquistado militar e diplomaticamente seus inimigos, impôs seu poderio, assimilou culturas e práticas que julgava úteis para perpetuar sua dominação e, por esses motivos, possuiria a legitimidade de subjugar os demais povos com que entrava em contato.

Assim, ao apresentarmos a ideologia dominante segundo Cícero, nós argumentamos que ela legitimava a existência — e a função social — dos agentes das finanças que atuavam nas regiões que mencionamos acima. Também procuramos demonstrar que as contradições sociais consequentes foram legitimadas por meio desta ideologia, o que impelia, inclusive, por parte das elites dominantes de Roma, a necessidade da diversificação de seus investimentos em detrimento do que era socialmente aceitável e preponderante para o *status* de membros da elite.

Portanto, a partir dessas conclusões, possibilita-se compreender como as relações financeiras foram utilizadas, adaptadas e readaptadas ao longo da formação dos diferentes grupos sociais da história republicana, assim como a própria formação da ideologia dominante que abordamos neste trabalho. Assim, ao vincular o endividamento às transformações da ideologia dominante encabeçada pelos grupos sociais de elite em Roma, este passa a ser um propulsor para se compreender a trajetória da dominação social no Mediterrâneo Antigo, enquanto um processo.

Ao dar ênfase nas transformações que as relações financeiras tiveram ao longo do recorte apresentado, há a cautela de não estabelecer uma versão acabada e final do endividamento, que poderia ser generalizada pela historiografia. Pois, já que o sentido de um conceito é determinado espacial e temporalmente pelas relações sociais, o ato de examinar as dívidas com esse viés permite ao pesquisador compreender as transformações dos demais elementos que compõem a relação de dominação ao longo da história romana, como um processo que se transforma gradualmente.

Referências bibliográficas

Fontes

Apiano. 1912. *Roman History*. Vol. 3. Translated by Horace White. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann. (Loeb Classical Library).

Cícero M. T. 1970. 1970. *De Re Publica, De Legibus*. Translated by Clinton W. Keyes. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann. (Loeb Classical Library).

Cícero, M. T. 1913. *De Officiis*. Translated by Walter Miller. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann. (Loeb Classical Library).

Cícero, M. T. 1977. *In Catilinam*. Translated by C. Macdonald. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann. (Loeb Classical Library).

Dion Cássio. 1914. *Roman History*. Vol. 3. Translated by Earnest Cary. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann. (Loeb Classical Library).

Obras de consulta

Andreau, Jean. 1999. *Banking and Business in the Roman World*. Cambridge, *Cambridge University Press*.

Andreau, Jean. 2015. *The Economy of the Roman World*. Ann Arbor, *Michigan Classical Press*.

Astin, Alan Edgar. "*The Role of Censors in Roman Economic Life*". *Latomus*, Bruxelas, T. 49, Fasc. 1, (*Janvier-Mars* 1990): 20–36.

Balsdon, John Percy Vyvian Dacre. "*Auctoritas, Dignitas, Otium*". *The Classical Quarterly*, Cambridge 10, n. 1, (maio de 1960): 43–50.

Barlow, Charles. *Bankers, Moneylenders and Interest Rates in the Roman Republic*. 1978. Tese de Doutorado em História, Departamento de História, Universidade da Carolina do Norte, Chapel Hill.

Bragova, Arina. "*The concept cum dignitate otium in Cicero's writings*". *Studia Antiqua et Archaeologica*, Iasi 22, n. 1 (2016): 45–49.

Brunt, Peter. 1974. *Social Conflicts in the Roman Republic*. Nova Iorque: W. W. Norton & *Company*.

Brunt, Peter. 1988. *The Fall of The Roman Republic and Related Essays*. Oxford: *Clarendon Press*.

Burke, Peter. 1991. *A Escola dos Annales 1929 – 1989*: A Revolução Francesa da Historiografia. São Paulo: Editora UNESP.

Cardoso, Ciro Flamarion Santana. 1994. *Sete olhares sobre a Antiguidade***.** Brasília: UnB.

Cartaxo, Ian. “Breve balanço da História Econômica e Social da Roma Antiga no século XX: Introdução às divergências historiográficas e à crítica marxista”. *Revista Eletrônica História e Reflexão*, Dourados, (2024): 246–267.

Coutinho, Carlos Nelson. 1989. *Gramsci um estudo do seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

De Ste. Croix. Geoffrey Ernst Maurice. 1981. *The Class Struggle in the Ancient Greek World. From the Archaic Age to the Arab Conquest.* Nova Iorque: *Cornell University Press*.

Dimitrijević, Dragana. “*Rethinking Cícero's phrase cum dignitate otium*”. *Systasis*, Escópia, *Special Edition* 4, (2018): 119–131.

Eberle, Lisa. 2023. “*Debt, Death, and Destruction in Ancient Rome*”. Em: *Debt in the Ancient Mediterranean and Near East: Credit, Money, and Social Obligation*, Weisweiler, John (Ed.), 67–83. Oxford: *Oxford University Press*.

Finley, Moses Isaac. 1999. *The Ancient Economy*. Berkeley, *University of California Press*.

Frank, Tenney. 2004. *An Economic History of Rome*. Kitchener, Batoche Books.

Frederiksen, Martin. “*Caesar, Cicero and the Problem of Debt*”. *The Journal of Roman Studies*, Londres, v. 56, Partes 1 e 2, (1966): 128–141.

Gaia, Deivid Valério. “Credores, devedores e os poderes públicos em Roma durante a Guerra Social (91 – 88 A.C): A crise financeira de 89 a.C”. *Revista Poder & Cultura* 3, n. 6 (2016): 30–43.

Harrison, Ian. “*Catiline, Clodius, and Popular Politics at Rome during the 60s and 50s BCE*”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Londres 5, (2008): 95 – 118.

Hellegouarc’h, Joseph. 1963. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous lá République*. Paris: *Le Belles Lettres*.

Hobsbawm, Eric. 1983. *Marxismo e Historia Social*. Puebla: *Universidad Autónoma de Puebla*.

Hollander, David. 2007. *Money in the Late Republic*. Leiden/Boston: Brill.

Kehoe, Dennis. 2007. *Law and the rural economy in the Roman empire. Ann Arbor*: *The University of Michigan Press*.

Koselleck, Reinhart. “Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos”. *Estudos Históricos* 5, n. 10 (1992): 134–146.

Kries, Douglas. "*On the Intention of Cicero's De Officiis*". *The Review of Politics* 65, n. 4 (outono de 2003): 375–393.

Knust, José Ernesto Moura. "Economia antiga e Racionalidade limitada: Uma Crítica ao Uso de Modelos Neomodernistas". *Revista Cantareira*, 25 (2016): 214 – 229.

Lapavitsas, Costas. "*Theorizing financialization*". *Work, Employment & Society*, 25, n. 4, (dezembro de 2011): 611–626.

Marx, Karl; e Engels, Friedrich. 2010. "*German Ideology*". Em Marx & Engels Collected Works, v. 5. Londres: Lawrence & Wishart.

May, James. 1988. *Trials of Character: The Eloquence of Ciceronian Ethos*. Chapel Hill: *The University of North Carolina Press*.

Morstein-Marx, Robert. 2022. "*Roman Republican Political Culture: Values and Ideology*". Em *A Companion to The Political Culture of the Roman Republic*, 391–407. Arena, Valentina; Jonathan, Prag. (Ed.), 2022, Chichester: *John Wiley & Sons*.

Nicgorski, Walter. 2022. "*Cicero: In and Above the Republic 's Political Culture*". Em *A Companion to The Political Culture of the Roman Republic*, Arena, Valentina; Jonathan, Prag. (Ed.), 125–135. Chichester: *John Wiley & Sons*.

Palmeira, Miguel Soares. *Moses Finley e a "economia antiga": A produção social de uma inovação historiográfica*. 2007. Tese de Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

Penwill, John. *Image, Ideology and Action in Cicero and Lucretius*. *Ramus,* Hudson 23, n. 1-2 (1994): 68–9.

Rauh, Nicholas. "*Cicero's Business friendships: Economics and Politics in the Late Roman Republic*". *Aevum*: *Vita e Pensiero*, Anno 60, Fasc. 1, (*gennaio-aprile*, 1986): 3 – 30.

Rostovtzeff, Michael. 1998. *The Social and Economic History of the Roman Empire*. 2 vols. Oxford, *Oxford University Press*.

Royer, Jean-Philipe. "*Le problème des dettes a la fin de la République Romaine*". *Revue historique de droit français et étranger (1922-)*, Paris, *Quatrième* série, v. 45, (1967): 407–450.

Shatzman, Israel. 1975. *Senatorial Wealth and Roman Politics*. Bruxelas, *Latomus Revue D'études latines*.

Temin, Peter. 2001. *A market economy in the early roman empire*. Cambridge, *Massachusetts Institute of Technology Working Paper Series*.

Torres Filho, Ernani. "A crise do sistema financeiro globalizado contemporâneo". *Revista de Economia Política* 34, n. 3 (136), (julho–setembro/2014): 433–450.

Verboven, Koenraad. 2022. *The Economy of Friends. Economic Aspects of Amicitia and Patronage in the Late Republic*. Bruxelas: Latomus.

Vilar, Pierre. 1982. *Desenvolvimento Económico e Análise Histórica*. Lisboa: Editorial Presença.

Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: *Oxford University Press*.

Wirszubski, Chaim. "*Cicero 's CVM Dignitate Otivm: A Reconsideration*". *The Journal of Roman Studies*, Cambridge 14, (1954): 1–13.

Wood, Neal. 1988. *Cicero's Social and Political Thought*. Oxford: *University of California Press*.

Yavetz, Zvi. 1969. *Plebs and Princeps*. Oxford: *Clarendon Press*.

Yavetz, Zvi. "*The Failure of Catiline's Conspiracy*". *Historia* 12, n. 4, (Out. 1963): 485–499.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.48319

Dos deveres da guerra: A visão de Cícero sobre a destruição de Corinto

On the duties of the war: Cicero's view on the destruction of Corinth

Los deberes de la guerra: La visión de Cicerón sobre la destrucción de Corinto

José Diego Ferreira Cezar [*]

[*] Formado em História pela Unicap, Mestrando em História pela UFPE e Membro do GEAF - Grupo de Estudos Antiguidades em Fluxo (UFPE). E-mail: ferreira.cezar@ufpe.br.

Resumo: O objetivo deste artigo é discutir a destruição de Corinto sob a perspectiva da teoria realista ofensiva das relações internacionais. Embora o estudo esteja centrado em dois autores principais, ele dará ênfase especial à obra "*De Officiis*" de Cícero, que oferece *insights* valiosos sobre as motivações e intenções romanas. A abordagem realista ajuda a compreender as possíveis razões subjacentes ao ato romano, sugerindo que os mesmos atuaram para garantir a segurança da região diante de uma ameaça da Liga Aqueia. Este enfoque teórico contribui para a justificativa proposta neste estudo de que os romanos agiram de forma estratégica para assegurar sua posição frente aos desafios apresentados pelos gregos.

Palavras-chave: Roma antiga. Cícero. Relações Internacionais.

Abstract: The aim of this article is to discuss the destruction of Corinth from the perspective of the Offensive Realist Theory in international relations. Although the study is centered on two main authors, it will place special emphasis on Cicero's "*De Officiis*", which provides valuable insights into Roman motivations and intentions. The realist approach helps to understand the underlying reasons behind the Roman act, suggesting that the Romans acted to ensure the region's security in the face of an Achaean League. This theoretical focus contributes to the justification proposed in this study that the Romans acted strategically to secure their position against the challenges presented by the Greeks.

Keywords: Ancient Rome. Cicero. International Relations.

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar la destrucción de Corinto desde la perspectiva de la teoría realista ofensiva de las relaciones internacionales. Aunque el estudio se centra en dos autores principales, se otorga especial énfasis a la obra *De Officiis* de Cicerón, que proporciona valiosos aportes sobre las motivaciones e intenciones romanas. El enfoque realista permite comprender las posibles razones subyacentes al acto romano, sugiriendo que estos actuaron con el propósito de garantizar la seguridad regional ante la amenaza de la Liga Aquea. Esta perspectiva teórica contribuye a la justificación propuesta en este estudio, según la cual los romanos actuaron estratégicamente para consolidar su posición frente a los desafíos planteados por los griegos.

Palabras clave: Roma antigua, Cicerón, Relaciones Internacionales.

1 – Introdução

Saquear cidades na Antiguidade era algo normal; destruí-las, no entanto, evocava lembranças de acontecimentos semelhantes a outras cidades, acima de todas, Troia. (Purcell 1995, 133). A destruição de uma cidade, até os dias de hoje, é um acontecimento de grande impacto. No mundo antigo não era diferente, e os romanos sabiam disso. As cidades eram consideradas entre os símbolos mais altos de desenvolvimento da identidade de um povo, sua ruína apresentava a mesma importância que a fundação (Purcell 1995). Dessa forma, "atacar cidades famosas, ao estilo de Alexandre ou Demétrius Poliórcetes era importante para a imagem de um conquistador[1]" (Purcell 1995, 133 - Tradução nossa).

Nesse contexto, o status da cidade importava, visto que quanto mais ilustre, forte e única a cidade antes de sua destruição, maior era o feito romano (Purcell 1995). Assim se deu em Cartago e Corinto (146 a.C.), e em Numância (133 a.C.). Cícero, em algumas de suas obras como *De Officiis*, *Pro Murena* e *De Lege Agraria*, afirma que Numância estava no mesmo grau de perigo para os romanos que Cartago. Sobre a destruição de Corinto, em *De Officiis*, ele também fala em um tom de perigo, apesar de lamentar que seus antepassados tiveram que levá-la ao chão.

Nicholas Purcell diz que esse sentimento de culpa expresso pelos antigos não tinha muito entusiasmo e dá o exemplo de Cícero quando fala da destruição de Corinto. Segundo o historiador, não deveríamos ficar surpresos, visto que:

[1] "The ruination of cities is a statement in the same symbolic language as founding or beautifying them" (Purcell 1995, 133).

> A lógica e a lei estão sendo remoldados para se adequar a Roma. Roma estava declarando a absurda superioridade de ser permitida apresentar razões sistêmicas para obliterar cidades, sem precisar se preocupar com justificativas pragmáticas convincentes[2] (Purcell 1995, 146 - Tradução nossa).

Nesse sentido, Purcell é completamente contrário à ideia de que Roma fez seu império em uma lógica defensiva, ou seja, que Roma lutou guerras e se expandiu para se defender. Para ele:

> apresentar as guerras travadas por Roma como uma luta pela sobrevivência sugere que a vitória foi obra do destino. [...] Era a intenção dos romanos mostrar a destruição das cidades como obras da providência, e a decisão romana de destruí-las como se tivesse interligada com retribuição divina por transgressões ou por terem tido a má sorte de estarem expostos à corrupção por conta de suas localizações perto do mar.[3] (Purcell 1995, 144 - Tradução nossa).

De fato, negar que Roma agia de forma agressiva e explicava suas ações como se eles tivesses restaurando a ordem divina (*pax deorum*) seria negligência. Contudo, há historiadores que defendem que os romanos realmente acreditavam estar restaurando essa ordem. John Serrati declara que o objetivo da religião de Estado romana era manter a *pax deorum*, ou seja, a harmonia entre os romanos e os deuses, e com isso asseguravam a prosperidade e a segurança da comunidade (Serrati 2020). A vitória militar era o primeiro método de reestabelecer a ordem dentro do cosmos divino romano (Serrati 2020). Portanto, os romanos realmente pareciam acreditar na lógica de favorecimento divino, mesmo que algumas vezes possam haver evidências de que usassem a religião de forma manipulada, para se adequar ao interesse do governo (Eckstein 2006).

Concordando com essa leitura, Arthur Eckstein, que aplica a teoria realista das Relações Internacionais, afirma que antes do início de uma guerra havia o procedimento da *rerum repetitio*, no qual os romanos apresentavam suas queixas ao inimigo, oferecendo-lhe a chance de resolução pacífica. Essa prática tinha como função demonstrar aos deuses que Roma não era responsável pela quebra da ordem, legitimando, assim, a justiça da guerra que se seguiria (Eckstein 2006).

Para corroborar essa ideia, Eckstein cita que Políbio ajuda a reforçar essa religiosidade romana ao dizer que em seu tempo a maioria dos senadores eram muito crentes (Polyb. 6.56.12-15). Contudo, ao que se constatou, nesse trecho o grego se refere a assuntos monetários e não de guerra, o que não necessariamente queira dizer que os Romanos não temessem seus deuses. Em *De Legibus*, Cícero, por exemplo, confere significativa relevância aos deuses na formulação das leis,

[2] "Logic and law are being reshaped to suit Rome. Rome is claiming the preposterous superiority of being allowed to advance systemic reasons for obliterating cities, and not needing to bother with convincing pragmatic rationales" (Purcell 1995, 146).

[3] "Representing the wars as a struggle for survival suggested that the eventual victory was justifiable as a working out of fate. [...] It was obviously in Rome's interest to present the destructions as events in the millennial working out of Providence, and Roman decisions as interlocking with a matrix of divine retribution for wrongdoing or for simply having the bad luck to be exposed to corruption because of your maritime position" (Purcell 1995, 144).

além de destacar os sacerdotes feciais como árbitros dos tratados de paz e guerra (Cic. *De Leg*. 2.21).

William Harris, ao longo de seu livro *War And Imperialism In Republican Rome* também rejeita a explicativa de que Roma crescia por motivos de defesa. Ao contrário, ele elabora explicações muito interessantes onde mostra que a estrutura da sociedade romana dependia das guerras para funcionar, de uma forma que todos, sendo Patrício ou Plebeu, se beneficiavam em algum grau da expansão imperialista romana (Harris 1979).

O tema sobre a destruição de cidades é importante justamente por conta desses debates que foram mostrados. Os romanos deveriam ter um meio termo que usavam como justificativa para destruir cidades, e explicações filosóficas também podem entrar na balança. Apesar do presente texto focar no conceito da *humanitas*, interessa apresentar explicações sobre um dos principais textos que vai ser utilizado, *De Officiis*, que tem um teor estoico.

A obra foi escrita, provavelmente, nos meses finais de 44 a.C. (Dyck 1996), e foi a última comunicação que Cícero teve com seu filho (Dyck 1996), de mesmo nome, que à época estava levando seus estudos em Atenas. Os três livros que compõem *De Officiis* foram escritos com o intuito de ajudar o filho de Cícero nos estudos (Cic. *Off.* 3. 33. 121), no entanto não são inteiramente de autoria do romano.

Existiu um filósofo estóico grego durante meados do século II a.C. chamado Panécio de Rodes. Após visitar Roma, ele reformulou sua visão estóica para combater as críticas céticas, sob influência da mentalidade romana (Reale 1994). Panécio viu em Roma os antigos ideais cívicos, viu um Estado forte e vivo, e viu homens agirem com justiça (Reale 1994). Apesar do que Panécio viu em Roma ser discutível, entre as décadas de 130 e 120 a.C. ele escreveu um livro intitulado *Acerca do apropriado* (*Περὶ τοῦ καθήκοντος*) (Barlow 2023), hoje perdido.

Apesar da obra de Panécio não ter sobrevivido de forma independente, pode-se acessá-la indiretamente através do *De Officiis* de Cícero, que escreveu esse trabalho com base no texto original de *Acerca do Apropriado*. No entanto, é difícil determinar onde terminam as palavras de Cícero e começam as de Panécio (Barlow 2023). No entanto, este trabalho optará por citar a obra nas palavras de Cícero, considerando que, ao utilizar o livro de Panécio, ele concordava com suas ideias[4]. Se o estoicismo de Panécio realmente está presente na obra de Cícero, então ele inclusive

[4] Para mais debates sobre Cícero e Panécio no *De Officiis* e a presença do estoicismo em Roma e seus políticos: BARLOW, Jonathan. 2018. "Scipio Aemilianus and Greek Ethics". *The Classical Quarterly*, 68, n. 1: 112-127; BARLOW, Jonathan. 2023. "Panaetius, Scipio Aemilianus, and the Man of Great Soul". *Antichthon*, 57: 35-55.

ajudou na legitimação da destruição de Cartago (Barlow 2018) e do próprio imperialismo romano (Cic. *Off*. 2. 8. 27).

Essa obra, portanto, está repleta de falas estoicas, mas visto que Panécio/Cícero se refere diversas vezes a Cipião Emiliano (destruidor de Cartago e Numância) como um exemplo moral, segundo o estoicismo, (Barlow 2023), então ele também tinha *humanitas* (Cic. *De Orat*. 2.154)[5]. *Humanitas*, assim, parece estar de certa forma relacionada com ideias estoicas.

Para ajudar na compreensão do tema a partir da ótica das relações internacionais, esse trabalho irá utilizar a teoria do Realismo ofensivo, estabelecida pelo professor estadunidense John Mearsheimer no seu livro *The Tragedy Of Great Power Politics* que se insere no que é conhecido como Realismo Estrutural. A partir da criação da vertente ofensiva, a teoria estrutural elaborada por Kenneth Waltz em 1979, originada de seu livro *Theory of International Politics* (Jatobá 2013), se divide.

O Realismo Defensivo, como Mearsheimer se refere à teoria de Waltz (Mearsheimer 2001), se parece em certos aspectos com a sua. Para ele, como são teorias do Realismo Estrutural, ambas concordam que a estrutura das relações internacionais força os Estados a se preocuparem com a balança de poder, ou seja, o quanto de poder os outros Estados têm. A diferença é que a vertente ofensiva não aceita que a maioria dos Estados estejam contentes com o tanto de poder que possuem, e por isso tentam ganhá-lo às custas de seus rivais (Mearsheimer 2001).

Mearsheimer (2001) explica que Waltz diverge de Morgenthau ao afirmar que os Estados priorizam segurança, não poder. O Realismo Defensivo defende que o sistema internacional incentiva equilíbrio, desestimulando a busca por mais poder. Já os realistas ofensivos acreditam que os Estados devem aproveitar oportunidades para ampliar sua força e alcançar a hegemonia.

Como não há nenhum Estado que seja capaz de fazer os outros agirem de uma determinada forma, seguindo a lógica de um país onde os estados ou províncias obedecem aos comandos de um poder central, os realistas acreditam que o sistema internacional é anárquico. Isso impõe aos Estados que procurem o máximo de poder possível para se defenderem, sendo o ideal este se tornar o poder hegemônico do seu cenário. Isto se deve ao fato de que não há nenhuma garantia que os outros Estados não irão tentar atacá-lo (Mearsheimer 2013). A palavra-chave, então, é sobrevivência, ou, como será utilizado no presente texto, segurança.

[5] Nesse trecho, Cícero ressalta "*humanitate*" de Cipião Emiliano, Lélio e Lúcio Fúrio.

Opta-se pelo termo “segurança” em vez de “sobrevivência”, pois o objetivo deste trabalho não é tratar do imperialismo romano em sua totalidade. As guerras entre Roma e os reinos helenísticos (Macedônia e Império Selêucida) são abordadas apenas como contribuição ao problema central: a destruição de Corinto.[6]. O artigo defende que a destruição de Corinto teve como motivação a segurança romana e a demonstração de força. Embora Corinto não ameaçasse diretamente Roma, o desafio da Liga Aqueia à autoridade imperial na Grécia configurou um risco à segurança regional.

Embora a teoria priorize a segurança, reconhece que os Estados podem perseguir fins econômicos, ideológicos ou de unificação, desde que não prejudiquem o equilíbrio de poder. Tais objetivos podem até fortalecer sua busca por poder (Mearsheimer 2001). Em essência, os Estados são livres para agir, contanto que não comprometam sua posição estratégica.

Além disso, Estados revisionistas e Estados *Status Quo* são conceitos importantes no realismo ofensivo. Estados *Status Quo* estão satisfeitos com seu poder atual e não buscam aumentá-lo, enquanto Estados Revisionistas não estão satisfeitos com sua parcela de poder e muitas vezes buscam alterá-la de forma agressiva (Mearsheimer 2001). Grandes Estados não se sentem seguros em um sistema que não dominam e, portanto, procuram aumentar seu poder para garantir sua segurança (Mearsheimer 2001).

Segundo Mearsheimer (2001), o Realismo Ofensivo sustenta que o sistema internacional favorece o surgimento de Estados Revisionistas, já que o poder segue uma lógica de soma zero—o ganho de um implica a perda de outro. Grandes potências buscam impedir o crescimento de rivais e alcançar hegemonia regional, rejeitando pares e mantendo a distribuição de poder que as favorece.

Embora o uso do termo "Estado" para designar entidades políticas da Antiguidade seja debatido, ele deriva do latim *status* e surge em 1513 na obra *O Príncipe*, de Maquiavel. Por isso, alguns acadêmicos rejeitam seu uso antes do século XVII (Dallari 2011). Alguns autores, como Dallari (2011), aceitam o uso do termo para descrever sociedades políticas anteriores, definindo Estado como “todas as sociedades políticas que, com autoridade superior, fixaram as regras de convivência de seus membros”.

[6] Pode-se encontrar mais sobre essa visão defensiva do imperialismo romano em: BADIAN 1968 e em ECKSTEIN 2006. Eckstein, porém, argumenta que o propósito dele não é assumir uma visão em que Roma agia de forma defensiva, mas sim que é preciso colocá-la pareada com outros Impérios de sua época (Eckstein 2006, 119).

Mogens Herman Hansen diz que: “Polis é uma palavra em grego antigo para “cidade”, “Estado” e a combinação da cidade e Estado, a cidade-Estado.[7]” (Hansen 2006, 1 - Tradução nossa). Nas notas, ele define o que para ele é um Estado: “Defino um Estado como um certo território, um certo povo e um certo governo central institucionalizado com o direito de estabelecer e forçar ordem legal dentro de seu território sobre a população[8]” (Hansen 2006, 147 - Tradução nossa). As duas definições se parecem bastante.

Neal Wood apresenta duas formas de se definir Estado, uma genérica e outra específica. Genericamente, o Estado pode ser usado para se referir a sociedades do mundo antigo, visto que engloba uma variedade de formas institucionais, desde despotismo oriental até o Estado-nação. Assim, apesar de diferentes, todo tipo de Estado histórico apresenta características semelhantes (Wood 1991) tais como:

> Cada um é uma estrutura hierárquica de poder sobre um conjunto de membros definidos e, geralmente, um território especificado, consistindo em uma rede de regras reconhecidas, algum tipo de aparato administrativo centralizado, uma força armada para a manutenção da segurança interna e externa, um meio para apropriar e redistribuir o trabalho excedente e um mecanismo para a resolução de disputas.[9] (Wood 1991, 124 - Tradução nossa).

Especificamente, o Estado pode ser entendido como criação da modernidade, de entre 1.200 até 1.600, e começou a existir na Itália, França, Alemanha e Inglaterra (Wood 1991). Cícero, no entanto, pode ser considerado o primeiro pensador político a apresentar uma definição sobre o assunto, conceituando-o como algo criado para a proteção da propriedade privada. Ele foi o primeiro a diferenciar conceitualmente Estado e governo, influenciando autores como Hobbes e Maquiavel com seus escritos. Para o Cônsul, a existência do Estado era o que elevava o homem acima da selvageria, tornando-o superior (Wood 1991).

Os romanos concebiam o Estado como uma coletividade de cidadãos, mas Cícero o interpretava de forma mais abstrata (Wood 1991). Ele usava os termos "*Res publica*" e "*Ciuitas*" para se referir ao Estado romano: o primeiro ligado ao interesse comum e à responsabilidade estatal; o segundo com um sentido normativo, relacionado à cidadania e à união dos cidadãos (Wood 1991). Todo Estado possuía um tipo de governo — reino, aristocracia ou democracia — classificado

[7] “Polis is the ancient Greek word for ‘city’, ‘state’ and the combination of city and state, the ‘city-state’” (Hansen 2006, 1).
[8] “I define a state as a given territory, a given people and an institutionalised central government with the sole right to establish and enforce a legal order within the territory over the population” (Hansen 2006, 147).
[9] “Each is a hierarchical structure of power over a defined membership and usually a specified territory, consisting of a network of recognized rules, some kind of centralized administrative apparatus, an armed force for the maintenance of internal and external security, a means for appropriating and redistributing surplus labor, and a mechanism for the resolution of disputes.” (Wood 1991, 124).

conforme sua natureza (Wood 1991). O governo, porém, não era o Estado, mas os responsáveis por sua administração, ou seja, os magistrados que atuavam em nome da "*civitas*" (Wood 1991, 133).

Embora os romanos compreendessem o Estado de forma diferente das definições modernas, este trabalho adota as concepções de Hansen, Dallari e Wood, reconhecendo a complexidade do tema. Na Antiguidade, havia diversas formas de Estado conforme a região, época e povo. Com base nas definições de Georg Jellinek, Dalmo Dallari identifica tipos de Estados em diferentes períodos históricos, ciente de que essa tipologia não deve ser vista como linear, mas a utiliza com fins didáticos (Dallari 2011).

Dessa forma, existiriam três tipos de Estados para o mundo antigo: O Estado antigo/oriental/teocrático; o Estado Grego; e o Estado Romano. Todos esses eram diferentes entre si, mas apresentavam certas características em comum, principalmente os dois últimos[10] (Dallari 2011). Portanto, ao utilizar o termo "Estado"' para referir-se às entidades políticas do mundo antigo, este texto adota as definições previamente apresentadas.

No mais, o foco das discussões aqui propostas será centralizado em Cícero e Tito Lívio, apesar de autores como Salústio e Diodoro da Sicília também fazerem parte. Desta forma, propõe-se uma análise a partir da comparação entre os relatos desses dois romanos com o intuito de chegar a um entendimento das motivações e intenções que os romanos tiveram ao destruir Corinto. Existe divergência entre os escritos de Cícero e Lívio que tornam interessante imaginar o problema a partir tanto de uma visão moral, presente aqui como *humanitas*, quanto política.

2 - Cartago precisa ser destruída

"Clamou [Catão] a todo o senado que Cartago deveria ser destruída[11]*"* (Plin. *HN*. 15. 20 - Tradução nossa). Essa ideia também é retomada por Cícero: "Deu-se isso com a terceira guerra púnica, na qual prevaleceu o aviso de Marco Catão mesmo depois de ele ter morrido" (Cic. *Off*. 23. 79). Essa proposição política é muitas vezes apresentada como um marco na mudança da mentalidade e dos valores romanos. A destruição de Cartago teria despertado em Roma uma ambição desenfreada que fez os generais perderem o equilíbrio que os ancestrais haviam cultivado.

[10] Além do livro de Dallari e do Wood existe um e-book de fácil acesso que ajuda a entender os Estados da Antiguidade: Nóbrega 2018.
[11] "Cum clamaret omni senatu Carthaginem deledam" (Plin. *HN*. 15. 20).

Salústio, em seu *Bellum Catilinae* ou *De coniuratione Catilinae*, deixa bastante claro sua visão sobre a mudança de valores romanos antes e pós 146 a.C. com a destruição da cidade de Cartago. Para ele, antes da destruição da cidade púnica, "Assim, na paz como na guerra cultivavam-se os bons costumes; suma era a concórdia, a avidez, quase nenhuma. Entre eles, a justiça e a retidão não vigoravam mais pelas leis do que pela natureza." (Sall. *Cat*. 9, 1). E ele continua a enumerar as qualidades dos romanos predecessores da terceira guerra púnica:

> Com essas duas qualidades, a audácia na guerra, quando a paz chegara, a equidade, cuidavam de si e da república. Tenho, como maiores provas disso, os seguintes fatos: o de, na guerra, terem-se punido com maior frequência os que enfrentaram os inimigos desobedecendo às ordens e os que, com ordens de se retirar do combate, tardaram a deixá-lo, que os que ousaram abandonar os estandartes ou, expulsos de sua posição, bater em retirada; já na paz, o fato de exercerem o poder antes por benefícios que pelo medo, e preferirem perdoar as ofensas recebidas a procurar vingança. (Sall. *Cat*. 9. 3-5).

Contudo, após a destruição da cidade dos púnicos, a mentalidade romana teria mudado:

> Porém, quando a república cresceu com o labor e a justiça, grandes reis foram domados pela guerra, gentes feras e povos poderosos foram submetidos à força, Cartago, rival do poderio romano, foi aniquilada pela raiz, todos os mares e terras estavam aberto, a fortuna passou a se enfurecer e a pôr tudo em desordem (Sall. *Cat.* 10. 1).

Embora essa imagem idealizada do passado romano seja frequente em autores do século I a.C., a guerra tinha um papel funcional na estrutura da República. William Harris destaca que a guerra era fundamental para a sociedade romana, beneficiando Patrícios e Plebeus, e que para os Patrícios ela era essencial para obter prestígio político (Harris 1979). Martin Millet complementa essa ideia ao afirmar que vitórias militares reforçavam o status político dos generais (Millet 1990). Ele também observa que a anexação tardia de áreas gregas ocorreu após tentativas fracassadas de controle indireto (Crawford 1978 *apud* Millet 1990).

Sendo assim, parece que autores romanos como Salústio enxergavam o passado da urbe a partir da sua ótica, e talvez isso não fosse completamente acidental, se é que se pode afirmar essa possibilidade. Conforme será discutido no próximo tópico, existem alguns indícios que mostram que autores do final da República faziam usos do passado de forma a dar legitimidade ao que os seus predecessores fizeram. Cícero comenta que Panécio, um filósofo estóico, louvava Cipião Emiliano por ter sido desinteressado, acrescentando depois:

> E porque não louvá-lo? Nele, porém, havia traços mais marcantes. O elogio do desinteresse não incide apenas sobre aquele homem, mas também sobre aqueles tempos. Paulo apoderou-se de todo o reino dos macedônios, que foi de maior valor; verteu tamanha soma ao erário que o butim de um único general acarretou o fim dos impostos. Ele próprio, no entanto, nada levou para casa além da eternidade de seu nome. O Africano imitou o pai e não ficou mais rico por causa da queda de Cartago. Quê? Seu colega de censura, Lúcio Múmio, por acaso se tornou mais opulento depois de arrasar a mais opulenta das cidades? Em lugar de sua casa, preferiu ornamentar a Itália – embora, ornamentada esta, mais ornamentada me pareça aquela. (Cic. *Off.* 1. 22. 76 - Tradução nossa).

Nesse trecho Cícero se refere a três romanos, dois deles responsáveis por destruir cidades: O Africano (Cipião Emiliano), que destruiu Cartago (146 a.C) e Numância (133 a.C.), e Lúcio Múmio, que destruiu Corinto (146 a.C.). Ambos ele elogia pelo "desinteresse" mostrado na pilhagem das cidades, mas Cícero afirma que isso não era particular deles, mas sim da época, concordando, assim, com Salústio.

A ideia de uma ação justa e equilibrada pelos romanos está ligada à noção de *humanitas* presente na mentalidade dos Patrícios do século I a.C. Ao estudar o passado da cidade, eles colocavam essa noção em seus antepassados como forma de legado, e até mesmo para apontar que os romanos daquela época eram mais corretos em comparação com os romanos do final da República. Esse ponto de vista talvez fique bem evidenciado na maneira como Salústio descreve os costumes romanos antes e depois da destruição de Cartago mencionada anteriormente.

Humanitas, dentre outras tantas coisas, seria a forma correta de se governar um subalterno, e além disso "pregava aos governantes romanos padrões de probidade administrativa" (Pinto 2012, 241). Em uma carta a seu irmão, Quinto, Cícero chega a elogiar a *humanitas* do mesmo:

> Portanto, dedique todo o seu coração e alma à política que tem seguido até agora, tratando como amigos aqueles que o Senado e o povo romano confiaram e entregaram à sua honra e autoridade, protegendo-os de todas as formas possíveis e desejando sua maior felicidade. Pois, se o sorteio lhe houvesse atribuído o governo dos africanos, dos espanhóis ou dos gauleses — nações rudes e bárbaras —, ainda assim caberia a um homem de caráter humano como o seu zelar por seus interesses e bem-estar. Mas, considerando que estamos governando aquele povo no qual não apenas encontramos a verdadeira civilização, mas do qual se supõe também que ela tenha se espalhado para os demais, é nosso dever, acima de tudo, oferecer-lhes justamente aquilo que eles nos concederam. (Cic. *QFr*. 1. 1. 27).[12]

A *Humanitas*, "herdado" do conceito grego de *philanthropia*, representava um conjunto de valores que diferenciava os romanos dos povos bárbaros, reforçando sua superioridade cultural e moral (Bauman 2000). No contexto da destruição de cidades, esse conceito torna-se ainda mais relevante, pois era evocado para justificar o tratamento dado aos vencidos e reafirmar a posição de hegemonia romana.

3 – Como tratar um inimigo vencido?

[12] "Quapropter incumbe toto animo et studio omni in eam rationem, qua adhuc usus es, ut eos, quos tuae fidei potestatique senatus populusque Romanus commisit et credidit, diligas et omni ratione tueare et esse quam beatissimos velis. Quod si te sors Afris aut Hispanis aut Gallis praefecisset, immanibus ac barbaris nationibus, tamen esset humanitatis tuae consulere eorum commodis et utilitati salutique servire: cum vero ei generi hominum praesimus, non modo in quo ipso sit, sed etiam a quo ad alios pervenisse putetur humanitas, certe iis eam potissimum tribuere debemus, a quibus accepimus" (Cíc. *QFr*. 1. 1. 27).

Para a aristocracia da República Romana do final do século I a.C., seu império havia sido conquistado graças à sua *humanitas*. Eles acreditavam que o conceito havia sido dado pelos gregos, mas que agora estavam espalhando-o pelo mundo (Woolf 1994), como se fossem imbuídos de uma responsabilidade moral de estender a *humanitas* sobre a barbárie (Woolf 1994). A palavra em si provavelmente apareceu pela primeira vez no século I a.C. no livro *Rhetorica ad Herennium*[13], escrito aproximadamente em 87 a.C., seguido de Cícero, que teria usado o termo em um discurso em 81 a.C. (Bauman 2000).

Apesar de ser possível situar a criação da palavra nos anos 80 a.C. com certa segurança (Bauman 2000), não se sabe exatamente quando os romanos começaram a se preocupar com a utilização dela. Richard Bauman discute se sua provável gênese pode ser colocada nos tempos de Cipião Emiliano, que, inspirado pelo conceito grego de *philanthropia*, teria adotado a ideia através da *humanitas* (Bauman 2000). Além disso, há a possibilidade de que a repercussão da destruição de Corinto, Numância e Cartago (todas durante o século II a.C.) tivesse obrigado os romanos a procurar uma nova filosofia para justificar a expansão do império (Almeida 2017).

Em alguns contextos, o termo é usado para diferenciar humanos de bestas. A palavra "bestas", no entanto, não deve ser entendida de forma literal, mas como uma forma de separar os "civilizados" dos "selvagens" (Braund 1997, 20). Isso evidência o caráter excludente do conceito (Braund 1997), visto que aquele que não era romano, era selvagem, e por isso não era "humano".

Cícero parecia atribuir a Atenas a criação da *humanitas* (Cic. *Leg*. 2. 36), mas, uma vez ensinados, transformaram e melhoraram o conceito (Cic. *Tusc.* 1. 1). Para ele: "A Grécia nos era superior em conhecimento e em todos os gêneros literários; nesse aspecto, era fácil superar aos que nada opunham." (Cic. *Tusc*. 1. 3). Ou seja, para o cônsul, seus antepassados até podiam ter aprendido a *humanitas* a partir dos gregos, quando os romanos ainda não tinham condições de rivalizar com eles. Porém, uma vez que Roma cresceu, superaram os helenos. Assim, a ideia de civilização não pertencia mais exclusivamente a um povo, ela havia sido transformada em um conceito que era definido em termos de costumes, costumes estes que eram agora encontrados na aristocracia romana (Woolf 1994).

Na carta que Cícero envia a seu irmão (Cic. *QFr.* 1.1.27), ele o impõe uma responsabilidade moral: sua *humanitas* não apenas o distinguia dos bárbaros e decadentes, mas também o obrigava a

[13] Apesar desse livro ter autoria desconhecida (Faria 2000), muitas vezes podemos encontrar o nome de Cícero ligado a ele em edições contemporâneas.

se comportar de maneira adequada perante eles (Woolf 1994). O conceito deveria ser parte da virtude do governador, instruindo-o a ser justo e se afastar da crueldade e da extorsão (Woolf 1994).

Sabemos que Corinto, cidade focada no texto, foi destruída em 146 a.C., coisa que Cícero lamenta (Cic. *Off*. 1.11.35), mas ao mesmo tempo apresenta um motivo para o ocorrido. Cícero, na verdade, prega que deve existir uma forma dupla de agir quando um povo é vencido:

> Cumpre ponderar muito a respeito das cidades que mereçam ser destruídas e saqueadas, para nada se fazer precipitada ou cruelmente. (Cic. *Off*. 1.24.82).
>
> Delibera de um modo sobre aqueles que venceste pela força, de outro sobre os que, depostas as armas, apelam para a fé do comandante: estes devem ser acolhidos mesmo que o ariete haja percutido a muralha. Nesse ponto os nossos antepassados cultivaram de tal forma a justiça que os vitoriosos a quem cidades ou nações se confiavam tomavam-se seus patronos. (Cic. *Off*. 1.11.35).

Humanitas consistiria de uma mistura entre os conceitos de *Clementia* e *Seueritas* (Bauman 2000), que deveriam ser cuidadosamente escolhidos quanto ao uso para o melhor benefício da República, como o próprio Cícero diz (Cic. *Off*. 1.25.88). Contudo, como fala algumas vezes em *De Officiis*, é necessário estabelecer um limite na punição para aqueles que o senado considerou aptos a utilizar a violência, visto que um tratamento excessivamente severo poderia ser percebido como "*inhumanitas*" (Bauman 2000, 40).

4 – *Graecia capta est*

Apesar de não ser o objetivo deste texto detalhar o processo de conquista romana da Grécia, é importante ressaltar os principais pontos das narrativas dos acontecimentos, com o intuito de enriquecer as análises da última parte do trabalho.

Em 229 a.C., os romanos cruzaram o mar Adriático pela primeira vez durante a primeira Guerra Ilírica, motivados pela pirataria dos ilírios e pelo assassinato de um embaixador romano (Polyb. 2.12.7). A guerra, que durou de 229 a.C. a 228 a.C., resultou na rendição de algumas cidades gregas na região (Derow 2005). No entanto, o primeiro embate realmente grande na região veio somente uma década depois.

Em 215 a.C., uma aliança entre Felipe V e Aníbal levou Roma ao seu primeiro conflito militar com a Macedônia. Felipe pretendia reduzir a influência romana nas regiões ocidentais da península balcânica, conquistadas após a Primeira Guerra Ilírica. Surpreendida, Roma firmou uma aliança com a Liga Etólia contra Felipe em 211 a.C. (Derow 2005).

Contudo o que é mais interessante nesse contexto é o seguinte. Em 207 a.C. um orador de Rodes, falando aos Etólios, alerta sobre os perigos de uma aproximação com Roma dizendo "Vocês dizem que estão lutando com Felipe pelo bem da Grécia, para que possam ser libertados e se recusarem a obedecer às suas ordens, mas de fato estão lutando pela escravização e a ruina da Grécia[14]" (Polyb. 11. 4. 6 - Tradução nossa). E ele continua, Segundo Políbio nos conta:

> Pois é bastante evidente, eu acho, que se os romanos conseguirem ganhar a guerra na Itália – e isso vai se da bem em breve, pois Aníbal agora está restrito a um pedaço bem pequeno de Bruttium – vão depois se jogar na terra grega com toda suas forças com o pretexto que estão ajudando os Etólios contra Felipe, mas com reais intenções de conquistar todo o território. Se depois de nos conquistar os romanos quiserem nos tratar bem, o crédito será deles; mas se nos tratarem mal serão eles que irão adquirir os espólios daqueles que destruírem, governando aqueles que sobreviverem, e vocês irão chamar aos Deuses como testemunhas, mas nenhum vai atender e nenhum homem vai ser capaz de ajudar vocês[15] (Polyb. 11. 6. 4 - Tradução nossa).

É interessante como já havia uma desconfiança por parte dos gregos a respeito da real intenção de Roma para com a Grécia, e isto antes mesmo do final da Primeira Guerra Macedônica.

A percepção romana de um crescente discurso anti-romano na Grécia teria motivado a mudança de postura que culminou na Segunda Guerra Macedônica, em 200 a.C. (Derow 2005). O conflito foi impulsionado pela propaganda de Roma como defensora da liberdade grega (Derow 2005; Errington 1989), culminando no célebre anúncio feito por T. Quíncio Flaminino, em 196 a.C., durante os Jogos Ístmicos, declarando a liberdade dos gregos (Errington 1989):

> O senado de Roma e Tito Quíncio, o procônsul, tendo derrotado o rei Felipe e os macedônios, deixam os seguintes povos livres, sem guarnição e sujeitando ninguém a nenhum tributo, para serem governados pelas suas leis – os coríntios, Fócianos, Locrianos, Eubeanos, Ptióticos, Aqueus, Magnésios, Tessálios e Perrebianos[16] (Polyb, 18. 46. 3-10 - Tradução nossa).

Felipe V estava, agora, derrotado pela segunda vez e os romanos se colocaram como aqueles que garantiriam a liberdade da Grécia (Derow 2005). Nesse sentido, um novo conflito não pode ser evitado e em novembro de 191 a.C. os Selêucidas e os romanos entram em guerra, com o fim em

[14] "You say that you are fighting with Philip for the sake of the Greeks, that they may be delivered and may refuse to obey his commands; but as a fact you are fighting for the enslavement and ruin of Greece" (Polyb, 11. 4. 6).
[15] "For it is only too evident, I think, that the Romans if they get the war in Italy off their hands-and this will be very shortly, as Hannibal is now confined in quite a small district of Bruttium -will next throw themselves with their whole strength on Grecian lands on the pretext that they are helping the Aitolians against Philip, but really with the intention of conquering the whole country. Should the Romans when they have subjected us, determine to treat us kindly, the credit and thanks will be theirs; but if they treat us ill it is they who will acquire the spoil of those they destroy and sovereignty over the survivors, and you will then call the gods to witness then neither any god will be still willing, nor any man still able to help you." (Polyb. 11. 6. 4).
[16] "The senate of Rome and Titus Quinctius the proconsul having overcome king Philip and the Macedonians, leave the following peoples free, without garrisons and subject to no tribute and governed by their countries' law – the Corinthians, Phocians, Locrians, Euboeans, Phthiotic Achaeans, Magnesians, Thessalians, and Perrhaebians" (Polyb, 18. 46. 3-10).

189 a.C., levando à vitória romana (Derow 2005). Roma havia agora derrotado dois dos maiores herdeiros de Alexandre, o grande, e seu império na Grécia começava.

É difícil afirmar se, nesse momento, os romanos já consideravam a Grécia parte de seu império. Como observa Peter Derow, "... precisa-se concluir em geral que a liberdade que os gregos acreditavam que estavam recebendo era diferente da liberdade que os romanos acreditavam estar dando.[17]" (Derow 2005, 65 - Tradução nossa). É pertinente a interpretação de que, nesse período, os romanos concebiam seu *imperium* mais como uma zona de influência do que como um território diretamente controlado por meio de exércitos ou instituições administrativas consolidadas — estrutura que só seria firmemente estabelecida na era de Augusto (Erskine 2010; Richardson 2008).

John Richardson, em *The Language of Empire* (Richardson 2008), destaca a importância de analisar como os romanos se referiam ao seu império. Ele foca nas palavras "*prouincia*" e "*imperium*" nos textos de Cícero e Júlio César, mostrando como o conceito de Império Romano mudou desde a Segunda Guerra Púnica até após o reinado de Augusto, à medida que os romanos expandiam seu domínio no Mediterrâneo.

A partir desse momento, Roma passou a ser vista como mediadora nos assuntos gregos (Derow 2005). Eckstein, entretanto, argumenta que Roma estava pouco interessada em questões gregas, não tendo inclinação para se envolver nelas. Essa perspectiva baseia-se no fato de que, após a Segunda Guerra Macedônica, o Senado retirou as legiões do local e não impôs tributo ou governo imperial na Grécia (Eckstein 2006). Kallet-Marx reforça a ideia de Derow quando diz que o comandante romano na Macedônia era quem intervinha na Grécia quando necessário aos interesses romanos (Kallet-Marx 1995).

Contudo, foi precisamente devido a autoimagem romana como mediadora dos gregos que ocorreu a Terceira Guerra Macedônica em 171 a.C., desta vez contra Perseu, filho de Filipe V, que fora denunciado por Eumenes II de Pérgamo por fomentar revoluções sociais (Derow 2005). Roma aparentemente se sentiu desafiada pelas ações de Perseu, e essa reação pode reforçar a visão de que, nesta época, os romanos já consideravam a Grécia como parte de seu império.

O terceiro conflito, que culminou na vitória romana em 168 a.C., resultou na fragmentação da Macedônia em quatro territórios, todos sob domínio de Roma, e na provável criação de uma província (Derow 2005; Kallet-Marx 1995). No entanto, a Macedônia ainda mantinha certo grau de

[17]"... one must conclude in general that the freedom the Greeks believed they were getting was different from the freedom the Romans believed the were bestowing" (Derow 2005, 65).

autonomia (McGing 2005). Houve ainda um quarto confronto com a Macedônia (McGing 2005), evidenciando o desejo do Senado romano de eliminar qualquer ameaça à sua influência na região. A presença militar remanescente não implicava a criação de uma província nos moldes que conhecemos hoje, mas visava a defesa das fronteiras locais contra incursões dos trácios (Kallet-Marx 1995; Rich 1993).

Roma então começa a enfraquecer e humilhar seus antigos aliados, como Pérgamo e Rodes (McGing 2005), no que parecia uma forma de prevenir que outro poder local pudesse se levantar na região e causar problemas para a hegemonia romana na Grécia. Na verdade, o mundo grego estava com certo receio de tomar decisões sem a aprovação do Senado, e tentava informá-lo sobre suas ações antes de tomar qualquer rumo (McGing 2005).

Isto pode ser um sinal de que o Senado tinha mudado os planos para a Grécia. De fato, após a Guerra Aqueia (146 a.C.), a própria Grécia tornar-se-ia uma província de Roma. Contudo, há historiadores que contestam a criação de uma província grega nessa época. (McGing 2005; Kallet-Marx 1995).

Em 147 a.C., após a manifestação de Esparta sobre sua vontade de sair e a incapacidade da Liga em dissuadi-la, uma guerra foi declarada contra os espartanos sem a autorização de Roma. Essa ação resultou no envio de uma embaixada romana à Liga com a seguinte comunicação: Esparta, Corinto, Argos, Herakleia e Orchomenos seriam dissociadas dela (McGing 2005). A guerra, posteriormente, envolveu Roma e teve um desfecho desastroso para os aqueus. A Liga Aqueia foi dissolvida, e Corinto foi destruída e saqueada (McGing 2005).

A partir dessas discussões, percebe-se que os romanos não viam seu império como resultado de conquistas territoriais, mas sim da imposição de sua autoridade sobre os povos com quem interagiam. John Richardson, em *The Language of Empire* (2008), mostra que os termos *Imperium* e *Provincia* estavam mais associados à autoridade e ao dever dos magistrados romanos do que a territórios geográficos específicos. Complementarmente, Robert Morstein Kallet-Marx, ao discutir a "provincialização" da Macedônia, corrobora os conceitos apresentados por Richardson (2008). A destruição de Corinto pode estar relacionada ao desrespeito dos coríntios à autoridade romana, visto que os romanos concebiam seu império como um espaço onde sua autoridade deveria ser obedecida (Taylor 2023; Kallet-Marx 1995).

5 - Cícero e a destruição de Corinto

Em seus escritos, Cícero comenta diversas vezes sobre a destruição de Corinto, assim como sobre Numância e Cartago. Essas três cidades aparecem em obras como *De Officiis*, *De Republica*, *Pro Murena*, *Pro Lege Manilia* e outras obras do mesmo autor. Contudo, é principalmente em *De Officiis* que Cícero apresenta sua visão sobre a destruição da cidade grega, razão pela qual essa obra recebe aqui uma atenção maior.

A referida obra constitui uma reflexão abrangente de Cícero sobre os deveres nas mais diversas esferas da vida social, abrangendo aspectos comerciais, jurídicos, administrativos e bélicos. No que concerne especificamente à guerra, o autor romano observa:

> Na república os direitos da guerra devem ser preservados acima de tudo. Pois, assim como há dois tipos de conflitos - um por discussão, o outro por violência -, e sendo aquele próprio dos homens e este dos animais, recorramos ao último quando não for lícito recorrer ao primeiro. Eis por que as guerras devem ser empreendidas pela causa da paz, a fim de que se viva com justiça. Alcançada a vitória, poupem-se aqueles que não foram cruéis e desumanos durante as hostilidades. Assim se comportaram nossos antepassados, que acolheram na cidade até os tusculanos, équos, volscos, sabinos e hérmicos, mas destruíram completamente Cartago e Numância. Eu preferiria que não houvessem arrasado Corinto, mas é que sem dúvida tinham algo a ganhar, talvez a vantagem da posição, que um dia poderia induzir os habitantes a mover guerra novamente. (Cic. *Off.* 1.11.34 e 35).

Esta, contudo, não é a única menção a Corinto presente em *De Officiis*. Em outro momento, Cícero observa: "Mas, devido à aparência de utilidade, frequentemente erramos nos assuntos públicos, como ocorreu aos nossos quando da destruição de Corinto" (Cic. *Off.* 3.11.46).

Apesar de apontar sua opinião a respeito da destruição da polis grega, Cícero apresenta um motivo para que seus conterrâneos do passado assim o fizessem: "a vantagem da posição, que um dia poderia induzir os habitantes a mover guerra novamente" (Cic. *Off.* 1.11.35). Cícero imagina que o medo de que o local pudesse levar a uma nova guerra no futuro foi o que fez o senado da época decretar sua destruição. Além desse motivo, existe uma outra explicação apresentada por Cícero, que ele apresenta no seu discurso a favor da lei Manília, que concedia o comando da terceira guerra mitridática a Pompeu Magno. Segundo Cícero: "Porque seus emissários foram de alguma forma tratados com desrespeito, nossos ancestrais decidiram pela extinção de Corinto, a luz da Grécia [...] eles vingaram a infração verbal do privilégio de um emissário[18]" (Cic. *Leg. Man*. 5 - Tradução nossa).

A acusação de soberba (*superbius*) aos legados romanos foi considerada uma violação verbal (*uerbo uiolatum*), justificando a destruição de Corinto (*exstinctum*) pelos ancestrais de Cícero. No mundo antigo, agredir um emissário violava normas informais de conduta internacional

[18] "Because their envoys had been somewhat disrespectfully addressed, your ancestors decided on the extinction of Corinth, the light of Greece [...] they avenged the verbal infrigement of an envoy's privilegie" (Cic. *Leg. Man*. 5).

(Eckstein 2006), como também se viu na guerra contra os Ilírios após o provável assassinato de um embaixador. Roma reagia severamente a qualquer ameaça ou desrespeito percebido (Eckstein 2006). Embora Cícero aborde o tema em ao menos dois textos, apenas em *Pro Lege Manilia* apresenta tal justificativa de forma explícita.

Tito Lívio apresenta uma explicação muito parecida com a segunda justificação de Cícero. Segundo Lívio: "O último (Lúcio Múmio) assegurou a rendição de toda Aqueia e de acordo com um decreto do Senado destruiu Corinto, porque os emissários romanos foram maltratados lá.[19]" (Livy, *Per.* 51. 52 - Tradução nossa). Mas não foi qualquer tipo de maus tratos: "As preliminares da guerra Aqueia estão registradas como se segue: Emissários romanos foram esmurrados pelos aqueus em Corinto – emissários enviados para separar da Liga Aqueia aqueles Estados que estavam sob controle de Felipe[20]" (Livy, *Per.* 50. 51 - Tradução nossa). Lívio também menciona que a pessoa responsável por isso foi um General chamado Critolau (Livy, *Per.* 51. 51).

Se Tito Lívio estava certo, a violação contra os Legados romanos foram, além de verbais, também físicas, visto que *pulsati*, a palavra que usa em latim, tem a conotação de esmurrar ou espancar[21]. Sendo assim, os trechos dos dois autores citados se parecem bastante entre si, mas Cícero nunca falou de agressão física. Considerando que Cícero provavelmente teve acesso às cartas que Múmio enviou de Corinto para seus familiares em Roma (Cic. *Att.* XIII. 6a), fica muito difícil de imaginar que descuido seria o motivo para que ele não tivesse citado que além da violência verbal também houve violência física.

Se o que Lívio afirma é verdade, por que Cícero, que viveu e escreveu seus livros antes de Lívio, não forneceu a mesma explicação? O relato de Lívio, nesse aspecto, parece uma fabricação, um exagero para fazer os leitores de sua época, e de épocas futuras, acreditarem que Roma sempre agiu com *humanitas*. Políbio chegou a mencionar esse ocorrido, mas ele diz que o que foi relatado pelos emissários foi uma invenção:

> Quando Aurelio Oreste e os outros legados voltaram do Peloponeso e informaram o que houve com eles ao Senado, como suas vidas ficaram em perigo, tanto exagerando a verdade quanto inventando-a - pois o ocorrido não representou o perigo que eles relataram, mas fingiram que os aqueus estavam decididos a fazer deles um exemplo...[22]. (Polyb. 38.9 - Tradução nossa)

[19] "The latter (Lúcio Múmio) secured the surrender of all Achaea and in accordance with a decree of the senate destroyed Corinth, because the Roman envoys had been mistreated there" (Livy, *Per*. 51. 52).
[20] "The preliminaries of the Achaean War are recorded as follows: Roman envoys were struck by Achaeans at Corinth – envoys sent to separate from the Achaean League those states which had been under the control of Philip" (Livy, *Per.* 50. 51).
[21] Todas as palavras em latim desse trecho são tradução nossa.
[22] "When Aurelius Orestes and the other legates returned from the Peloponnesus and informed the senate of what had happened to them and how they had been very nearly in danger of their Hves, both exaggerating the truth and exercising

Cícero afirmava que não haveria generosidade para com povos que agiram cruelmente durante a guerra contra os romanos: "Alcançada a vitória, poupem-se aqueles que não foram cruéis e desumanos durante as hostilidades" (Cic. *Off*. 11.35). Assim, a guerra só poderia ser iniciada por razões justificáveis. Em 167 a.C., Catão, o Velho, que incitou os romanos contra Cartago, fez discursos no Senado contra uma guerra com Rodes, argumentando que os rodianos não haviam cometido delitos graves que justificassem tal ação (Ekstein 2006). A análise dos relatos de Cícero e Tito Lívio revela discrepâncias que podem ser entendidas à luz dessas considerações.

Tito Lívio, possivelmente, tentou clarear uma mancha na imagem da honra romana, com o objetivo de sustentar a tese de que o passado teria sido melhor. Esse ponto já foi discutido anteriormente no texto e será abordado novamente em breve, desta vez focando exclusivamente na visão de Cícero.

Um autor grego, Diodoro da Sicília, no entanto, parece concordar com a ideia do passado "generoso" dos romanos (Diod. Sic. 32.4), mas:

> Mas uma vez que eles detinham virtualmente o controle de todo o mundo habitável, eles confirmaram seu poder por terrorismo e pela destruição da maioria das cidades eminentes, Corinto eles destruíram até o chão, os macedônios (Perseus, por exemplo) eles derrubaram, eles arrasaram Cartago e a cidade celtibérica de Numância, ele lá houveram muitos que intimidaram pelo terror[23] (Diod. Sic. 32.4 - Tradução nossa).

Destarte, A ideia romana de um passado moderado parece ter influenciado até os povos dominados. Diodoro afirma que, ao dominar quase todo o mundo habitável, Roma mudou sua conduta — embora não indique quando isso ocorreu. É possível inferir que ele compartilhe da visão de Salústio, que situa essa virada após a destruição de Cartago. A escrita reforça essa interpretação, mas Cícero demonstra dificuldade em identificar esse momento.

Cícero fala que "quando o império do povo romano se mantinha graças aos benefícios e não às injustiças" os romanos agiam com equidade e em favor de seus aliados, com o Senado guardando essas ações para o bem da República (Cic. *Off*. 2.8.26 e 27). Contudo:

---

their invention—for they did not represent the danger to which they had been exposed as a fortuitous one, but pretended that the Achaeans had of set purpoSe determined to make an example of them..." (Polyb.38.9).

[23] "But once they held sway over virtually the whole inhabited world, they confirmed their power by terrorism and by destruction of the most eminent cities. Corinth they razed to the ground, the Macedonians (Perseus for example) they rooted out, they razed Carthage and the Celtiberian city of Numantia, and there were many whom they cowed by terror" (Diod. Sic. 32.4).

> Antes já havíamos afrouxado ligeiramente esse costume e essa disciplina, mas, depois da vitória de Sila, perdemo-los por completo. Tudo deixou de parecer desfavorável aos aliados quando, na própria cidade, reinava tamanha crueldade (Cic. *Off*. 2.8.27).

O romano delimita o ponto de ruptura com o pensamento antigo a partir de Sila, mas não especifica onde esse processo começou. Apenas se pode inferir que ele compartilhava da visão de Salústio, o que parece evidente ao se considerar outra passagem de seu livro *De Officiis*, onde menciona a destruição de Corinto, Numância e Cartago.

Além dos maus-tratos aos embaixadores romanos, Cícero aponta uma motivação alinhada ao realismo ofensivo, segundo o qual o objetivo de todo Estado é alcançar e preservar a hegemonia, impedindo o crescimento de adversários (Mearsheimer 2001). Em 146 a.C., já hegemônica no Mediterrâneo, Roma pode ter visto a revolta da Liga Aqueia como um desafio à sua autoridade na região. Cícero expressa esse pensamento ao afirmar: "Mas é que sem dúvida tinham algo a ganhar, talvez a vantagem da posição, que um dia poderia induzir os habitantes a mover guerra novamente" (Cic. *Off*. 1.11.34 e 35).

Assim, Cícero parece respaldar a ideia de que Roma precisava agir contra Corinto para garantir a segurança regional. A palavra-chave, retomando o ponto inicial, é segurança — embora isso não implique uma postura puramente defensiva. A complexidade da expansão romana no século II a.C. ultrapassa os limites explicativos do realismo ofensivo, e dificilmente uma teoria isolada daria conta da totalidade desse cenário.

A discrepância entre os relatos dos dois autores indica que não havia um consenso na época sobre as motivações que levaram o Senado a destruir Corinto. O provável exagero de Lívio ao afirmar que os legados foram esmurrados (*pulsati*) sugere que a violação verbal (*uerbo uiolantum*) mencionada por Cícero não era suficiente para justificar a aniquilação de uma cidade inteira. No entanto, Cícero faz observações interessantes sobre a violência contra cidades vencidas, que podem ter influenciado Lívio.

No mesmo livro em que ele lamenta a destruição da cidade grega ele fala:

> Mas não aprovemos a mansuetude e a clemência em detrimento da necessária severidade pela causa da república, sem a qual não se consegue administrá-la. Repreensões e castigos, no entanto, devem estar isentos de ultrajes, não levando em conta o interesse do que pune ou admoesta mas o bem da república (Cic. *Off*. 1. 25.88).

Mais uma vez, Cícero reafirma a teoria aqui proposta. Além disso, parece que ele realmente tinha uma visão em que clemência e severidade se misturavam. Ainda assim, Cícero parece ter certa

dúvida sobre o motivo da destruição de Corinto, o que indica que a decisão dos romanos não estava completamente clara na época, especialmente considerando a justificativa de Lívio. Tendo o realismo ofensivo em mente, os romanos tinham um forte motivo para arrasar a cidade: incapacitar uma nova revolta contra o controle romano na Grécia.

Apesar deste texto não analisar a cidade africana de Cartago, seria negligente não considerar que os dois acontecimentos possam estar de alguma forma alinhados, especialmente ao lembrar das palavras de Catão, que sempre aconselhava sua destruição. Plínio registra as palavras de Catão, justificando que este tinha "Um ódio mortal de Cartago e ansiedade em relação à segurança de seus descendentes[24]" (Plin. *HN.* 15.20). Mais uma vez, a questão da segurança é central.

Assim, se considerar que a destruição de Cartago se deu por medo, ou como Plínio coloca, por ânsia pela segurança dos descendentes, talvez não seja tão absurdo pensar que o caso de Corinto fosse semelhante. O próprio Cícero sugere que os motivos que levaram os romanos a destruir a pólis estavam relacionados aos receios de que ela pudesse se tornar um problema e gerar outra guerra na região. (Cic. *Off*., 1.11.35).

Considerando as últimas guerras romanas contra a Macedônia, pode-se inferir que o que estava em jogo não era apenas a ânsia por segurança, mas também por controle. Talvez essas duas coisas sejam a mesma no contexto. Será que, ao expressar o desejo de manter seus descendentes seguros, Catão não estava se referindo à segurança da autoridade romana? Conforme mostrado no ponto anterior, uma vez que Roma derrotou definitivamente os macedônios, começou a desestabilizar seus próprios aliados na região, como Pérgamo e Rodes, indicando que não permitiria ser desafiada por uma nova possível potência local.

Uma outra motivação que pode ser levantada está relacionada com a competição entre generais, como aponta Brenno Sebastiani e Jennifer Kendall. Segundo Sebastiani: "longe de coroar uma carreira brilhante, [Emiliano] teve de compartilhá-la com o desafeto plebeu Lúcio Múmio Acaico, que arrasara Corinto também em 146 a.C." (Sebastiani 2013, 138). Kendall, complementa que as comparações entre Emiliano e Múmio se torna impossível de não se fazer visto que ambos foram *Triumphatores* em 145 a.C. e que eram rivais políticos (Kendall 2009), por isso existia uma competição entre os dois (Kendall 2009).

Não se descarta que essa última motivação possa ter influenciado a situação, mas não parece ter definido os fatos. Decisões individuais podem ser feitas pela própria vontade dos indivíduos,

[24] "a mortal hatred of Carthage and anxious in regard to safety of his descendants" (Plin. *HN.* 15.20).

contudo suas ações são feitas segundo a pressão do sistema (Eckstein 2006). Tito Lívio afirma que Corinto foi destruída apenas após um decreto do Senado (Livy, *Ab Urb. Con*. 51.52), e há indícios convincentes de que o destino de Cartago já estava selado bem antes da participação de Cipião Emiliano, visto que a terceira guerra púnica aparentemente já começou com a intenção de destruir a cidade africana (Kiernan 2004; Taylor 2023).

Ou seja, a destruição dessas cidades não resultou de uma decisão particular dos comandantes romanos no exercício de suas funções, mas foi determinada pelo Senado. E mesmo que o relato de Lívio não seja cem por cento correto, Múmio nunca teria destruído Corinto se acreditasse que isso ia contra os interesses do Senado. Houve casos em que comandantes que agiram por conta própria, visando obter algum benefício da situação, ao retornarem para Roma sofreram punições (Rich 1993).

Embora Tristan Taylor discorde de uma conexão direta entre as destruições de Cartago e Corinto (Taylor 2023), ele reconhece que, no modelo imperialista romano do século II a.C., a autoridade de Roma fundamentava-se no respeito ao seu status. O desrespeito a esse status contribuiu para a destruição de cidades como Cartago, Corinto e Numância (Taylor 2023). O terror provocado pelo saque era, segundo Taylor, uma estratégia de coerção, empregada para prevenir revoltas e garantir submissão. Essas ações eram consideradas legítimas diante da desobediência, que poderia enfraquecer o *imperium* romano ao incentivar outros a desafiar sua autoridade (Taylor 2023).

A destruição de Corinto também pode ter servido como advertência a outras cidades. Os motivos de segurança e dissuasão apresentados no texto explicam a lógica romana de violência estratégica. Lívio relata que, durante a Segunda Guerra Macedônica, após a devastação de Antipatrea, Codrio rendeu-se sem resistência por temer sofrer o mesmo destino (Livy, *Ab. Urb. Con*. 31. 27). Se considerar esse exemplo, a destruição de Corinto pode ter tido a função de alertar as outras cidades gregas sobre os perigos de uma revolta contra Roma.

A esse respeito, Brenno Sebastiani sugere que, ao narrar os acontecimentos da Terceira Guerra Púnica e a carreira de Cipião Emiliano, Políbio também poderia estar advertindo os gregos, especialmente depois de 146 a.C., a aceitarem o controle romano. No entanto, caso fosse decidido restaurar a autonomia de antes de 167 a.C., eles deveriam pensar cuidadosamente sobre como proceder, para não chamarem novamente a atenção dos romanos e seus exércitos (Sebastiani 2013).

Essa advertência velada encontra ressonância em um conceito central para compreender a atuação romana no período: o imperialismo. A definição proposta por William Harris é clara nesse sentido: "O comportamento pelo qual um Estado ou povo toma e mantem poder supremo sobre outros Estados, povos ou terras[25]" (Harris 1979, 4 - Tradução nossa). Harris (1979) observa que os romanos não concebiam seu império como territórios anexados, mas como espaços sob influência de seu poder, ideia que converge com a visão de Erskine em *Roman Imperialism*. Essa perspectiva se reflete nas ações romanas na Grécia após a Segunda Guerra Macedônica, especialmente na destruição de Corinto, que sinaliza o fim da política de não anexação vigente até então.

McGing e Kallet-Marx, contudo, não definem o ano de 146 a.C. como o ano da criação de uma província na Grécia. Discutem que a criação da mesma só se tornaria realidade em 27 a.C. Contudo, em sua visão, foi em 146 a.C. que os gregos se tornaram parte do "Império romano" (McGing 2005; Kallet-Marx 1995). Porém, se os romanos não viam seu império como áreas anexadas, como propõe historiadores como Harris (1979) e Richardson (2008), talvez a Grécia já fizesse parte desse "Império romano" republicano muito antes de 146 a.C. A destruição de Corinto pode ter sido apenas uma forma extrema utilizada pelos romanos para evidenciar quem estava no controle da região.

Cícero em seu livro aqui focado não toca nesse ponto sobre anexação, mas a todo momento ele se mostra contrário ao uso de uma violência exacerbada e indevida.

> Embora a maioria julgue os assuntos da guerra mais importantes que os da cidade, essa opinião tem de ser contestada. Muitos, na verdade, vão à guerra movidos pelo anseio de glória, o que costuma suceder às almas fortes e engenhosas, principalmente quando se revelam proficientes na arte militar e apaixonadas pelos feitos guerreiros. (Cic. *Off.* 1. 22. 74).
>
> Quem tem ânimo forte pode ser facilmente induzido a práticas injustas pelo anseio de glória. (Cic. *Off.* 1. 19. 65).
>
> Evite-se a ânsia de glória, como declarei acima, pois ela compromete a liberdade pela qual todos os homens magnânimos devem esforçar-se. Quanto ao poder, melhor é não ambicioná-lo, às vezes recusá-lo e outras, mesmo, renunciar a ele. (Cic. *Off.* 1. 19. 68).

Essas três citações são muito importantes pois, como Harris (1979) fala em várias partes de seu livro, as guerras romanas entre os séculos III e I a.C. também respondiam a dinâmicas políticas internas, já que patrícios buscavam honra e glória militar para ascender na vida pública. Cícero, nesses trechos, em contraste, valoriza a contenção dessa "ânsia de glória" e, ao mencionar Cipião Emiliano, afirma que nem sempre os assuntos militares devem prevalecer sobre os da cidade:

[25] "the behaviour by which a state or people takes and retains supreme power over other states or people or lands" (Harris 1979, 4).

> As armas contam pouco exteriormente quando, interiormente, não há sabedoria. Nem o Africano, homem e general de excepcionais qualidades, ao destruir Numância foi mais útil à república do que, na mesma época, Públio Nasica, um simples particular, quando deu cabo de Tibério Graco. (Cic. *Off.* 1. 22. 76).

Cícero não condena explicitamente a destruição de Numância, afirmando apenas que não foi mais benéfica à República do que a morte de Tibério Graco. Esse contraste evidencia a complexidade do debate sobre a violência na política romana, especialmente quando comparado à sua posição crítica diante da destruição de Corinto, apesar das justificativas envolvidas.

E quanto à mão que levou à destruição de Corinto, o que Cícero fala sobre isso? Se considerar o relato de Lívio, Lúcio Múmio agiu conforme o Senado ordenou, e Cícero menciona que, mesmo sendo o autor da destruição da pólis, Múmio não teria lucrado com seu feito (Cic. *Off.* 2. 22. 76). Portanto, apesar de lamentar a destruição, ao ver do romano, Múmio agiu bem, visto que: "beneficiar-se dos assuntos públicos, de fato, não é apenas torpe, mas também criminoso e abominável" (Cic. *Off.* 2. 22. 77). De certa forma a ação de Múmio está dentro do que se entende como *humanitas*, visto que o conceito também serve para advertir contra crueldade e extorsão (Woolf 1994), e, como relatado pelo próprio Cícero, o general não obteve lucro com o saque.

Porém, William Harris, a esse respeito, tem uma observação muito pertinente. Ele menciona que Múmio pode até não ter levado para si nada do saque de Corinto, mas distribuiu os despojos na Itália e nas províncias como forma de autopromoção (Harris 1971). Ou seja, até mesmo quando um general escolhia não tomar parte do butim poderia significar algo benéfico para ele.

Por fim, é interessante notar que existem estudos indicando que a cidade grega não ficou totalmente abandonada. Na verdade, há vários indícios arqueológicos de que a cidade continuou sendo povoada, embora de forma bastante reduzida, até ser refundada por Júlio César por volta de 44 a.C. (William et al. 2021).

Conclusão

Ao longo deste texto, buscou-se apresentar a complexidade e o interesse do debate sobre a violência e a destruição de cidades na República Romana. Compreender a mentalidade de um romano do século I a.C. não é uma tarefa fácil, uma vez que estes frequentemente idealizavam o passado, empregando o conceito de *humanitas*. Embora essa palavra só tenha surgido no século I a.C., suas raízes provavelmente se encontram no século II a.C. Dentro da lógica da *humanitas*,

generosidade e severidade se entrelaçam, e, dependendo do desenrolar do conflito, os romanos poderiam sentir-se justificados a utilizar a violência como forma de encerrar o embate.

Apesar de Cícero manifestar oposição ao uso da violência em *De Officiis*, em diversos momentos, como se acredita ter demonstrado, o autor justifica e reitera a necessidade de ações severas. Contudo, é crucial destacar que a perspectiva do século I a.C. em relação ao século II a.C. está intrinsicamente ligada às guerras civis da época. Cícero menciona a "ânsia de glória" e como isso era destrutivo para a República. Pode-se inferir que, juntamente com fatores destacados pelo autor, como a destruição de Cartago e o governo de Sila, esse foi um dos elementos que contribuíram para a situação precária em que a República se encontrava. De fato, o autor chega a afirmar que já não havia uma República em seu tempo (Cic. *Off.* 1. 11. 35).

Além disso, a abordagem do realismo ofensivo mostra-se eficaz ao interpretar o evento, alinhando-se às ideias de Cícero sobre a necessidade de Roma conter ameaças à sua hegemonia. Para ele, os riscos estratégicos da cidade justificavam medidas extremas como forma de prevenção. Tal lógica reflete a premissa de que Estados ampliam seu poder visando à segurança em um sistema internacional anárquico.

Talvez pensar que a Liga Aqueia representasse uma real ameaça aos romanos seja difícil de acreditar, mas o realismo ofensivo fala que Estados fracos vão procurar por oportunidades para fazer a balança de poder ficar mais favorável para eles (Mearsheimer 2001). Tanto o Senado do século II a.C. quanto Cícero pareciam estar cientes dessa possibilidade e acreditavam que era um risco que a República não deveria correr, visto que além de maximizar seu poder os Estados visam impedir que outros ganhem poder às suas custas (Mearsheimer 2001).

Ademais, a comparação entre Cícero e Tito Lívio revela possível distorção narrativa para legitimar a destruição de Corinto. Enquanto Lívio destaca agressões físicas contra legados romanos como justificativa, Cícero menciona apenas ofensas verbais, insuficientes para explicar o ato. A *humanitas* é usada como argumento moral, embora a versão de Lívio pareça construída para preservar a autoridade de Roma

Conclui-se que a destruição de Corinto não resultou apenas de dinâmicas militares, mas também de um projeto imperial destinado a consolidar o poder romano e assegurar a estabilidade regional. Contudo, não se sugere que esta visão ou teoria possa explicar totalmente a destruição de cidades sob os romanos, nem seu imperialismo. Como John Rich pontuou, o imperialismo romano é

complexo, e qualquer explicação que se concentre em uma única causa falhará em compreendê-lo completamente (Rich 1993).

Referências Bibliográficas

Almeida, Cleber R. R. de. 2017. "Vicissitudes do Conceito de Humanitas: do Círculo Scipiônico à Tradição Panegírica Augustana". Em *IV Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina*. Buenos Aires.

Barlow, Jonathan. "Scipio Aemilianus and Greek Ethics". *The Classical Quarterly* 68, n. 1 (2018): 112-127.

Barlow, Jonathan. "Panaetius, Scipio Aemilianus, and the Man of Great Soul". *Antichthon* 57, (2023): 35-55.

Bauman, Richard A. 2000. *Human rights in ancient rome.* Londres: Routledge.

Braund, Susanna M. "Roman assimilation of the Other: "humanitas" at Rome". *Acta Classica* 40, (1997): 15-32.

Cícero. 1959. *Letters to Atticus. Volume III.* Translated by E. O. Winstedt, M. A. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cícero. 1966. *The Speeches: Pro lege Manilia, Pro Caecina, Pro Cluentio, Pro Rabirio, Perduellionis.* Translate by H. Grose Hodge. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cícero. 1972. *Letters to Quintus, Brutus, and others.* Translated by Mary Henderson. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cícero. 1999. *Dos Deveres.* Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes.

Cícero. 2014. *Discussões tusculanas*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU.

Cícero. 2021. *Sobre as Leis*. Tradução de Bruno Amaro Lacerda e Charlene Martins Miotti. Juiz de Fora: Editora UFJF.

Dallari, Dalmo de Abreu. 2011. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. São Paulo: Saraiva.

Derow, Peter. 2005. "The arrival of Rome: from Illyrian Wars to the fall of Macedon". Em *A companion to the Hellenistic world*. editado por Andrew Erskine. Oxford: Blackwell publishing.

Diodoro da Sicília. 1957. *Library of History, Volume XI: Fragments of Books 21-32.* Translated by Francis R. Walton. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dyck, Andrew R. 1996. *A Comentary on Cicero, De Officiis*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Eckstein, Arthur M. 2006. *Mediterranean Anarchy, Interstate war, and the rise of Rome*. California: University of California press.

Errington. R. M. 1989. "Rome and Greece to 205 B.C". Em *The Cambridge ancient history, Volume VIII*. Cambridge: Cambridge university press.

Erskine, Andrew. 2010. *Roman imperialism.* Edinburgo: Edinburgh University Press.

Faria, Ana Paula Celestino. "A Fides no gênero judiciário da Retórica a Herênio". *Letras Clássicas* 4, (2000): 155-162.

Hansen, Mogens Herman. 2006. *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford: Oxford University Press.

Harris, William V. "On War and Greed in the Second Century B.C". *The American Historical Review* 76, n. 5 (1971): 1371-1385.

Harris. William V. 1979. *War and imperialism in republican Rome.* Oxford: Clarendon press.

Jatobá, Daniel. 2013. *Teoria das Relações Internacionais*. Antônio Carlos Lessa e Henrique Altemani de Oliveira (Coord.). São Paulo: Saraiva.

Kallet-Marx, Robert M. 1995. *Hegemony to Empire: The Development of the Roman Imperium in the East from 148 to 62 B.C*. Berkeley: University of California Press.

Kendall, Jennifer. "Scipio Aemilianus, Lucius Mummius and the Politics of plundered art in Italy and beyond in the 2nd Century B.C". *Etruscan Studies* 12, n. 1 (2009): 169-184.

Kiernan, Ben. 2004. *The first genocide: Carthage, 146 BC*. Diogenes, Londres, 52, n. 1, p. 19–44.

MCGing, Brian. 2005. "Subjection and Resistance: to the Death of Mithridates". Em *A companion to the Hellenistic world* editador por Andrew Erskine. Oxford: Blackwell publishing.

Mearsheimer, John J. 2001. *The tragedy of great power politics.* Nova York: W. W. Norton & Company.

Mearsheimer, John J. 2013. "Structural Realism". Em *International Relations Theories: Discipline and Diversity* editado por Tim Dunne, Milja Kurki, Steve Smith. Oxford: Oxford University press.

Millet, Martin. 1990. *The Romanization of Britain: An Essay in Archaeological Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nóbrega, Flavianne Fernanda Bitencourt. 2018. *Teoria política e do Estado*. Recife: Editora UFPE.

Pinto, Renato. **"**O impulso de Romanizar". *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade* 11, n. 22/23 (2012). DOI: 10.53000/cpa.v11i22/23.764. Disponível em: https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cpa/article/view/17078. Acesso em: 15 maio. 2024.

Plínio. 1960. *Natural History, Volume IV: Books 12-16.* Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press.

Políbio. 1925. *The Histories: Volume IV.* Translated by W. R. Paton. Cambridge, Massachussets: Havard University Press.

Políbio. 1960. *The Histories: Volume V.* Translated by W. R. Paton. Cambridge, Massachussets: Havard University Press.

Políbio. 1968. *The Histories: Volume VI*. Translated by W. R. Paton. Cambridge, Massachussets: Havard University Press.

Políbio. 2011. *The Histories. Volume III: Livros 5-8*. Tradução de W. R. Paton. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Políbio. 2016. *História pragmática, livros I a V.* Tradução de Breno Battistin Sebastiani. São Paulo: Perspectiva.

Purcell, Nicholas. 1995."On the sacking of Carthage and Corinth". Em *Ethics and Rhetoric, classical enssays for Donald Russel on his Seventy-fifth birthday* editado por Harry Hine, Doreen Innes e Christopher Peeling. Oxford: Claredon Press.

Reale, Giovanni. 1994. *História da Filosofia Antiga. Volume III: Os sistemas da era helenística.* 4. ed. São Paulo: Edições Loyola.

Rich, John. 1993. "Fear, greed and glory: the causes of Roman war-making in the middle Republic". Em *War and Society in the Roman World*. Londres: Routledge.

Richardson, John. 2008. *The language of Empire: Rome and the Idea of Empire from the Third Century BC to the Second Century AD. Cambridge*, Cambridge University Press.

Serrati, John. 2020. "Religion and Roman Warfare in the Middle Republic". Em *Religion and Classical Warfare: The Roman Republic* editado por Matthew Dillon e Christopher Anthony Matthew. Yorkshire: Pen & Sword Books Ltd.

Salústio. 2015. *A conjuração de Catilina.* São Paulo: Hedra.

Sebastiani, Brenno B., "O aniquilamento de Cartago e Numância". *Topoi* 14, n. 26 (jan./jul. 2013): 132-142.

Taylor, Tristan S. 2023. "A tale of three cities: The roman destruction of Carthage, Corinth and Numantia". Em *The Cambridge world history of genocide. Volume I: Genocide in Ancient, Medieval and Premodern World* editado por Ben Kirnan, M. T. Lemos e Tristan S. Taylor. Cambridge: Cambridge university press.

Tito Lívio. 1955. *History of Rome. Volume IX.* Translated by Evan T. Sage, Cambridge, Massachussets: Havard University Press.

Tito Lívio. 1957. *History of Rome. Volume XIV: Summaries, Fragments, and Obsequens.* Translated by Alfred C. Schlesinger. Cambridge, MA: Havard University Press.

William, Charles K. et al. 2021. "From the destruction of Corinth to Colonia Laus Iulia Corinthiensis". Em *The destruction of cities in the ancient greek world: Integrating the archeological and literary evidence* editado por Sylvia Fanchard e Edward M. Harris. Cambridge, Cambridge university press.

Wood, Neil. 1991. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press.

Woolf, Greg. "Becoming roman, staying greek: culture, identity and the civilizing process in the roman east". *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. 40 (1994): 116-143.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.48474

A mulher na política romana sob o olhar de Tito Lívio: Tanaquil e Túlia como arquétipos opostos (séc I a. C.)[1]

Women in roman politics under the eyes of Livy: Tanaquil and Tulia as opposite archetypes (1st century B. C.)

Las mujeres em la política romana bajo la mirada de Livio: Tanaquil y Tulia como arquétipos opuestos (siglo I a. C.)

Bruna Carolina Monteiro [*]

[*] Graduada em História pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Mestre em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), com bolsa da CAPES (2023) e da FAPESP (2024-2025). Realizou Estágio de Pesquisa no Exterior na University of Exeter com bolsa da FAPESP (2024). E-mail: bruna.c.monteiro@unesp.br

Resumo: Esta pesquisa analisa a construção das personagens Tanaquil e Túlia, presentes no primeiro livro da obra "*Ab Urbe Condita*", de Tito Lívio (séc I a.C.), como representações da visão do autor sobre a presença feminina na política romana. Inserido no contexto de transição entre o final da República e o início do Império, Lívio elaborou sua narrativa em meio a profundas transformações políticas e sociais, em que a participação feminina na política estava sendo incentivada a partir dos ideais da *concordia* e do *mos maiorum*. Ao contrastar Tanaquil e Túlia, Tito Lívio construiu modelos antagônicos de presença feminina na política: um que se mostra legítimo e funcional à manutenção da ordem, e outro que representa o desvio e a ameaça à estabilidade.

Palavras-chave: Tito Lívio; Ab Urbe Condita; Representação feminina.

Abstract: This research analyzes the construction of the characters Tanaquil and Tulia, present in the first book of the work "Ab Urbe Condita", by Titus Livius (1st century BC), as representations of the author's vision of the female presence in Roman politics. Inserted in the context of transition between the end of the Republic and the beginning of the Empire, Livius elaborated his narrative in

[1] Essa pesquisa é fruto da dissertação de Mestrado intitulada "Do corpo feminino em Tito Lívio: representações femininas no livro I da obra *Ab Urbe Condita* (séc I a.C.)" com orientação da Profa. Dra. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, e defendida na Universidade Estadual Paulista (UNESP). A pesquisa foi realizada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001 em 2023. Nos anos de 2024 e 2025, a pesquisa foi realizada com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo número 2023/11533-1.

the midst of profound political and social transformations, in which female participation in politics was being encouraged based on the ideals of *concordia* and *mos maiorum.* By contrasting Tanaquil and Tulia, Titus Livius constructed antagonistic models of female presence in politics: one that is legitimate and functional to the maintenance of order, and another that represents deviation and a threat to stability.

Keywords: Livy; Ab Urbe Condita; Female representation.

Resumen: Esta investigación analiza la construcción de los personajes Tanaquil y Tulia, presentes en el primer libro de la obra "Ab Urbe Condita", de Tito Livio (siglo I a.C.), como representaciones de la visión del autor sobre la presencia femenina en la política romana. Ambientada en el contexto de transición entre el fin de la República y el comienzo del Imperio, Livio escribió su narrativa en medio de profundas transformaciones políticas y sociales, en la que se fomentaba la participación femenina en la política a partir de los ideales de *concordia* y *mos maiorum*. Al contrastar a Tanaquil y Tulia, Tito Livio construyó modelos antagónicos de la presencia femenina en la política: uno que parece legítimo y funcional para el mantenimiento del orden, y otro que representa la desviación y una amenaza a la estabilidad.

Palabras clave: Livio; Ab Urbe Condita; Representación femenina.

A obra *Ab Urbe Condita* ("Desde a fundação da cidade"), de Tito Lívio, foi escrita no final do século I a.C., durante o período das Guerras Civis que marcaram o fim da República Romana e o início do Império. Lívio, um aristocrata erudito natural de Pádua, ao norte da Península Itálica, tinha como objetivo recontar a história de Roma, desde sua fundação por Rômulo até os acontecimentos de sua contemporaneidade, abrangendo aproximadamente sete séculos. A obra, originalmente, consistia em 142 livros, dos quais apenas 35 sobreviveram até os dias atuais. Este artigo utiliza como fonte o primeiro livro da obra, que cobre os primórdios de Roma, todo o período monárquico e o início da República.

Toda a narrativa apresentada por Lívio faz parte da tradição histórica de Roma, cujas histórias foram transmitidas ao longo das gerações de maneira oral. O autor escolheu reunir essas narrativas em sua obra, mas informando que não é sua intenção "afirmar nem refutar o que é transmitido em fábulas poéticas e não em registros incorruptíveis"[2] (Liv. pref. 5 - tradução nossa). Ou seja, embora essas histórias sejam consideradas parte da história romana, elas pertencem a um conjunto mitológico de personagens que habitavam o imaginário coletivo dos romanos. Segundo

[2] Citação no latim: *urbem poetics magis decora fabulis quam incorruptis rerum gestarum monumentis traduntur, ea nec adfirmare nec refellere in animo est* (Liv. pref. 5).

Mircea Eliade (1972, 17), o mito não deveria apenas ser conhecido, mas também constantemente revivido e celebrado. Dessa maneira, ao escolher recontar essas histórias, Tito Lívio buscava reafirmar o vínculo de seu público com suas origens e fortalecer seus sentimentos de identidade em relação ao passado romano.

Embora Tito Lívio afirme que sua intenção, ao narrar os episódios lendários, não era confirmar nem negar a veracidade dos relatos, mas apenas recontá-los, Umberto Eco (2005, 29) argumenta que um texto carrega, inevitavelmente, mais do que apenas as intenções declaradas do autor. Cada palavra escrita incorpora a bagagem cultural, os ideais e a visão de mundo daquele que a produzem, de modo que o texto adquire uma dinâmica própria, ultrapassando os propósitos conscientes do autor. Assim, ainda que Lívio tenha declarado como objetivo apenas relatar histórias conhecidas do imaginário romano, sua narrativa inevitavelmente revela, ainda que de forma implícita, as marcas de seu contexto sociopolítico e de seus valores históricos.

Acredita-se que a *Ab Urbe Condita* foi publicada entre 25 e 27 a.C., após a consolidação do poder de Augusto e o fim da República. Nesse sentido, é fundamental considerar que Tito Lívio compôs sua obra em um contexto de profundas transformações jurídicas e sociais em Roma, marcadas por um forte incentivo estatal ao casamento, à maternidade e à promoção da *concordia*[3] entre os casais. No entanto, é possível que Lívio tenha iniciado a composição da obra anteriormente, divulgando-a somente anos depois — uma vez que, conforme aponta Wiseman (2014, 61), era comum entre os escritores romanos recitar suas produções em locais públicos antes de registrá-las em papiros, materiais caros e frágeis. Ademais, a prática da leitura na Roma Antiga era predominantemente auditiva, de modo que as recitações públicas constituíam o principal meio de difusão do conhecimento literário e histórico.

Entre as personagens femininas presentes no primeiro livro, Tanaquil e Túlia representam polos opostos da presença feminina na política: a primeira, associada a uma influência positiva; a segunda, a uma atuação negativa. De forma análoga, durante o governo de Augusto, algumas figuras femininas tornaram-se símbolos de boas e más influências sobre a sociedade romana; dentre elas: Lívia, esposa de Augusto; Julia, sua filha; Octávia, sua irmã; e, Cleópatra, sua adversária política. Assim, da mesma maneira que, em seu próprio contexto, mulheres tiveram suas reputações mobilizadas como exemplos a serem seguidos ou evitados, Lívio construiu suas personagens femininas para exercerem funções semelhantes no imaginário romano. No prefácio de sua obra, o autor declara explicitamente que seu objetivo é apresentar modelos de conduta: comportamentos que deveriam ser imitados e outros que serviriam de advertência para a sociedade:

[3] Acordo/união/casamento pacífico e de parceria entre o casal.

> O que é sobremodo salutar e producente, no conhecimento da história, são os exemplos instrutivos de toda espécie que se descobrem à luz da obra. Nela se encontram, para o teu benefício e o de teu país, modelos dignos de imitação assim como ações vergonhosas, cujas causas e consequências é preciso evitar[4] (Liv. pref. 7) (tradução nossa).

Ao analisarmos uma obra histórica, é fundamental considerarmos o contexto em que ela foi produzida. No século I a.C., durante o governo de Augusto, ocorreu uma reconfiguração cultural e social baseada no *mos maiorum*, um conjunto de valores tradicionais que promovia a moralização da sociedade romana por meio da valorização dos costumes dos antepassados. Esses preceitos defendiam um comportamento ideal, guiado pela moderação e pelo dever cívico, em oposição à luxúria, à cobiça e ao individualismo. Esperava-se que os romanos vivessem em função do bem coletivo de Roma, e não de seus interesses pessoais.

Segundo Gabriela Isbaes e Pedro Paulo Abreu Funari (2023, 170), no caso das mulheres, essa moralização estava associada à *pudicitia*, conceito que envolvia castidade, obediência e dedicação à família. Possuir tais qualidades faziam com que uma mulher fosse considerada uma *femina bona*[5], por se dedicar à família e ser legal a uma figura masculina (Strong 2016, 44). Esperava-se que essa mulher exemplar colocasse sempre os interesses familiares em primeiro plano — oferecendo inclusive apoio financeiro —, e adotasse uma conduta pública recatada. As mulheres da família de Augusto, como sua esposa Lívia e sua irmã Octávia, foram utilizadas em sua propaganda política como modelos exemplares desse ideal feminino.

Lívia, esposa de Augusto, foi amplamente conhecida como a "mãe de Roma", e seu casamento com Augusto a permitiu consolidar alianças com diversos clãs leais à família dela, contribuindo significativamente à vitória de Augusto sobre Marco Antônio durante as Guerras Civis (Angelova 2015, 67). Octávia, por sua vez, apresentava-se como o contraponto à figura de Cleópatra: enquanto a rainha egípcia era percebida como uma ameaça estrangeira e uma mulher perigosa para Roma, Octávia encarnava o ideal da esposa romana virtuosa, além de exercer influência política ao fortalecer a conexão entre o Ocidente e o Oriente, acompanhando seu marido Marco Antônio em diversas viagens (Moore 2020, 375). Em contraste, Julia, filha de Augusto, foi acusada de adultério sob a vigência da *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis*, legislação moralista implementada por seu próprio pai, e, como consequência, foi exilada em uma ilha (De la Bédoyère 2018, 91).

[4] Citação no latim: *Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri; inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptu, foedum exitu, quod vites* (Liv. pref. 7).
[5] Boa mulher.

Apesar das medidas políticas adotadas por Augusto para moldar a sociedade romana, segundo padrões considerados ideais de comportamento, Isbaes e Funari (2023, 171) argumentam que, na prática, esses valores não foram amplamente aceitos ou incorporados, tendo sido adotados apenas por grupos mais conservadores. Fontes do início do Império indicam que muitas mulheres não desejavam seguir os preceitos da *pudicitia*, ou os adotavamapenas no espaço público, enquanto em privado mantinham condutas distintas.

Na *Ab Urbe Condita*, Tito Lívio narra histórias de mulheres que viveram no período idealizado da história romana, mas que não correspondiam ao ideal de *pudicitia*. Ao fazê-lo, Lívio evidencia que esse modelo feminino não foi amplamente seguido nem no passado glorificado, nem tampouco em seu próprio tempo, no início do governo de Augusto. Ao destacar os comportamentos femininos considerados desviantes, sua obra também pode ser lida como um alerta moral às mulheres de sua época, reforçando a necessidade de aderir a esse ideal. As próprias figuras femininas do círculo de Augusto, como já mencionado, ilustram a tensão entre a performance pública da *pudicitia* e sua efetiva prática, sendo exemplos tanto de conformidade quanto de transgressão.

Segundo Vincent Jouve (2002, 62), um texto literário não pode construir personagens que impossibilitem algum nível de identificação por parte dos leitores, uma vez que todo autor escreve tendo em mente um público-alvo e projeta uma expectativa de reação à sua obra. Assim, ao elaborar as narrativas de Tanaquil e Túlia, Tito Lívio buscava provocar comportamentos específicos em seus leitores; assim, sua escrita é, inevitavelmente, moldada pelo contexto histórico e cultural em que estava inserido. Nesse sentido, as figuras femininas presentes no núcleo político e familiar de Augusto, amplamente conhecidas e debatidas no período, certamente influenciaram o repertório cultural e as concepções de mundo que Lívio mobilizou em sua obra.

Tanaquil

Lívio apresenta a personagem Tanaquil como uma mulher de origem etrusca que se casa com Lucumo, filho de refugiados. Por ser de fora, Lucumo não era bem aceito pelos etruscos e Tanaquil convenceu seu marido a se mudar para Roma, já que, por ser uma cidade composta por estrangeiros, poderiam ser mais receptivos ao seu marido:

> A sua confiança aumentou com seu casamento com Tanaquil, uma mulher de alto nascimento, e que não possuía um caráter leviano para suportar uma posição mais humilde em seu novo ambiente do que aquela que ela tinha. Quando os Etruscos rejeitaram Lucumo, um exilado, ela não suportou a indignidade e, esquecendo o seu amor inato por seu país, desde que visse o seu homem homenageado,

> tomou a decisão de emigrar de Tarquinis. Roma foi vista como mais importante para este fim[6] (Liv. 1. 34) (tradução nossa)

Ao nos informar a escolha de Tanaquil em esquecer o seu amor em detrimento de sua terra natal, em prol de um futuro melhor para o seu marido, Lívio demonstra como a mulher teve um olhar ambicioso em relação ao seu casamento, pois percebeu que seria mais benéfico para ela priorizar as boas relações políticas de seu marido do que as suas relações familiares. Tanaquil viu em Roma uma oportunidade de Lucumo ser aceito mais facilmente, já que a cidade possuía uma tradição de integrar povos estrangeiros, tendo em vista que Roma se iniciou com a chegada de Enéas após sua fuga de Tróia. Não foi Lucumo quem teve uma ambição em relação a Roma, mas sim sua esposa. Sendo assim, Lívio apresenta uma mulher que reconhece o potencial de crescimento da cidade.

Entretanto, Lívio não descreve Tanaquil apenas como uma esposa dedicada ao sucesso do marido. Ao buscar uma nova posição social para Lucumo, ela também pensa em si mesma, pois se sente incomodada com o desprezo que ele enfrenta entre seu povo. Como uma mulher da elite, acostumada a ser valorizada, ela se assusta diante da ideia de ver seu marido incapaz de garantir o mesmo padrão de vida que ela sempre teve.

Embora tenha deixado sua família para acompanhar Lucumo, sua escolha, em um nível mais profundo, foi também por ela mesma, uma decisão estratégica para assegurar um futuro que lhe proporcionasse o *status* e a segurança aos quais estava habituada. Contudo, mesmo tomando essa decisão em prol de si mesma, Tanaquil agiu de maneira cuidadosa, a fim de que a sua reputação e a de seu marido não fosse prejudicada.

Ao chegarem em Roma, Lívio explica que Lucumo começou a firmar acordos e, gradualmente, ganhou destaque no cenário político. Com a morte do rei, Lucumo manifestou o desejo de assumir o trono e, com grande apoio popular, conseguiu se tornar rei. Após sua coroação, Tanaquil soube de um garoto chamado Sérvio Túlio, cuja cabeça começava a pegar fogo enquanto ele dormia. Ela interpretou isso como um presságio de que o garoto teria um papel importante no futuro deles, e compartilhou essa visão com seu marido:

> "Você vê esta criança", diz, "que estamos criando de maneira tão humilde? Tenha certeza de que um dia ela será uma lâmpada para nossas fortunas duvidosas e um protetor para a casa real no dia de sua

[6] Citação no latim: *Auxit ducta in matrimonium Tanaquil summo loco nata, et quae haud facile iis in quibus nata erat humiliora sineret ea quo innupsisset. spernentibus Etruscis Lucumonem exsule advena ortum, ferre indignitatem non potuit oblitaque ingenitae erga patriam caritatis, dummodo virum honoratum videret, consilium migrandi ab Tarquiniis cepit. Roma est ad id potissima visa* (Liv. 1. 34).

> aflição. Vamos, portanto, criar com toda a solicitude alguém que emprestará alto renome ao estado e à nossa família[7] (Liv. 1. 39) (tradução minha).

Tito Lívio prossegue sua narrativa afirmando que, a partir de determinado momento, o jovem passou a ser tratado como filho por Lucumo e Tanaquil. Tal aproximação despertou desconfiança e temor entre a população, especialmente porque circulava o boato de que o jovem seria filho de uma escrava, o que aos olhos da sociedade romana o tornaria indigno de ascender ao trono. Ainda assim, Sérvio chegou a casar-se com a filha de Lucumo e Tanaquil, o que intensificou o descontentamento popular. A perspectiva de serem, no futuro, governados por alguém de origem servil, provocou forte reação entre os cidadãos, levando-os a arquitetar o assassinato do rei.

Diante do ocorrido, Tanaquil assumiu uma postura ativa: ordenou o fechamento do palácio e determinou a expulsão das testemunhas do assassinato. Em seguida, procurou remédios, na tentativa de tratar o ferimento do marido, e convocou Sérvio Túlio, com o objetivo de persuadi-lo a assumir o controle da situação política naquele momento de crise.

> Sérvio, se é homem, pertence a este reino, não àqueles que pelas mãos de outros cometerem um crime covarde. Desperta-te e segue a orientação dos deuses, que uma vez declararam pelo símbolo do fogo divino derramado sobre esta cabeça que tu serias um homem famoso. Agora é a hora daquela chama enviada do céu te vivificar! Agora desperte a sério! Nós também éramos estrangeiros, mas reinamos. Consideras o que és, não de onde nasceste. Se os teus próprios conselhos estão entorpecidos nesta crise repentina, pelo menos usa os meus[8](Liv. 1. 41). (tradução nossa).

Um ponto relevante no discurso de Tanaquil é a maneira como ela contorna a questão da origem de Sérvio Túlio, que, por ser filho de uma escrava, dificilmente seria aceito como rei. Em sua fala, Tanaquil recorda o fato de ela própria e o rei Lucumo Tarquínio também serem estrangeiros e, ainda assim, terem conseguido ascender ao trono de Roma. Dessa forma, argumentou que, apesar das origens humildes de Sérvio, ele também poderia governar. Caroline Morato Martins (2023, 156) observa que essa tentativa de apagar ou minimizar a origem de Sérvio revela a mesma astúcia demonstrada por Tanaquil, anteriormente, ao ambicionar a Coroa para o marido recém-chegado à cidade. Embora as chances fossem escassas, ela alcançou esse feito por meio de ambição e de uma estratégia política bem calculada. Consciente de que a ascendência servil de Sérvio seria um obstáculo à sua coroação, Tanaquil iniciou seu discurso enfatizando o que realmente importava: o presente. Naquele momento, ele já era genro do rei, integrava a família real e havia recebido um presságio divino sobre um futuro grandioso.

---

[7] Citação no latim: "*Viden tu puerum hunc," inquit, "quem tam humili cultu educamus? scire licet hunc lumen quondam rebus nostris dubiis futurum praesidiumque regiae adflictae; proinde materiam ingentis publice privatimque decoris omni indulgentia nostra nutriamus"* (Liv. 1. 39).

[8] Citação no latim: *"Servi, si vir es, regnum, non eorum qui alienis manibus pessimum facinus fecere. erige te deosque duces sequere, qui clarum hoc fore caput divino quondam circumfuso igni portenderunt. nunc te illa caelestis excitet flamma, nunc expergiscere vere. et nos peregrini regnavimus; qui sis, non unde natus sis, reputa. si tua re subita consilia torpent, at tu mea consilia sequere"* (Liv. 1. 41).

Além disso, Martins (2023) destaca a importância de Tanaquil recorrer a figuras masculinas para concretizar seus objetivos políticos. Ela não poderia se tornar rainha nem manter o trono apenas com sua própria autoridade e a de sua filha. Por isso, construiu primeiro a imagem de seu marido como rei e, em seguida, a de seu genro. É significativo notar que, mesmo com uma origem escravizada, Sérvio detinha mais poder do que Tanaquil — a rainha. Como ressalta a autora, "um homem estrangeiro ou de origem escravizada poderia exercer o poder diretamente, mas uma mulher, não" (Martins 2023, 156). As relações de gênero tornam-se evidentes nesse contexto: o poder político de um homem, ainda que de origem humilde, sobrepunha-se publicamente ao de uma mulher nobre.

Sob a perspectiva de Judith Butler (2002), esse cenário revela uma nítida hierarquia de gênero, a partir da qual os corpos são materializados conforme as normas sociais e discursivas. Ou seja, o corpo feminino de Tanaquil é excluído do espaço do poder por não ser considerado o corpo ideal, porque o corpo ideal é o masculino, é daquele que possui o falo. Sérvio, mesmo sendo de uma origem escravizada, está mais próximo da figura ideal de um governante do que Tanaquil, que é do sexo feminino.

Ao constatar a morte de seu marido, Tanaquil agiu prontamente ao dirigir-se a Sérvio Túlio com um discurso encorajador, visando prepará-lo para assumir o poder. Demonstrando habilidade política e estratégica, ela se dirigiu à população a partir de uma das janelas do palácio, informando, de maneira deliberadamente enganosa, que o rei ainda estava vivo (embora ferido); e que, durante sua recuperação, Sérvio governaria em seu nome de forma interina:

> Quando os gritos e empurrões da multidão mal puderam ser resistidos, Tanaquil subiu ao andar superior da casa e, através de uma janela com vista para a Nova Via - pois o rei vivia perto do templo de Júpiter, o Permanecido - dirigiu-se à população. Ela pediu que tivessem bom ânimo: o rei havia sido atordoado por um golpe repentino; o aço não havia afundado profundamente em seu corpo; ele já havia recuperado a consciência; o sangue havia sido enxugado e o ferimento examinado; todos os sintomas eram favoráveis; ela confiava que logo veriam o próprio Tarquínio; enquanto isso, ela ordenou que o povo obedecesse a Sérvio Túlio, que administraria a justiça e executaria os outros deveres do rei[9] (Liv. 1. 41) (tradução nossa).

Tito Lívio apresenta Tanaquil como uma figura dotada de notável astúcia e discernimento político. Ao surgir com remédios em mãos e persuadir a população de que o rei ainda se encontrava com vida, ela não apenas encenou uma situação de estabilidade, mas também criou uma janela de oportunidade para que Sérvio Túlio conquistasse gradualmente o apoio popular, necessário à sua

[9] Citação no latim: *Cum clamor impetusque multitudinis vix sustineri posset, ex superiore parte aedium per fenestras in Novam viam versas —habitabat enim rex ad Iovis Statoris—populum Tanaquil adloquitur. iubet bono animo esse: sopitum fuisse regem subito ictu; ferrum haud alte in corpus descendisse; iam ad se redisse; inspectum volnus absterso cruore; omnia salubria esse; confidere prope diem ipsum eos visuros; interim Ser. Tullio iubere populum dicto audientem esse; eum iura redditurum obiturumque alia regis munia esse* (Liv. 1. 41).

ascensão. Assim como Lucumo só conseguiu tornar-se rei graças à intervenção decisiva de Tanaquil, Sérvio, igualmente, só obteve espaço para consolidar sua posição porque ela, mais uma vez, interveio de forma estratégica.

Um momento particularmente expressivo desse episódio é a cena em que Tanaquil aparece à janela do palácio e dirige-se ao povo. Ainda que, enquanto mulher e esposa, fosse tradicionalmente vinculada ao espaço privado do lar, sua condição de rainha lhe conferia um papel que, embora não oficial, possuía autoridade simbólica. Mesmo sem deter o poder político formal reservado aos homens, suas palavras exerciam influência e repercutiam no domínio público. Ao expor-se naquela posição elevada, falando em nome da monarquia, Tanaquil atravessa, simbolicamente, os limites do espaço doméstico e atua diretamente na esfera pública. Mas ela não fala por si, e sim por seu genro que, a partir daquele momento, tornava-se rei.

Conforme aponta Amy Russell (2015, 25), a residência aristocrática romana era, ao mesmo tempo, um ambiente doméstico e um espaço de exibição pública: a *domus* funcionava tanto como lar familiar quanto como expressão do prestígio e da influência de um indivíduo público, sendo palco de encontros e debates políticos. Dessa forma, mesmo inserida no contexto privado, a mulher poderia ter acesso às conversas sobre a esfera pública, devido ao fato de estar presente no cenário onde esses diálogos se desenvolviam. Os âmbitos público e privado se entrecruzavam de forma intricada.

Segundo Anderson Michel França (2018, 30), a boa convivência e as relações de poder no interior do casamento constituíam a base das regras de civilidade e do poder político em Roma. Ou seja, o casamento não se restringia ao âmbito privado nem dizia respeito apenas à relação entre marido e esposa; tratava-se de uma instituição pública, uma demonstração da civilidade do casal diante da sociedade. Em uma dimensão mais ampla, os casamentos simbolizavam o bom funcionamento da própria *urbs*. Nesse sentido, era fundamental que a *concordia* fosse cultivada no matrimônio, de modo que a harmonia entre os cônjuges refletisse diretamente na harmonia da sociedade.

Para que o casamento fosse considerado bem-sucedido, esperava-se que a esposa desempenhasse o papel de principal colaboradora do marido, o que também se estendia à sua função social na cidade. No entanto, por se tratar de uma sociedade patriarcal, a hierarquia social estabelecia o homem como detentor do poder, cabendo à mulher ocupar a posição de parceira subordinada. Mesmo que, na prática, nem todas às mulheres aceitassem o papel de submissão imposto a elas. No caso de Tanaquil, ela performa a *concordia* em público; mas, no privado,

mostra-se como a maior autoridade de sua família, pois detém o poder de convencê-los a agir como ela deseja.

Martins (2023, 158) argumenta que Tanaquil não é retratada como um exemplo positivo por Lívio, pois integra um conjunto de personagens femininas associadas ao fim da monarquia e à decadência de Roma, que teria abandonado seus valores primordiais em prol de ambições pessoais. Entretanto, ainda que transite por espaços de poder, Tanaquil o faz em conformidade com os valores tradicionais, reafirmando a estabilidade social. Sua ambição pessoal é canalizada para o êxito político dos homens de sua família: primeiro o marido, depois o genro, aos quais dedica seus esforços.

Seu poder manifesta-se de modo indireto, nos bastidores, controlando ações sem expor-se publicamente. Assim, para a sociedade romana, Tanaquil representa a rainha ideal: esposa, mãe e sogra, sempre ao lado dos homens da família. Ao elaborar estratégias para assegurar poder político ao marido e ao genro, Tanaquil recorreu à *concordia*, pois demonstrou comprometimento com sua família e com os homens que a compunham, transformando seu casamento em uma aliança vantajosa para ambos. Seu esposo ascendeu ao trono, e ela conquistou os benefícios e o prestígio associados ao papel de rainha. Assim, Tanaquil utilizou sua influência feminina de maneira eficaz no cenário político.

Embora Tanaquil, ao assumir uma postura política ativa, desafiasse certas convenções femininas da época, sua atuação não questiona a estrutura patriarcal romana; ao contrário, ela a reafirma ao performar a *concordia* em público e garantir tanto a continuidade quanto a estabilidade da monarquia. Assim, Tanaquil mobiliza sua feminilidade como um instrumento de poder, mas sem subverter diretamente a ordem masculina vigente.

Túlia

No livro, alguns anos após a narrativa envolvendo Tanaquil, Tito Lívio apresenta a história de Arrúncio Tarquínio, jovem de bom caráter que buscava conquistar o apoio do Senado com o objetivo de tornar-se rei. Nessa empreitada, contou com o incentivo de sua esposa Túlia, descrita por Lívio como "a responsável por instigar o espírito inquietante do marido"[10] (Liv. 1. 46, tradução nossa). Tal caracterização demonstra a visão de Lívio de que as mulheres podiam exercer influência significativa na vida dos homens, seja de maneira positiva, seja de forma desestabilizadora.

Lívio relata, ainda, que Arrúncio possuía um irmão, Lúcio Tarquínio, cujo caráter contrastava com o de seu irmão. Lúcio era casado com a irmã de Túlia, de modo que ambos os

[10] Citação no latim: *Uxore Tullia inquietum animum stimulante* (Liv. 1. 46).

irmãos Tarquínio estavam unidos matrimonialmente a duas irmãs (filhas do rei Sérvio Túlio), o que lhes conferia não apenas prestígio, mas também influência política. Túlia, no entanto, mostrou-se frustrada ao perceber que seu marido não reunia as condições necessárias para ascender ao poder, em virtude de divergências com o Senado. Movida por essa insatisfação, decidiu romper com o marido e aproximar-se de Lúcio, a quem passou a admirar. Ao desejar desposá-lo, Túlia voltou-se também contra sua própria irmã, intensificando os conflitos familiares e políticos:

> Era angustiante para a obstinada Túlia que seu marido fosse destituído de ambição e iniciativa. Com toda sua alma, voltou-se para o outro, a quem ela admirava, considerava-o um homem e príncipe nascido de sangue: rejeitou sua irmã, porque tendo um homem como companheiro, faltava-lhe a ousadia de uma mulher [11](Liv. 1. 46) (tradução nossa).

Assim como Tanaquil, Túlia é uma personagem feminina marcada por ambições políticas evidentes. Túlia não compreende o matrimônio apenas como uma relação de dedicação e submissão ao marido, mas como um meio estratégico de alcançar poder e prestígio. Sua postura coloca-a em evidente contraste com o ideal feminino promovido durante o governo de Augusto, que valorizava mulheres devotadas exclusivamente ao papel de esposas virtuosas e colaboradoras do sucesso masculino. Túlia, ao contrário, priorizava seus próprios interesses e objetivos de poder, distanciando-se desse modelo idealizado.

Ao tornar-se amante de Lúcio, os dois, juntos, passaram a desenvolver uma relação marcada por ambições compartilhadas. No entanto, Lívio faz questão de enfatizar que "a origem de todo o tumulto residia na iniciativa da mulher"[12] (Liv. 1. 46, tradução nossa). Gradualmente, Túlia passou a habituar-se aos encontros com Lúcio e a criticar seu próprio marido diante do irmão dele. Da mesma forma, desferia ataques verbais contra sua irmã, apresentando-a negativamente ao cunhado. Em seus discursos, Túlia lamentava que ambos estivessem presos a casamentos com parceiros desprovidos de ambição política, expressando a convicção de que, unida ao homem certo, teria alcançado o poder que tanto almejava:

> Ela afirmou que seria mais correto se ela fosse viúva e ele sem uma esposa, do que eles estarem unidos a um desigual, e obrigados a definhar perante a covardia dos outros. Se os deuses tivessem lhe dado um marido de quem ela fosse digna, ela teria visto em sua própria casa o poder real que agora ela via na casa de seu pai [13] (Liv. 1. 46) (tradução nossa).

Para Patrícia Cristine Alves Veras (2019, 36), Tito Lívio utiliza palavras com conotações negativas para criar uma imagem violenta de Túlia, ao descrevê-la pejorativamente como "a origem

[11] Citação no latim: *Ferox Tullia nihil materiae in viro neque ad cupiditatem neque ad audaciam esse; tota in alterum aversa Tarquinium eum mirari, eum virum dicere ac regio sanguine ortum; spernere sororem, quod virum nacta muliebri cessaret audacia* (Liv. 1. 46).
[12] Citação no latim: *sed initium turbandi omnia a femina ortum est* (Liv. 1. 46).
[13] Citação no latim: *Et se rectius viduam et illum caelibem futurum fuisse contendere, quam cum inpari iungi, ut elanguescendum aliena ignavia esset. si sibi eum, quo digna esset, dii dedissent virum, domi se prope diem visuram regnum fuisse, quod apud patrem videat* (Liv. 1. 46).

de todo o tumulto" e como via os outros como covardes; assim, Lívio influencia seu leitor a criar uma animosidade com a personagem, já tendo uma má opinião sobre ela desde o início de sua história. Ao influenciar Lúcio com suas ambições, Túlia e ele organizaram um casamento logo após a morte de seus respectivos cônjuges, que faleceram um após o outro.

A narrativa de Lívio prossegue apontando o crescente sentimento de insegurança do rei Sérvio, motivado pelo comportamento cada vez mais audacioso e impaciente de sua filha. Segundo Lívio, Túlia demonstrava impaciência para consumar uma série de crimes, evidenciando sua determinação em alcançar seus objetivos políticos a qualquer custo. Ela incentivava seu novo marido a manter-se vigilante e ativo no cenário político, instando-o a preparar-se para tomar o trono. Contudo, essa pressão era acompanhada de uma exigência clara: para ser digno dela, ele deveria mostrar-se capaz de conquistar o poder que ela julgava merecer, de modo a não fazê-la se arrepender da troca do antigo esposo por um novo aliado em suas ambições:

> Ela não queria um homem apenas para ser chamada de esposa, alguém que ela serviria em silêncio; ela queria alguém que se mostrasse digno do reino, que se lembrasse que é filho de Tarquínio Prisco, que preferiu possuir um reino do que ter apenas esperanças de ter um. "Se você é aquele que eu achei que estava me casando, eu o chamo de marido e rei; se não, eu mudei a situação para pior, porque é um crime com covardia. Por que você não age? Você não é como seu pai, de Corinto ou Tarquinii, que teve que se fazer rei numa terra estrangeira; os deuses e ancestrais de sua família, a imagem de seu pai, a casa real, o trono e o nome Tarquínio o tornam rei" [14](Liv. 1. 47) (tradução nossa).

O discurso de Túlia apresenta um interesse particular por revelar uma personagem feminina plenamente consciente do cenário político de sua época. Ela demonstrou discernimento ao perceber que seu primeiro marido se encontrava em desacordo com o Senado, o que inviabilizaria sua ascensão ao poder. Diante dessa constatação, Túlia identificou no cunhado um potencial mais promissor e, de forma estratégica, viabilizou um novo casamento. No entanto, mesmo após essa mudança cuidadosamente calculada, ela rapidamente se frustrou ao perceber que seu novo esposo não estava se inserindo na esfera política, conforme suas expectativas. Esse comportamento evidencia como as deliberações do Senado não eram alheias à sua realidade: ao contrário, tratava-se de um espaço compreendido por ela, e no qual buscava intervir de maneira eficaz.

É interessante observar que, embora o poder de decidir sobre acordos matrimoniais pertencesse ao homem detentor da *potestas*[15] sobre a mulher (fosse o pai, o marido ou um tutor),

[14] Citação no latim: *Non sibi defuisse cui nupt diceretur, nec cum quo tacita serviret; defuisse qui se1 regno dignum putaret, qui meminisset se esse Prisci Tarquini filium, qui habere quam sperare regnum mallet."si tu is es cui nuptam esse me arbitror, et virum et regem appello; sin minus, eo nunc peius mutata res est quod istic cum ignavia est scelus. quin accingeris? non tibi ab Corintho nec ab Tarquiniis, ut patri tuo, peregrina regna moliri necesse est: di te penates patriique et patris imago et domus regia et in domo regale solium et nomen Tarquinium creat vocatque regem. aut si ad haec parum est animi, quid frustraris civitatem? quid te ut regium iuvenem conspici sinis? facesse hinc Tarquinios aut Corinthum, devolvere retro ad stirpem, fratris similior quam patris." his aliisque increpando iuvenem instigat, nec conquiescere ipsa potest* (Liv. 1. 47).

[15] Poder.

Túlia conseguiu conduzir seus próprios acordos matrimoniais por meio da manipulação e influência exercida sobre os homens de seu círculo. Ainda que fosse necessária a autorização final de seu pai, Túlia organizou os casamentos e divórcios de acordo com sua própria vontade e de forma autônoma, demonstrando que o próprio rei reconhecia a impossibilidade de conter suas vontades. Assim, mesmo contrariado, Sérvio acabou cedendo aos desejos da filha.

Adicionalmente, a maneira como Túlia se referia ao marido e ao poder real, ao afirmar: "se você é aquele com quem eu imaginei estar me casando, então o chamo de marido e rei"[16] (Liv. 1. 47, tradução nossa), revela não apenas sua ambição política, mas também sua habilidade discursiva para moldar a identidade de Tarquínio como soberano. Suas palavras operam com força persuasiva e performativa, reconfigurando o ambiente político à sua volta por meio da linguagem.

Tito Lívio sugere, ainda, que Túlia teria se inspirado na figura de Tanaquil ao tomar suas decisões. Tanaquil havia conseguido elevar tanto seu marido quanto seu genro à posição de rei, por meio de uma atuação política indireta, porém decisiva. A condição de Tanaquil como estrangeira, e, ainda assim, detentora de significativa influência no cenário romano, parece ter exercido um impacto profundo sobre Túlia — filha de um rei que, ao observar o êxito político daquela mulher, sentiu-se ainda mais impelida a buscar realizações próprias na esfera do poder:

> Ela não pode ser paciente porque se Tanaquil, uma mulher estrangeira, foi capaz de planejar tanto em sua mente a ponto de dar dois reinos sucessivos, ao seu marido e depois ao seu genro, ela, nascida da semente do reino, não poderia se permitir não fazer diferença nenhuma em dar ou receber um reino [17] (Liv. 1. 47) (tradução nossa).

Este trecho revela-se particularmente significativo ao evidenciar que, mesmo à margem das estruturas formais de poder, as mulheres podiam exercer considerável influência na esfera política. A própria Túlia reconhecia que foi Tanaquil a responsável por assegurar a ascensão de seu marido e, posteriormente, de seu genro ao trono, o que a motivou a tentar repetir tal feito. Tal evidência demonstra a consciência das mulheres acerca das realizações de outras mulheres, reconhecendo os poderes que poderiam alcançar e observando o comportamento umas das outras, seja por admiração, seja por inveja. Assim, não viviam apenas em função dos homens, mas tinham plena consciência das conquistas de seu próprio gênero, bem como do impacto que uma mulher poderia exercer, tanto na vida pessoal quanto na vida política de um homem.

Inspirado pela iniciativa e ambição de sua esposa, Tarquínio passou a dialogar com os habitantes da região prometendo recompensas e benefícios em troca de apoio político. Sentindo-se suficientemente fortalecido, organizou-se com um grupo de seguidores armados e dirigiu-se ao

[16] Citação no latim: *Si tu is es cui nuptam esse me arbitror, et virum et regem appello* (Liv. 1. 47).
[17] Citação no latim: *Nec conquiescere ipsa potest si, cum Tanaquil, peregrina mulier, tantum moliri potuisset animo, ut duo continua regna viro ac deinceps genero dedisset, ipsa, regio semine orta, nullum momentum in dando adimendoque regno faceret* (Liv. 1. 47).

Fórum, onde se autoproclamou rei. Ao agir dessa maneira, impediu que o Senado conduzisse o processo de sucessão de forma legítima por meio de eleição ou consulta aos auspícios divinos. Tito Lívio sublinha que o poder de Tarquínio não foi concedido nem pelo povo nem pelos deuses, mas foi entregue por uma mulher; uma afirmação carregada de um juízo moral sobre a legitimidade de seu reinado. Assim, Tarquínio não alcançou o trono por meios considerados honrosos, como seus predecessores, mas o obteve como resultado da intervenção direta de sua esposa: "não foi pela linhagem, nem pelas eleições realizadas, nem pelo voto do povo, o poder foi tomado pela dádiva de uma mulher"[18] (Liv. 1. 47).

Após Tarquínio assumir o poder, Lívio narra que Túlia foi de carruagem até o Fórum e, sem se envergonhar perante a multidão de homens presentes, foi a primeira a homenagear seu marido e chamá-lo de rei. Contudo, Tarquínio mandou que ela saísse do local: "ela foi trazida ao fórum de carruagem e, sem prestar atenção ao grupo de homens, o homenageou e foi a primeira a chamá-lo de rei, que ordenou que ela saísse da multidão"[19] (Liv. 1. 47).

A entrada de Túlia no Fórum representa uma ruptura com o decoro feminino idealizado pelos valores de *concordia* e *pudicitia*, ao ultrapassar os limites simbólicos impostos ao seu sexo. Embora tenha sido ela a artífice da ascensão de Tarquínio ao trono, é justamente após sua coroação que ele reafirma sua posição como representante do sexo dominante, expulsando-a daquele espaço político por excelência. Enquanto suas ações estratégicas permaneciam restritas ao âmbito privado, exercidas por meio da influência conjugal, a atuação de Túlia era tolerada, até mesmo funcional.

No entanto, ao tornar visível sua agência em um ambiente público e masculino, ela desafiou diretamente a ordem patriarcal romana, revelando a ameaça que o poder feminino representa quando escapa ao controle e ocupa espaços de autoridade. A performance de Túlia pode ser compreendida à luz da teoria da performatividade de gênero de Judith Butler (2003), como um ato que subverte os códigos normativos do feminino. Ao adotar uma conduta não esperada para o seu gênero, ao falar, aparecer e agir no espaço público, Túlia desestabiliza as fronteiras do que é socialmente inteligível como "mulher", expondo a construção cultural do gênero e a fragilidade da ordem que dele decorre. A reação imediata de Tarquínio, ao mandá-la sair do Fórum, visa, portanto, restaurar essa ordem reafirmando que o exercício legítimo da política pública era um privilégio exclusivamente masculino.

[18] Citação no latim: *Non interregno, ut antea, inito, non comitiis habitis, non per suffragium populi, non auctoribus patribus, muliebri dono regnum occupasse* (Liv. 1. 47).
[19] Citação no latim: *In forum invecta, nec reverita coetum virorum, evocavit virum e curia regemque prima appellavit. a quo facessere iussa ex tanto tumultu* (Liv. 1. 47).

Tanaquil e Túlia como exemplos opostos do gênero feminino

De acordo com Butler (2003, 18), o gênero não é fixo, natural ou biológico, mas socialmente construído por meio de práticas culturais e discursivas. Então, é possível compreender que as narrativas de Tanaquil e Túlia elaboradas por Tito Lívio foram moldadas pelas concepções do autor acerca do que significava ser mulher e ser homem. No contexto social, político e cultural no qual Lívio estava inserido, as performances de gênero eram estruturadas a partir de um entendimento coletivo sobre os comportamentos considerados apropriados para cada sexo. Nessa perspectiva, o gênero configura-se como "[...] uma realização performativa" (Butler 2003, 200); ou seja, uma identidade assumida através de atos, gestos e discursos reiterados, que se associam socialmente ao masculino e ao feminino.

Dentro dessa lógica, Butler destaca que os indivíduos cujas performances não correspondem às expectativas sociais são punidos, explicitando como o gênero não é apenas uma expressão pessoal, mas uma prática de sobrevivência social. A construção dos conceitos de feminino e masculino, portanto, não é universal e nem estática, mas varia conforme o tempo histórico, a sociedade e seus valores vigentes. Assim, ainda que Lívio descrevesse um passado distante, a maneira como representou Tanaquil e Túlia reflete as concepções de gênero de seu próprio tempo, o século I a.C., revelando tanto as normas coletivas quanto suas visões individuais.

O próprio casamento na Antiguidade Romana era profundamente marcado pelas distinções de gênero. Conforme argumenta Karen Hersch (2010, 66), para os homens, o casamento era concebido como um acordo político, uma estratégia para firmar alianças e garantir a geração de filhos legítimos. Para as mulheres, em contrapartida, o casamento simbolizava um verdadeiro rito de passagem: era a partir dele que a jovem deixava de ser vista como menina e passava a ser reconhecida socialmente como adulta.

Essa dinâmica contrastava com a experiência masculina, uma vez que os homens eram admitidos à vida pública e considerados adultos mesmo sem se casarem. Nesse sentido, tanto para Tanaquil quanto para Túlia, o casamento não era apenas uma formalidade entre famílias, mas um elemento central na construção de suas identidades sociais. O matrimônio definia a identidade de uma mulher na sociedade romana, tornando essencial não apenas a realização de um bom casamento, mas também a habilidade em o administrar de maneira adequada.

De acordo com Sarah Fernandes Lino de Azevedo (2012, 64), assim como as mulheres da esfera familiar de Augusto exerciam papéis relevantes no campo político, seja por meio de alianças matrimoniais ou da geração de herdeiros, pode-se compreender que havia, até certo ponto, uma expectativa quanto ao envolvimento feminino na política romana de maneira geral. Desde que tal

atuação permanecesse restrita ao espaço da *domus* e servisse aos interesses masculinos, a participação feminina no jogo político não era necessariamente vista de forma negativa.

Azevedo (2012, 65) também destaca que, como não há uma separação rígida entre os espaços público e privado, é possível a existência de zonas de negociação e sobreposição quanto à participação feminina nesses domínios. Essa complexidade pode ser observada nas narrativas de Tito Lívio sobre Tanaquil e Túlia. O que torna essas personagens exemplos para o público romano não é, necessariamente, o simples fato de se envolverem com a política, mas sim a maneira como adentraram esse espaço e como nele se comportaram. A forma como se relacionam com suas famílias, com a autoridade masculina e com o povo romano é o que possibilita a construção de um juízo moral sobre cada uma delas.

Ainda, Azevedo observa que "os estereótipos servem para enfatizar um tipo de comportamento de determinada personagem, tornando evidentes certas características, positivas ou negativas" (2012, 81). Dessa forma, ao construir as narrativas de Tanaquil e Túlia, Lívio escolheu cuidadosamente palavras que induzissem seus leitores a um pré-julgamento dessas figuras femininas.

Tanaquil é representada como uma mulher ambiciosa, mas voltada ao bem de sua família, que atua estrategicamente sem ultrapassar os limites da *domus*; ela transforma o marido em rei e assegura o mesmo destino ao genro. Já Túlia surge como a antítese dessa imagem: uma esposa que incita o pior em seu marido, recorre à violência e à manipulação para alcançar o poder, sempre em benefício próprio. Assim, uma personagem se contrapõe à outra, pois "percebe-se que o modelo da *matrona* ideal também reside no modelo que representa seu avesso" (Azevedo 2012, 81).

A partir dessa perspectiva, torna-se evidente que Tanaquil e Túlia encenam performances de gênero as quais, embora envolvam sua inserção em uma esfera tradicionalmente masculina (a política), são avaliadas de maneira distinta por Tito Lívio. Tanaquil atua nos bastidores para assegurar a continuidade legítima do poder, sendo representada como prudente, sábia e leal à ordem estabelecida.

Em contrapartida, Túlia é caracterizada como uma figura que ultrapassa os limites aceitos para a atuação feminina. Sua ambição desmedida, sua violência e seu desrespeito às normas sociais rompem com as expectativas de recato e submissão atribuídas às mulheres, transformando-a em um exemplo negativo de atuação feminina.

Complementando essa análise, Roger Chartier (1990, 16) argumenta que as construções sociais operadas pelos autores não são neutras: elas produzem estratégias e práticas que buscam legitimar suas escolhas e condutas. Dessa maneira, as representações femininas elaboradas por

Lívio integram um processo de repetição cultural que visa impor uma percepção de mundo específica, reafirmando os padrões de comportamento vigentes em sua sociedade.

Chartier (1990, 63) também alega que, por mais que o autor tenha a intenção de ser o mais objetivo possível na escrita de um texto, não há como um texto ser totalmente transparente em relação a sociedade. Ou seja, a escrita de Tito Lívio apresenta as suas percepções de mundo em sua narrativa, nas escolhas de palavras, expressões e comentários em relação à história que está sendo contada.

Em suma, as representações de Tanaquil e Túlia foram construídas para reforçar uma visão particular do papel das mulheres na política: a intervenção feminina é tolerada quando discreta, moderada e orientada à preservação da ordem, como exemplificado por Tanaquil; mas, é condenada quando expressa ambição pessoal e ameaça a estabilidade social, como ocorre com Túlia.

Assim, com base nas categorias de Butler e Chartier, observa-se que Lívio não apenas narra ações femininas, mas constrói modelos simbólicos que orientam o comportamento social. Dentro desse panorama, Tanaquil representa a expressão positiva da *femina bona* e da *concordia*: ao agir estrategicamente para assegurar o poder de seu marido e de seu genro, ela demonstra um compromisso absoluto com os interesses familiares e a preservação da ordem social, agindo dentro dos limites esperados para uma mulher virtuosa. Sua ação política é legitimada porque reafirma os princípios fundamentais da sociedade romana. Em contraste, Túlia personifica a negação desses valores: ao priorizar sua ambição pessoal em detrimento da estabilidade familiar e política, ela rompe com a *concordia* e a imagem da *femina bona*, sendo construída como um exemplo de transgressão a ser evitado.

Fontes documentais

Livy. 1919. *Books I and II* (Latin-English ed.). Harvard University Press; William Heinemann Ltd. Disponível em: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Liv.+1.1 Acesso em: janeiro de 2025.

Livy. 1959. *Books I and II* (Latin-English ed.). Cambridge: Harvard University Press.

Tito Lívio. 1989. *História de Roma: Primeiro volume*. São Paulo: Editora Paumapé.

Referências bibliográficas

Angelova, D. N. 2015. Women and Founding from Livia to Helena. Em *Sacred founders: Women, men, and gods in the discourse of imperial founding, Rome through early Byzantium*, 66–107. University of California Press.

Azevedo, S. F. L. *História, retórica e mulheres no Império Romano: Um estudo sobre as personagens femininas e a construção da imagem de Nero na narrativa de Tácito*. 2012. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Ouro Preto. EDUFOP/PPGHIS.

Butler, J. 2002. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. 2003. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Chartier, R. 1990. *A história cultural: Entre práticas e representações*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

De la Bédoyère, G. 2018. *Domina: The women who made imperial Rome*. Yale University Press.

Eco, Umberto. 2005. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes.

Eliade, Mircea. 1972. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A.

França, A. M. *O mos maiorum nas obras História de Roma de Tito Lívio e no Tratado da República de Marco Túlio Cícero*. 2018. Monografia de Graduação, Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/191167 Acesso em: 15 de fevereiro de 2025.

Hersch, K. K. 2010. *The Roman wedding: Ritual and meaning in antiquity*. Cambridge University Press.

Isbaes, G., & Funari, P. P. A. 2023. Subjetividades protagonistas na Antiguidade: As mulheres no principado romano. Em M. Rago, G. S. Trevisan, F. G. Gesueli, T. Hara & V. Couto (Orgs.), *Viver de outra maneira o tempo: Foucault e as possibilidades da subjetividade*, 167–179. São Paulo: Intermeios.

Jouve, V. 2002. *A leitura*. São Paulo: Editora UNESP.

Martins, C. M. *Exempla e memória: A construção de um repertório de personagens femininas em Tito Lívio e Tácito*. 2023. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Ouro Preto. Disponível em: https://repositorio.ufop.br/handle/123456789/98765 Acesso em: 14 de fevereiro de 2025.

Moore, K. 2020. Octavia Minor and Patronage. In E. D. Carney & S. Muller (Orgs.), *The Routledge companion to women and monarchy in the ancient Mediterranean world*. London: Routledge.

Russell, A. 2015. *The politics of public space in Republican Rome*. Cambridge University Press.

Strong, A. K. 2016. *Prostitutes and matrons in the Roman world*. Cambridge University Press.

Veras, P. C. A. Os delitos do feminino em Tito Lívio: O caso de Túlia. *Humanidades em Revista*, 1, 1 (2019): 24-28. Disponível em: https://humanidadesemrevista.ifrn.edu.br/os-delitos-do-feminino-em-tito-livio-o-caso-de-tulia/ Acesso em: 14 de fevereiro de 2025.

Wiseman, T. P. 2014. Popular Memory. Em K. Galinsky (Org.), *Memoria Romana: Memory in Rome and Rome in Memory,* 43-62. v. 10. Memoirs of the American Academy in Rome. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/j.ctt9qgzjq.8 Acesso em: 22 de janeiro de 2025.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.48449

Olímpia de Épiro na visão de Plutarco de Queroneia: representações da rainha macedônica na *Vida de Alexandre*

Olympias of Epirus in the vision of Plutarch of Chaeronea: representations of the Macedonian queen in the Life of Alexander

Olimpias de Epiro en la visión de Plutarco de Queronea: representaciones de la reina macedonia en la Vida de Alejandro

Henrique Hamester Pause [*]

[*] Atualmente é doutorando em História pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS), sob orientação da Profª. Drª. Semíramis Corsi Silva (UFU/MG – UFSM/RS), e Bolsista CAPES. É mestre e graduado em História pela Universidade Federal de Santa Maria. Autor do Livro 'Alexandre Magno como Homem-Fronteira: virilidade e identidade greco-romana na construção do monarca macedônio de Plutarco e Arriano' publicado em 2024, pela editora Cabana.

Resumo: Olímpia de Épiro é uma figura que vem sendo representada nos textos como uma sombra de seu filho, Alexandre, o Grande. Uma das razões para essa visão mais limitada é de que as informações que dispomos sobre Olímpia são bastante limitadas e, em grande parte, advêm dos relatos de Plutarco de Queroneia (46 – 120 d.C.), um escritor grego que, ao dissertar sobre a vida Alexandre, acaba nos deixando valiosos relatos sobre sua mãe. O objetivo deste artigo, portanto, será analisar as representações da rainha Olímpia na biografia *Vida de Alexandre*, parte das *Vidas Paralelas* de Plutarco, compreendendo sua importância política, a fim de entendermos um pouco mais dessa figura histórica que merece maior destaque.

Palavras-chave: Alexandre Magno; Olímpia de Épiro; Plutarco.

Abstract: Olympias of Epirus is a figure who, the surplus of his son, Alexander the Great. The information available to us is very limited, making us almost at the mercy of the reports of Plutarch of Queroneia (46 – 120 A.D.), a Greek writer who, when speaking about Alexander, ends up leaving us valuable reports about Olympias. The purpose of this article, therefore, will be to analyze representations of Queen Olympias in the biography *Life of Alexander*, part of Plutarch's *Parallel*

Lives, understanding its political importance, in order to understand a little more about this historical figure who deserves greater prominence.

Keywords: Alexander the Great; Olympias of Epirus; Plutarch.

Resumen: Olimpias de Epiro es una figura representada en los textos a la sombra de su hijo, Alejandro Magno. La información que tenemos sobre Olimpia es bastante limitada y, en gran medida, proviene de los relatos de Plutarco de Queronea (46 – 120 d.C.), escritor griego que al hablar de Alejandro acaba dejándonos valiosos relatos sobre su madre. El objetivo de este artículo, por tanto, será analizar las representaciones de la reina Olimpia en la biografía *Vida de Alejandro*, parte de *Vidas paralelas* de Plutarco, entendiendo su importancia política, para poder comprender un poco más a esta figura histórica que merece mayor protagonismo.

Palabras clave: Alejandro Magno; Olimpia de Epiro; Plutarco.

Introdução

Olímpia fez parte de um séquito de mulheres que estiveram presentes na vida de Alexandre, o Grande, e que o influenciam de alguma maneira. Segundo Ogden (2011), se focássemos apenas nas mulheres que tiveram alguma relação amorosa, sentimental ou simplesmente sexual com o rei macedônico, conforme os textos, contaríamos em torno de sete mulheres: Roxana, Estatira, Parisátis, Barsine, Tais, Calíxena e Campaspe. Isso porque ainda estaríamos excluindo os homens que Alexandre teria mantido alguma dessas relações de acordo com as representações construídas, e às quais temos acesso, sobre a trajetória, conquistas e morte do rei macedônio.[1] Olímpia, sua mãe, porém, nos parece ter sido a mulher que mais influenciou a vida de Alexandre (Serrano 2014), assim, debrucemo-nos a analisar a obra *Vida de Alexandre* para compreender este papel por ela desempenhado.

Plutarco de Queroneia, autor escolhido para este trabalho, viveu no contexto do Império Romano entre meados do século I e II d.C. e é o escritor que mais dá atenção à rainha macedônica em suas obras que retratam Alexandre. Nosso autor irá dedicar duas obras inteiras sobre Alexandre, sua vida e suas campanhas. A primeira, *Sobre a Fortuna ou a Virtude de Alexandre Magno*, é uma composição em forma de discurso, possivelmente, escrita no começo da vida literária de Plutarco e

[1] Segundo Henrique Modanez Sant'Anna (2011), as fontes para estudo da vida de Alexandre na Antiguidade se resumem nas obras de cinco escritores romanos: Arriano de Nicomédia, Diodoro Sículo, Justino, Quinto Cúrcio e Plutarco. Esses são responsáveis por nos fornecer não só o acesso às histórias e façanhas de Alexandre, como também o que possivelmente foi escrito e relatado sobre ele logo após sua morte, pois as fontes contemporâneas de Alexandre se perderam (Pause 2021).

dedicada a combater uma corrente depreciativa sobre Alexandre, chamada de "discurso da Fortuna", ao colocar que não teria sido a sorte (vista como a deusa romana Fortuna) que teria feito Alexandre conquistar seu imenso império, mas, sim, suas virtudes (Liparotti 2017). A segunda, *Vida de Alexandre*, é uma biografia escrita posteriormente ao ano de 96 d.C., sendo essa, ao lado da *Vida de Júlio César,* parte da coletânea de biografias intitulada *Vidas Paralelas*.[2]

Para esse artigo, contudo, centraremos nossa análise na obra *Alex.*[3], refletindo sobre como a mãe do conquistador dos persas é retratada[4]. A escolha dessa obra se baseia na quantidade de dados disponíveis sobre Olímpia que, segundo Santos e Contador (2013), poderia ser classificada como uma espécie de minibiografia de Olímpia dentro da biografia de Alexandre. Em nossas pesquisas, acreditamos que Plutarco, ao lado de seu quase contemporâneo Arriano de Nicomédia, outro grego que também dedica uma obra sobre Alexandre, chamada *Anábase de Alexandre Magno*, buscava criar na figura do rei macedônico um exemplo a ser seguido enquanto homem, conquistador e governante. Percebemos, então, que Alexandre figura aquilo que o pesquisador francês Hartog (2004) chama de *Homem-Fronteira*, isto é, aquele que transita entre universos culturais e, de alguma maneira, ajuda a entender o *nós*, o *eu*, frente a construção de algum *outro*. No caso do Alexandre de Plutarco, assim como de Arriano, vemos um Alexandre como ideal da *paidéia* grega que se barbariza/orientaliza[5] e perde sua virilidade/masculinidade na medida em que conquista e adentra o território estrangeiro, dos persas. Porém, Plutarco não ensina somente através das virtudes e dos acertos de Alexandre, mas também pelos seus vícios e erros.

Sabendo disso, ao passarmos para as análises sobre Olímpia, ou:

> [...] quando voltamos nossa atenção para estes fragmentos, podemos perceber que ao mesmo tempo em que Olímpia é uma rainha, esposa de Felipe II, e mãe de Alexandre, o Grande, ela é também apresentada como tendo comportamentos desviantes e categorizada como "bárbara" por causa de tais práticas. Parece que a intenção de Plutarco em representá-la assim não está relacionada com o fato de ser uma rainha macedônica, pois o mesmo tratamento não é aplicado nem ao seu marido, nem ao seu filho. (Santos e Contador 2013, 177).

[2] Neste artigo, utilizamos as seguintes traduções das fontes principais da pesquisa: *Vidas Paralelas*, de Plutarco - tradução grego/espanhol publicada pelo Editorial Gredos e a edição bilíngue grego/inglês publicada pela Harvard University Press; *Sobre a Fortuna ou Virtude de Alexandre Magno* - tradução grego/português da Editora da Universidade de Coimbra/Annablume, tradução grego/espanhol da Editora Gredos e edição bilíngue grego/inglês publicada pela Editora Harvard University Press. Recorremos aos termos gregos, quando necessário, usando as edições bilíngues.

[3] Utilizamos, neste artigo, a abreviação *Alex*. para referir-se à obra *Vida de Alexandre*, de Plutarco.

[4] Este artigo foi inspirado em nosso podcast Mulheres da Antiguidade #4: Olímpia de Épiro – comentários por Henrique Hamester Pause, promovido e publicado pelo canal Diálogos Olimpianos, trazendo maiores reflexões ao que foi apresentado nessa primeira oportunidade. Da mesma forma, Olímpia de Épiro é uma pesquisa paralela desenvolvida por nós em nosso mestrado, defendido em 2021 e publicado, posteriormente, como livro – já mencionado na biografia do autor.

[5] Para mais procurar pelos trabalhos de Thiago Biazotto do Amaral cuja dissertação (Biazotto 2016) é parte das referências bibliográficas deste artigo.

Da mesma forma, acreditamos que, ao representar a mãe de Alexandre sendo portadora de vícios e de comportamentos tidos como bárbaros, Plutarco buscava criar um modelo do que não devia ser seguido pela mulher romana do século I e II d.C., ou seja, criava um antimodelo, em nossa leitura. Sendo assim, retiramos da *Alex.* uma série de fragmentos que nos serão úteis para a realização de uma análise sobre a visão que o queronês nos delega a respeito de Olímpia de Épiro. Todos os trechos selecionados aqui são citados de forma indireta, de modo a facilitar o acompanhamento por parte do leitor, visando algumas reflexões e algumas análises.

Olímpia de Épiro: a personagem histórica

Olímpia (em grego: Ὀλυμπιάς) nasceu por volta do ano 376 a.C. e foi uma princesa de Épiro, filha do rei Neoptólemo I de Épiro e pertencente à dinastia Eácida. Sua família reivindicava descendência da deusa Tétis, ninfa do mar que teria se casado com o mortal Peleu, rei da Fítia (Tessália). Desse casamento teria nascido Aquiles, o herói épico por excelência, o melhor dos Aqueus, ao qual Alexandre, mais tarde, irá manter relações íntimas de inspiração (Pause 2019, 125).

Em sua *História de Alexandre, o Grande* (em alemão: *Geschichte Alexanders des Grossen)*, considerada atualmente um clássico para os estudos sobre o Helenismo e Alexandre, apesar de tomarmos suas afirmações com cuidado visto o período e o tempo que já se passou desde sua produção, o historiador Droysen (2010) mostra-se preocupado com as representações que Plutarco fez sobre Olímpia, e ainda nos deixa uma descrição da rainha, afirmando que a mesma era "bela, desconfiada" e possuidora de vários "ardores contidos" (Droysen 2010, 70). Essas características, em nosso ver, possivelmente vieram das descrições de Plutarco sobre a rainha macedônica.

Figuras 1 e 2 – Medalhão de Olímpia e Medalhão de Tétis, c. 215 – 243, Aboukir, Egito.



Fonte: Medallion with Olympias – Coleção Online do The Walters Art Museum. Disponível em: https://art.thewalters.org/object/59.2/. Acesso em: 07/04/2025.

A imagem de Olímpia foi retratada, muito tempo depois, juntamente com várias outras peças que fazem parte de uma série de grandes medalhões de ouro[6] encomendados para homenagear o imperador Caracala (198 – 217 d.C.), representando-o como descendente de Alexandre, o Grande[7]. Olímpia é retratada, em um dos lados, de perfil e, no outro lado, vê-se uma nereida (ninfa do mar), talvez Tétis, mãe de Aquiles, montada em um hipocampo – uma criatura marinha mítica –, reforçando, mais uma vez, a reivindicação da descendência da deusa Tétis, por parte da família de Olímpia.

Com dezesseis anos, durante suas iniciações nos Mistérios de Samotrácia, Olímpia teria conhecido Filipe da Macedônia[8]. A futura rainha macedônia, na época já órfã tanto de pai como de mãe, recebeu a autorização de seu irmão Arribas para se casar, feito que teria ocorrido por volta de 360 a.C. A região do Épiro (em grego: *Ἤπειρος*) é, atualmente, uma das 13 regiões modernas da Grécia, localizada no sudoeste da península balcânica e é dividida entre a Albânia e a Grécia tanto histórica como geograficamente. Contudo, o reino de Épiro, à época de Felipe II da Macedônia, fazia fronteira a oeste com o reino da Macedônia e, portanto, era parte de um programa estratégico, tanto político como militar, possuir uma aliança entre ambos os países.

Olímpia foi a quarta esposa de Filipe II, rei da Macedônia, e deu a ele dois filhos: Alexandre, que viria a ser Alexandre III ou Alexandre, o Grande e Cleópatra da Macedônia. Ainda hoje, pouco se sabe sobre a morte de Olímpia. A parte final da *Vida de Alexandre* foi perdida e é possível que tal fragmento tenha apresentado informações sobre o destino de Olímpia (Cavero, Morillo e Hermida, 2007). Rodrigues (2018), em seu capítulo intitulado *Peri Basilissas. Em torno da importância política de cinco rainhas helenísticas*, publicado na coletânea *Arqueologia de Império*, pela Universidade de Coimbra, em 2018, teoriza, através de estudos realizados utilizando-se das demais fontes existentes sobre Alexandre e seus sucessores, que Olímpia teria tido participação e, teria até mesmo apoiado o filho de Alexandre com Roxana, o jovem Alexandre IV, a

[6] Esses medalhões, encontrados em Abuquir, no Alto Egito, demonstram a arte e a destreza técnica alcançadas por uma casa da moeda imperial, talvez a de Éfeso ou Perinto (ambas cidades na Ásia Menor Ocidental). Esta moeda, segundo informações do *The Walters Art Museum,* é obra de um artista romano, datada entre 215 e 243 d.C., feita iteiramente de ouro. Originária de Aboukir, no Egito, foi dfescoberta em 1902 e, mais tarde, adquirida pelo *The Walters Art Museum*, localizado na cidade de Baltimore, no estado Norte-Americano de Maryland, onde é, atualmente, seu local de depósito.

[7]Trata-se da *imitativo Alexandri,* termo destinado a tratar das comparações dos romanos com o monarca macedônio. Sabe-se que, desde Augusto (27 a.C. – 14 d.C.) até o imperador Alexandre Severo (222 – 235 d.C.), todos os imperadores estabeleceram ligação com o modelo alexandrino de alguma maneira (Pause 2021). Assim, o medalhão, aqui apresentado, faz parte de uma dupla comparação: Caracala é comparado a Alexandre, o conquistador do Oriente, enquanto o próprio Alexandre é comparado a Aquiles, herói da Guerra de Tróia, através da figura de sua mãe.

[8] Estes rituais, realizados na ilha de Samotrácia, estavam ligados ao culto aos deuses Cabiros (*Κάβειροι – Kábeiroi*). Os mesmos eram deuses auxiliares de Hefesto e eram associados à fertilidade e a riquezas. Carney (2006) nos afirma para termos cautela sobre esse encontro que, segundo ela, foi tida como uma invenção romântica de fontes posteriores a Alexandre.

conseguir o governo da Macedônia. Entretanto, a mesma teria se envolvido em vários esquemas, inclusive na execução de nobres macedônicos que eram oposição à rainha (Rodrigues 2018).

O que o historiador nos apresenta, em especial através de Diodoro Sículo[9] e das análises das historiadoras Macurdy (1985) e Carney (2000; 2006), é de que, após perder o apoio dos macedônios, Olímpia teria se refugiado em Pidna, região central da Macedônia. Ali, teria enfrentado um cerco realizado por Cassandro, aquele que ficaria com o poder do reino helênico da Macedônia após a morte tanto de Olímpia como de Alexandre IV. Ao se entregar a Cassandro, Olímpia então é julgada (em um tribunal que não contava com a própria presença da rainha) e, não tão facilmente, foi condenada à morte por apedrejamento (Rodrigues 2018).

A partir dos relatos de Plutarco, e também dos demais historiadores que escreveram sobre Alexandre, sobretudo Diodoro Sículo[10], é possível reconhecer uma Olímpia ativa politicamente. Segundo Serrano (2014) seu principal objetivo político era estabelecer Alexandre como sucessor ao trono de seu marido, visto que Filipe II da Macedônia chegara a ter sete mulheres ao longo de sua vida e Alexandre não era seu primogênito. Sabe-se que antes do nascimento daquele que, no futuro, conquistaria os persas, Filipe teria tido Arrideo, nascido entre 358 e 357 a.C. Apesar de Arrideo não significar uma real ameaça, uma vez que era considerado portador de alguma doença mental (talvez causada por envenenamento pela própria Olímpia, como trataremos a seguir), todas as demais esposas que sucediam a Olímpia eram um risco à sua posição e à posição de seu filho.

A mais conhecida rival de Olímpia e esposa de Filipe II foi Cleópatra, a última das sete esposas. Cleópatra era sobrinha de Átalo, um nobre macedônico em ascensão na corte de Filipe II. Por conta de sua descendência macedônica, tanto a nova esposa como o possível filho do casal contariam com maior legitimidade frente à assembleia militar macedônica, o que legitimaria um possível filho do casal como sucessor de Filipe II. Entretanto, Filipe é assassinado antes mesmo de ter um filho com Cleópatra, e as principais suspeitas pelo crime recaíram sobre Olímpia e, por consequência, sobre Alexandre; um problema que seria superado posteriormente.

Após a morte de Filipe, Olímpia passou a desempenhar um papel ativo na política macedônica e do Épiro. Segundo Plutarco, ela mantinha correspondências contínuas com o filho, lhe enviando notícias de sua terra natal, lhe alertando de complôs, entre outros vários assuntos, e, de acordo com os escritos do queronês, Alexandre mantinha essas cartas em segredo, sendo apenas

[9] Diodoro Sículo ou Diodoro da Sicília (em grego: Διόδωρος ὁ Σικελός) viveu, aproximadamente, entre 90 a.C. e 30 a.C., tendo sido um historiador grego responsável pela escrita de sua única obra conhecida: a *Biblioteca Histórica* ou *História Universal* que versa sobre episódios da história da Grécia e de Roma.

[10] Segundo Rodrigues (2018), Plutarco de Queroneia e Diodoro Sículo são as duas melhores opções de estudo sobre Olímpia de Épiro.

compartilhadas com Heféstio (Plut. *Alex.*, XXXIX. 8)[11]. Durante uma rebelião liderada por Antípatro, um dos principais opositores de Alexandre, Olímpia e sua filha, também chamada Cleópatra, se insurgiram contra ele e conseguiram derrotá-lo. Olímpia, então, assume a regência do Épiro e Alexandre consente com essa decisão, uma vez que sua mãe não seria aceita no poder da Macedônia (Plut. *Alex.*, LXVIII).

Olímpia era uma estrangeira que, sendo por amor ou por interesses políticos (Serrano 2014), se casou com o rei da Macedônia, o mesmo que iniciou uma série de batalhas militares e diplomáticas pela hegemonia da Grécia e preparou o campo para as campanhas militares de Alexandre. Olímpia, a partir dos escritos de Plutarco, não só participou ativamente dos jogos políticos enquanto rainha e mãe, como buscou sustentar o seu poder e o de seu filho que lutava a longas distâncias de casa. Mesmo após a morte de Alexandre, Olímpia continuou a ser uma ameaça e foi a responsável pela morte de uma quantidade razoável de pessoas durante seu momento de cólera pela morte do filho (Plut. *Alex.*, LXXVII. 2-3).

Infelizmente, no Brasil, pouco material é encontrado sobre essa tão emblemática rainha. As pesquisas em torno de Alexandre, nas quais a minha própria se insere, apesar de trazerem inovações nos estudos sobre o rei macedônico e, cada vez mais explorarem temas não pesquisados sobre ele, a figura de sua mãe ainda recebe poucas menções e levantamentos. É urgente a necessidade de uma avaliação das representações da rainha macedônica através das demais fontes sobre Alexandre a fim de termos uma melhor compreensão sobre a mesma. Faz-se necessário, também, a ampliação de buscas por suas inúmeras representações modernas, sejam em filmes, histórias em quadrinhos e, até mesmo, em jogos.[12]

Olímpia na *Vida de Alexandre*

Olímpia de Épiro aparece na *Vida de Alexandre* logo nas primeiras páginas. Plutarco faz questão de, logo no começo, apresentar a mãe de Alexandre e, de certa forma, deixar claro o que pensava sobre a rainha. Plutarco inicia com o relato sobre o casamento de Olímpia com Filipe II. Os dois teriam se conhecido durante a celebração dos Mistérios de Samotrácia (Plutarco, *Alex.*, II.

[11] Falaremos mais sobre essas cartas mais adiante e, em específico, na nota 13 deste artigo.
[12] Como exemplo, podemos citar os filmes *Alexander*, de 2004, no qual Olímpia foi interpretada pela atriz Angelina Jolie, e *Alexandre Magno*, de 1956, com Olímpia sendo interpretada pela atriz Danielle Darrieux. (Prieto e Borja 2008). Nos livros temos a adaptação da franquia *God of War* para a figura de Alexandre, chamado de *Alexander: God of War*, lançado em 2013 e criado pelo canadense Christian Cameron. No mundo dos jogos, há a segunda expansão da franquia *Rome: Total War*, jogo de estratégia desenvolvido pela Creative Assembly, que permite ao usuário jogar com o próprio Alexandre e, assim, realizar a sua própria campanha de expansão frente aos persas e aos demais povos da antiguidade.

2–3). Ali, os dois teriam se apaixonado e, através do consentimento de Arribas, irmão de Olímpia, teriam se casado.

Além disso, o queronês, desde o início, também insere as questões mitológicas que acompanharam a vida de Alexandre de certa forma, e as associa com a figura de sua mãe. Plutarco conta que, mesmo antes das bodas nupciais e de ambos se encontrarem para a possível primeira noite juntos, Olímpia teria sido atingida por um raio na região de seu ventre e este mesmo raio teria provocado um pequeno incêndio que se extinguiria em seguida (Plut. *Alex.*, II. 3–5). Mais tarde essa mesma história foi reaproveitada pelos autores que escreveram sobre Alexandre. Acredita-se que foi de Eratóstenes de Cirene de quem Plutarco parece ter retirado a informação de que Olímpia teria revelado a Alexandre que seu verdadeiro pai não era Filipe, mas sim Zeus (Plut. *Alex.*, III. 3–5).

Porém, outras histórias de cunho mitológico acompanham o nascimento de Alexandre e as primeiras menções de Olímpia no relato de Plutarco. Filipe teria tido um sonho logo depois das bodas do casal, no qual ele mesmo marcava Olímpia no ventre, possivelmente com um ferro aquecido, uma forma que lhe parecia o símbolo de um Leão (Plut. *Alex.*, II. 4–5). Segundo os adivinhos consultados pelo rei macedônico, em especial Aristandro de Telmeso, citado pelo próprio Plutarco, o tal sonho era um aviso a Filipe de que ele não estaria cumprindo com seus deveres matrimoniais e que o filho que nasceria de Olímpia seria "valoroso e com a natureza própria de um leão" (Plut. *Alex.*, II. 5).

No entanto, o último dos primeiros relatos que envolvem Olímpia é o mais marcante e aquele que já antecipa ao leitor a imagem bárbara que Plutarco irá construir ao longo de sua narrativa sobre a mãe de Alexandre. Em certa ocasião, o autor relata que Olímpia costumava dormir junto a uma serpente e que tal fato teria debilitado as relações de amor e afeto entre a rainha e Filipe, pois este foi tomado pelo temor de ser enfeitiçado ou até mesmo morto por sua mulher (Plut. *Alex.*, II. 6–7). Plutarco, na mesma passagem, explica que era costume das mulheres da região (sem especificar qual, mas provavelmente se referindo ao Épiro), desde muito jovens, iniciarem-se nos ritos órficos e nas celebrações orgiásticas de Dioniso e de que estas recebiam o nome de Clodonas e Mimálonas (Plut. *Alex.,* II. 7). O comportamento dessas mulheres era semelhante, segundo Plutarco, ao das mulheres Edômas e das mulheres trácias da cordilheira de Hemo. Olímpia, que se comprometia com esses rituais e se comportava de "maneira mais bárbara em seus delírios" levava consigo, nos rituais dionisíacos, "grandes serpentes domesticadas" com certa frequência, o que deixava os homens "estupefatos" (Plut. *Alex.*, II. 9). Essas características, apontadas por Plutarco, encontram eco no trabalho de Rodrigues (2018), no qual o historiador destaca que esse tipo de comportamento demonstrado por Olímpia estava ligado também a algo que acontecia no Oriente, ou

seja, o papel de rainhas-mães que possuíam muito mais liberdades e que, através de seus esquemas políticos, buscavam colocar seus filhos como sucessores de seus maridos. Por esse motivo, as mulheres do Épiro são colocadas como diferentes das mulheres do sul da Grécia e até mesmo da Macedônia (Rodrigues 2018).

Podemos perceber, então, uma construção de Olímpia em Plutarco ligada às questões de cunho religioso e bárbaro. Suas preferências e práticas religiosas, em especial aquelas ligadas ao deus Dioniso são, para Santos e Contador (2013), os principais motivos para Plutarco classificá-la enquanto portadora de traços comportamentais desviantes e categorizá-la como "bárbara". Para os mesmos historiadores supracitados, quando Plutarco compara as atitudes das mulheres da região ou geração de Olímpia com as mulheres Edômas e Trácias, é possível perceber uma ligação aos desejos e aos sentimentos de fúria e vontade de guerrear, tornando-se, assim mulheres belicosas, atitude considerada não natural à mulher.

Olímpia, ao longo dos relatos de Plutarco, é descrita quase sempre como uma mulher que "excedeu o permitido, que se desvia da ordem desejável" e era portadora de "comportamentos barbarescos" (Santos e Contador 2013, 180). Esse excesso é inicialmente visto no campo religioso, onde é visível uma dedicação aos serviços dos deuses realizada de maneira supersticiosa e desmedida (Santos e Contador 2013). Contudo, são visíveis também as ações desmedidas nas ações políticas de Olímpia, no trato com seus inimigos e até no convívio com seu filho Alexandre.

Em outra passagem, Plutarco relata que um dos primeiros tutores de Alexandre foi um homem chamado Leônidas (Plut. *Alex.*, V). Leônidas era parente de Olímpia e isso deixa evidente uma intromissão ou, ao menos, uma preocupação da rainha em se inserir na vida do filho e em sua educação. Olímpia também é apresentada como alguém que "provocava numerosas queixas e violentas desavenças" nas relações matrimoniais com Filipe e, consequentemente, na condução política do reino (Plut. *Alex*., IX. 5). É nesse momento que o autor descreve pela primeira vez, de maneira direta, o caráter da rainha: ela é retratada como uma mulher de "caráter difícil", "ciumenta e colérica", cuja influência sobre Alexandre se estendia até suas ambições por poder e relevância. (Plut. *Alex*., IX. 5). Tal influência é demonstrada pelo autor enquanto este relata o casamento entre Filipe II e a jovem Cleópatra, sobrinha de Átalo, um nobre macedônico.

Durante as bodas do casal e na presença de Alexandre, Átalo exortou a todos que fizessem uma prece aos deuses para concederem não apenas um filho ao casal, mas também um legítimo sucessor ao reino macedônio. Alexandre foi tomado pela cólera – fato justificado por Plutarco pelo consumo de vinho – e, após questionar Átalo se ele o considerava um bastardo, lançou contra ele o copo com o qual estava bebendo. A ação de Alexandre causou fúria em seu pai, que desembainhou

a espada contra o filho, mas "por sorte de ambos o vinho e sua própria cólera" fizeram com que Filipe resvalasse e caísse ao chão. Diante da cena, Alexandre zombou de seu pai, o colocando como aquele que "de leito em leito acabaria no solo", referindo-se a uma impressão de que o pai acabaria morto antes de "passar da Europa para Ásia", ou seja, antes mesmo de iniciar a campanha contra os persas (Plut. *Alex.*, IX. 6-11).

Após esse episódio, Plutarco relata que Alexandre seguiu sua mãe em exílio e se instalou em Épiro, "residindo entre os ilírios" (Plut. *Alex.*, IX. 11), fato esse que se deu por volta do ano 337 a.C. (Cavero, Morillo e Hermida 2007). Pouco antes da morte de Filipe, e tendo Alexandre já retornado a Macedônia, o autor escreve novamente sobre uma situação de desavença entre Alexandre e seu pai, quando uma proposta de casamento entre a filha do sátrapa da Caria e o filho mais velho de Filipe, Arrideo, foi cogitada. Mais uma vez, agora associada aos amigos de Alexandre, Olímpia é responsável por, segundo Plutarco, levantar "falsas acusações" contra Filipe, por meio das quais o rei estaria tentando assegurar o trono a Arrideo e não a Alexandre (Plut. *Alex.,* X. 1).

Filipe II morre logo em seguida nos relatos de Plutarco. As principais suspeitas do assassinato recaem sob Olímpia e, consequentemente, acabam alcançando também Alexandre (Plut. *Alex.*, X. 5). Contudo, Plutarco deixa a entender, em um parágrafo curto antes de iniciar seus relatos sobre a ascensão de Alexandre ao trono, que Alexandre teria se livrado de tais acusações com a punição rápida daqueles que seriam apontados como os responsáveis da morte de seu pai e que, apesar de repreender a mãe por ter "tratado mal Cleópatra[13] durante sua ausência", teria, de uma forma ou de outra, a protegido das acusações (Plut. *Alex*., X. 6-7).

Na sequência desses relatos, Olímpia passa a aparecer mais raramente na obra de Plutarco. Sua próxima menção é curta, quando Plutarco relata um envio de partes do saque realizado em Gaza por Alexandre para sua mãe, sua irmã Cleópatra, seu antigo tutor Leônidas e seus demais amigos (Plut. *Alex.,* XXV. 6). O registro sobre o envio de partes do saque para sua mãe, em especial de terras persas, ou seja, do "oriente", é comum por parte de Alexandre e relatado outras vezes por Plutarco.

Outras menções acerca de Olímpia merecem destaque. O primeiro se refere às cartas enviadas por ela a Alexandre. Já mencionadas anteriormente neste artigo, essas cartas tinham um cunho político claro e eram mantidas em segredo por Alexandre, sendo compartilhadas apenas com seu companheiro Heféstio (Plut. *Alex*., XXXIX. 8). Em uma dessas cartas, em que Plutarco nos

[13] Última esposa de Felipe II.

conta o que estava escrito, Olímpia teria advertido o filho sobre os presentes e honrarias que concedia a seus amigos. Olímpia teria escrito: "Se queres favorecer e exaltar a teus amigos, busca outro método, pois dessa forma está fazendo de cada um deles um rei em potencial e lhes está proporcionando numerosas amizades enquanto se isola a ti mesmo" (Plut. *Alex.,* XXXIX. 7). Nessa passagem fica visível, ao menos na leitura plutarqueana, uma rainha envolvida politicamente e que se preocupava com a administração do império que seu filho conquistara e governava[14].

As ameaças contra o reinado de Alexandre eram múltiplas e, mesmo aqueles beneficiados com títulos e posses, além de riquezas dos saques, podiam facilmente voltar-se contra Alexandre. A preocupação de Olímpia também está presente nas passagens em que Plutarco trata sobre o aviso dado pelo filho de Maceo – que anteriormente teria sido um importante personagem ao lado de Dario III. Este, agora senhor de uma nova satrapia (provavelmente da Síria e Mesopotâmia) concedida pelo macedônio, o advertia: "Senhor, antes havia só um Dario, mas agora tu criaste muitos Alexandres" (Plut. *Alex.,* XXXIX. 9).

Contudo, Plutarco relata que Alexandre não deixava nem sua mãe, nem seus generais e companheiros se intrometerem em seus assuntos, tampouco em suas decisões militares e que, mesmo quando sua mãe o reprovava em cartas, ele levava com calma sua irritação e seu mal humor (Plut. *Alex.,* XXXIX. 12-13). Entretanto, logo em seguida, Plutarco demonstra a influência que Olímpia ainda mantinha, mesmo à distância, sobre Alexandre, quando nos é relatado que Antípatro, general macedônico apoiador tanto de Filipe II como de Alexandre, teria escrito uma longa carta contra Olímpia e suas ações e que, após lê-la, Alexandre teria respondido a Antípatro de que este "ignorava que uma só lágrima de uma mãe bastava para borrar dez mil cartas" (Plut. *Alex.,* XXXIX. 13).

As ações políticas de Olímpia em favor de seu filho (e de si mesma) não se encerram aqui. Como já mencionado anteriormente, ela, ao lado da filha Cleópatra, revolta-se contra Antípatro, quando esse, acuado pelas mortes de Parmênio e Filotas por parte de Alexandre, uniu-se à Liga Etólia em defesa de possíveis ações de Alexandre. Olímpia e Cleópatra, teriam saído vencedoras desse conflito e a rainha macedônica teria assumido o controle do Épiro, fato esse que teria sido apoiado por Alexandre (Plut. *Alex.,* LXVIII).

[14] Vale ressaltar que devemos tomar essas cartas, ou melhor, o seu uso como fonte histórica com prudência. Sabemos que, grande parte da historiografia as trata, pelo menos desde 1960, como espúrias, ou seja, como algo ilegítimo ou de origem não genuína. As mesmas, a partir disso, são cotadas aqui, pois aparecem em nosso autor e, verdadeiras ou não, desejavam exercer uma função na biografia histórica de Plutarco. Para mais recomenda-se: Pearson, Lionel. "The Diary and Letters os Alexander the Great". *Historia*: Zeitschrift für Alte Geschichte 3, n. 4 (1955): 429 – 455.

As últimas citações sobre Olímpia na *Vida de Alexandre* ocorrem quando Plutarco relata sobre sua fúria após saber da morte do filho. Ao ser informado da possibilidade de envenenamento de Alexandre, Plutarco escreve que Olímpia teria mandado matar um "bom número de pessoas" e até a desenterrar o corpo de um dos suspeitos de ter usado o veneno (Plut. *Alex.,* LXXVII. 2). Nada consta nos relatos de Plutarco sobre a morte de Olímpia e, como já mencionado, acredita-se que tais informações poderiam estar em uma provável continuação da *Vida de Alexandre* ou na comparação com a *Vida de Júlio Cesar*, também perdida[15]. Olímpia ainda é mencionada mais quatro vezes na *Vida de Eumenes de Cardia*, um general grego, diádoco e que alcançou a posição de rei da Armênia, logo após a morte de Alexandre.

Considerações Finais

A Olímpia retratada por Plutarco pode ser definida como uma mulher de múltiplas facetas. Na mesma medida em que é colocada como rainha, esposa de Filipe II e mãe de Alexandre, ela é entendida, seja por suas práticas religiosas ou por suas ações políticas, como portadora de comportamentos desviantes, fora da regra, um antimodelo. Em nossas pesquisas, percebemos que Plutarco escreve a biografia de Alexandre com a intenção de servir de exemplo aos governantes do Império Romano. Plutarco, enquanto grego inserido na sociedade romana e mantendo relações com senadores e pessoas influentes da alta aristocracia romana, compartilhava os ideais do *mos maiorum* romano e da *paidéia* – a educação grega vista por ele como elemento fundamental para a manutenção do comportamento e do governante ideal. Entretanto, esses exemplos não eram baseados apenas nas virtudes e nos aspectos positivos de Alexandre, mas também em seus vícios e aspectos negativos.

Ao descrever Olímpia como bárbara e ao censurar as atitudes da mãe do conquistador ao longo de toda a sua narrativa, Plutarco talvez queira nos deixar claras as ações de uma mulher que, assim como seu filho Alexandre, serviria de exemplo aos homens aristocratas romanos. Dessa forma, Olímpia assumiria o papel do que não deveria ser seguido em termos de comportamento e de conduta pelas mulheres aristocratas romanas. Entretanto, devemos estar atentos a propaganda anti-Olímpia, que teria existido durante as disputas sucessórias após a morte de Alexandre, segundo nos aponta Carney (2006). A mesma historiadora nos apresenta a possível correlação dessa propaganda e da representação negativa que Plutarco teria tido de Olímpia.

[15] É comum, nas *Vidas Paralelas*, Plutarco colocar lado a lado a vida de um herói ou figura renomada grega com a de um herói ou figura renomada romana e, ao final das *Vidas* de ambos, fazer uma breve comparação entre as duas. Contudo, em algumas dessas biografias, perdeu-se ora a vida de um ou outro ora suas comparações, como é o caso das *Vida de Alexandre* e *Vida de Júlio César*.

Contudo, como nos aponta Rodrigues (2018) há, em Olímpia, um tipo de mulher que está longe dos ideais gregos de mulher ateniense, que deveria ser voltada e recolhida ao *gineceu* (em grego: *γυναικεῖον*)[16] assim como portadora do silêncio frente a ações e debates políticos. Olímpia, portanto, nos mostra uma figura portadora de certa emancipação para sua época e representa, dentro da narrativa plutarquiana, um antimodelo, visto que é retratada como uma personagem envolta em ações desmedidas e em práticas excessivas, características que a tornam algo a ser evitado. Por fim, esperamos que cada uma das passagens aqui, praticamente enumeradas, advindas dos escritos de Plutarco de Queroneia, e as pequenas análises que nos propomos a fazer, junto com a bibliografia apresentada, possam servir de auxílio para demais trabalhos que possam surgir sobre esta rainha fascinante.

Referências Bibliográficas

Documentação textual

Plutarco. [60-90 d.C.] 2007. *Vidas paralelas VI***.** Introdução, Tradução e Notas de Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo e Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos.

Plutarco. [60-90 d.C.] 2004. *Lives Demonsthenes and Cicero, Alexander and Caeser*. Translated of Bernadette Perin. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. The Loeb Classical Library.

Bibliografia

Biazotto, Thiago do Amaral. *Sob o Signo do Grande Rei: a barbarização de Alexandre Magno em Diodoro Sículo, Quinto Cúrcio, Plutarco e Arriano*. 2016. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

Carney, Elizabeth Donnelly. 2000. *Woman and Monarchy in Macedonia.* Norman: University of Oklahoma Press.

Carney, Elizabeth Donnelly. 2006. *Olympias, Mother of Alexander the Great.* London: Routjedge.

Cavero, Jorge Bergua; Salvador Bueno Morillo e Juan Manuel Guzmán Hermida. 2007. “Introducción – Alejandro”; “Notas”. Em Plutarco. *Vidas paralelas VI***.** Introdução, Tradução e Notas de Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo e Juan Manuel Guzmán Hermida, 9-13. Madrid: Editorial Gredos.

[16] Uma parte, segundo os modelos das antigas casas gregas, reservada e destinada apenas às mulheres.

Droysen, Johann Gustav. 2010. *Alexandre: o Grande.* Rio de Janeiro: Contraponto.

Hartog, François. 2004. *Memória de Ulisses: Narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Liparotti, Renan. Marques. 2017. "Introdução". Em Plutarco. *A 'Fortuna' ou A 'Virtude' de Alexandre Magno*. Tradução, Introdução e Comentários de Renan Marques Liparotti. 9 – 57. São Paulo: Editora Annablume.

Macurdy, Grace Harriet. 1985. *Hellenistic Queens. A study of Woman – Power in Macedonia, Seleucid Syria and Ptolomaic Egypt*. Chicago: Ares Publishers.

Medallion with Olympias, fotografia, The walters art museum, acesso em: 07/04/2025, https://art.thewalters.org/object/59.2/

Ogden, Daniel. 2011. *Alexander the Great. Myth, Genesis and Sexuality*. Exeter: University of Exeter Press.

Pause, Henrique Hamester. 2019. "Alexandre, o Grande: uma historiografia do 'Filho de Zeus'". Em *Mitos, deusas e heróis: ensaios sobre a Antiguidade e o Medievo*, editado por Semíramis Corsi Silva e Ivan Vieira Neto, 124-135. Goiânia: Edições Tempestivas.

Pause, Henrique Hamester. "Alexandre Magno como Homem-Fronteira: virilidade e identidade Greco-romana na construção do monarca macedônio por Plutarco e Arriano (séculos I – II d.C.)". 2021. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS.

Prieto, Alberto; e Borja Antela. 2008. "Alejandro Magno em el cine". Em *Imagines la antiguidade em las artes escanicas y visuales.* Editado por Maria José Castillo Pascual, Silke Knippschild, Marta García Morcillo e Carmen Herreros González, 263-279. Logroño: Universidad de La Riojo.

Rodrigues, Nuno Simão. 2018. "Peri Basilissas. Em torno da importância política de cinco rainhas helenísticas." Em *Arqueologias de Império*. Editado por Delfin Leão, José Algusto Ramos e Nuno Simão Rodrigues, 257 – 276. Coimbra University Press.

Sant'Anna, Henrique Modanez de. 2011. *Alexandre Magno: a paixão da guerra.* Coimbra: Universidade de Coimbra.

Santos, Dominique Vieira Coelho dos; e Ana Letícia Contador. 2013. "Olímpia de Épiro: uma leitura dos comportamentos barbarescos da rainha macedônica na obra Vidas Paralelas de Plutarco". *Revista História e Cultura* 2, n. 3 (2013): 172-185.

Serrano, Cláudia Zaragozà. 2014. "Las mujeres de Alejandro em el cine". Em *La Historia Antigua a través del cine: Arqueológia, Historia Antigua y Tradición clássica*. Editado por Borja Antela-Bernádez e César Sierra Martín, 133-155. Barcelona. Editorial UOC.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.48253

Gênero e violência: considerações sobre a prática obstétrica greco-romana a partir de *Gynaikeia*

Gender and violence: considerations on greco-roman obstetric practice based on Gynaikeia

Género y violencia: consideraciones sobre la práctica obstétrica grecorromana desde la Gynaikeia

Luisa Amado Monteiro [*]

[*] Mestra e doutoranda em História Comparada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ). É membro do Laboratório de História Antiga (LHIA-UFRJ) e bolsista CNPQ. E-mail: luisaamado@outlook.com.

Resumo: A violência obstétrica é um desdobramento da violência de gênero que pressupõe uma conduta desrespeitosa, abusiva e violenta perpetrada contra a mulher no contexto de parturição. À vista disso, pretendemos examinar, no presente artigo, as práticas de assistência à mulher gestante e parturiente na medicina greco-romana a partir das orientações técnicas, éticas e morais prescritas por Sorano de Éfeso durante o século II d.C. em seu tratado *Gynaikeia*.

Palavras-chave: História da Medicina; Violência Obstétrica; Sorano de Éfeso

Abstract: Obstetric violence is a development of gender violence, wich presumes disrespectful, abusive and violent behavior perpetrated against women in the context of childbirth. In view of this, we intend to examine, in this article, care practices for pregnant and parturient women in greco-roman medicine. To this end, we will analyze the technical, ethical and moral guidelines prescribed by Soranus of Ephesus during the 2nd century AD in his treatise *Gynaikeia*.

Key-Words: History of Medicine ; Obstetric Violence, Soranus of Ephesus

Resumen: La violencia obstétrica es una consecuencia de la violencia de género que supone una conducta irrespetuosa, abusiva y violenta perpetrada contra la mujer en el contexto del parto. En

vista de ello, en el presente artículo pretendemos examinar las prácticas de asistencia a las mujeres embarazadas y parturientas en la medicina grecorromana a partir de las orientaciones técnicas, éticas y morales prescritas por Sorano de Éfeso durante el siglo II d. C. en su tratado *Gynaikeia.*

Palabras clave: Historia de la medicina; Violencia obstétrica; Sorano de Éfeso.

Os perigos intrínsecos à gestação, ao parto e ao pós-parto na Antiguidade são temas há muito abordados pela historiografia. Destes, aspectos como o alto índice de mortalidade feminina e a exaltação da morte em contextos de parturição têm sido, nos últimos anos, objeto de expressivas interpretações[1]. Não obstante, as violências às quais gestantes e parturientes teriam sido expostas nestas circunstâncias ainda são pouco exploradas pelos historiadores contemporâneos.

Em *Elogio do Anacronismo*, Nicole Loraux propõe que o uso controlado de "certa dose de anacronismo" seria, para um historiador da Antiguidade, "o mais eficaz dos motores de impulso de compreensão" (Loraux 1992, 58). Assim, atuando como uma "embreagem de questionamentos", para usar os termos de Loraux, os debates suscitados pelo conceito de "violência obstétrica" nos instigam a entrever como práticas violentas e abusivas cometidas contra a integridade física, psíquica e moral da parturiente teriam sido abordadas por Sorano de Éfeso. Para tanto, nos dedicaremos às seções de *Gynaikeia* que versam sobre os seguintes temas: sintomas que antecedem um parto normal, preparação de um parto normal, distocia, identificação das causas de distocia, embriulcia e embriotomia.

No ano de 2014, a Organização Mundial da Saúde (OMS) constatou que o tratamento abusivo ocorrido durante o parto em instalações de saúde poderia ser considerado um fenômeno global àquela altura. Embora exista, há pelo menos vinte anos, um movimento pelo reconhecimento da violência obstétrica como problema de saúde pública, o que se nota, ainda hoje, no âmbito acadêmico, é a prevalência do dissenso e da resistência quanto à terminologia e ao uso deste conceito (Katz et al 2020). Desse modo, entendemos como adequada a definição de "violência obstétrica" apresentada por Leila Katz:

> Violência obstétrica é toda ação ou omissão direcionada à mulher durante o pré-natal, parto ou puerpério, que cause dor, dano ou sofrimento desnecessário à mulher, praticada sem o seu consentimento explícito ou em desrespeito a sua autonomia. Nessa perspectiva, consiste na apropriação do corpo e dos processos reprodutivos das mulheres pelos profissionais de saúde (médicos e não médicos), através de tratamento desumanizado, maus-tratos, abuso da medicalização sem consentimento explícito da mulher e a patologização dos processos naturais, causando perda da

[1] No Brasil, esta temática tem sido mais recorrente em análises desenvolvidas por helenistas. Cf. Lessa (2006).

> autonomia e capacidade de decidir livremente sobre seus corpos e sexualidade, tendo impacto negativo em sua qualidade de vida (Katz et al 2020, 628).

Historicamente, a violência obstétrica manifesta-se no interior de um contexto multifatorial mais amplo de violência institucional e de gênero, conforme destacou Leila Katz (Katz 2020, 638). No que tange à violência direcionada à mulher na Antiguidade, concordamos com a interpretação preconizada por Serena S. Witzke acerca da existência de uma inegável cultura de violência de gênero (Witzke 2020, 248). Para Witzke, não há como negar que era perigoso ser mulher em Roma, fosse pela prevalência de leis legitimando o espancamento ou a execução de mulheres, pelo abuso parental e marital ou em virtude do imaginário representado por relatos mito poéticos envolvendo o estupro e o assassinato de mulheres.

É preciso considerar, no entanto, como o fez Serena S.Witzke, as circunstâncias sociais nas quais a violência de gênero poderia transcorrer. Ao ressaltar a importância metodológica de trabalharmos com questionamentos elementares (quando, onde, como e quem), Witzke sugere uma leitura binária da violência de gênero na Antiguidade, a partir da qual se deve considerar aspectos de sua ocorrência como a zona topográfica (público/privado), a esfera social (cidadão/não cidadão) e os *loci* existenciais (ideologia/realidade) (Witzke 2020, 248 - 249).

A definição supracitada nos possibilitará examinar as violações perpetradas em contextos de parto como uma das manifestações da violência de gênero na Antiguidade. Com autoria outorgada a Sorano de Éfeso, *Gynaikeia* é um texto técnico dedicado à prática ginecológica e obstétrica[2]. Datado do século II d.C., o tratado tem como propósito, conforme explicitado pelo autor, a instrução e o aperfeiçoamento das *obstetrices*[3]. O seu título seria, segundo Cristina Pinheiro, um

[2] Para desenvolver a presente análise, adotaremos a tradução de *Gynaikeia* para a língua portuguesa realizada por Cristina Santos Pinheiro, Joaquim Pinheiro, Gabriel F. Silva e Rui Carlos Fonseca, publicada no compêndio *Colectânea de Textos Antigos de Ginecologia* (2022). No que concerne ao texto em grego, consultaremos as versões estabelecidas, traduzidas e comentadas por Paul Burguière, Danielle Gourevitch e Yves Malinas, publicadas, respectivamente, em 1988 e 2000 pela editora Les Belles Lettres. Por esse motivo, destacamos que o modelo de citação presente neste artigo mantém, tanto no caso do texto em português quanto em grego, o formato de referenciamento adotado pelos referidos tradutores.

[3] Muito pouco foi legado à posterioridade acerca da real condição social e profissional destas mulheres, afirmou Giulia Ecca. Segundo a classicista italiana, estas profissionais poderiam ter desempenhado o papel de assistentes dos médicos durante os exames ginecológicos, como também poderiam ter realizado, elas mesmas, o papel de médicas. Ecca especifica que, no que concerne ao mundo romano, existem indícios suficientes que nos levam a crer que estas mulheres não seriam somente assistentes. Os limites entre o que entenderíamos como uma "simples" parteira e uma médica não eram, de fato, bem estabelecidos e permanecem incertos até hoje. Esta fluidez é perceptível até mesmo no que tange à nomenclatura, que reconhece variações como os termos em grego e latim, respectivamente, μαῖα e *obstetrix* (Ecca 2017, 126). Alguns tradutores contemporâneos, como Burguière, Gourevitch e Malinas, optaram pelo uso do termo μαῖα. Neste artigo, adotaremos o uso do termo *obstetrix*. A etimologia do termo *obstetrix*, conforme estabelecida por Alfred Ernout e Alfred Meillet, advém dos verbos *obstō* e *stō*, com o sentido de opor-se, estar à frente, estar, permanecer, na devida ordem (2001, 456). Acreditamos que este significado estivesse associado ao posicionamento adotado por esta mulher durante o trabalho de parto, fosse para receber o recém-nascido após a sua expulsão, fosse para cobrir as partes

plural grego com significados múltiplos, como "coisas de mulheres", órgãos sexuais femininos, a menstruação, as doenças que são próprias das mulheres e ainda terapias para estas doenças" (Pinheiro 2013, 85). Embora nos conceda importantes indícios acerca do universo extratextual próprio à prática obstétrica, não podemos perder de vista que *Gynaikeia* representa, por excelência, um cenário médico idealizado.

O corpo feminino sob controle: a assistência obstétrica em casos eutócicos

Sorano de Éfeso condicionou o êxito do trabalho de parto a variáveis que, quando possíveis de serem controladas, seriam exequíveis somente para um grupo muito seleto: a elite romana. A este respeito, Ann Ellis Hanson e Monica H. Green defendem que, assim como outros médicos de origem grega que teriam ido para Roma, a clientela de Sorano de Éfeso seria composta, em grande parte, por famílias da elite romana que priorizavam os médicos gregos e a medicina helênica (Hanson e Green 1994, 970).

Iniciado durante o terceiro trimestre da gestação, o acompanhamento da gestante incluiria a observação de indícios corporais, como sensação de peso na parte inferior do ventre e na região do epigástrio, inflamação nas partes pudendas, dor nas virilhas e zona lombar e "descida" do útero, e, em um segundo momento, o exame de toque realizado pela *obstetrix*. Despida de qualquer comprometimento com a saúde materna, a introdução dos dedos no canal vaginal teria por função constatar o grau de inclinação do útero e, por consequência, estimar a iminência do parto. À medida que este se aproximava, constatava-se o aumento dos sintomas pré-existentes e o aparecimento de novos, como a necessidade frequente de urinar e a presença de secreções, ora viscosas, ora sanguinolentas (Sor. *Gyn*. Texto n.º 142). Nesse ínterim, Sorano não menciona cuidados outros a serem prestados à gestante em momento anterior ao sétimo, nono ou décimo mês de gestação.

Quanto aos preparativos indispensáveis ao parto, o autor de *Gynaikeia* prescreveu um assento obstétrico, que deveria ser adaptado à altura e composição corporal da parturiente; dois leitos – um rígido e outro macio – onde a parturiente pudesse se reclinar durante o trabalho de parto e, após extenuante esforço, repousar; uma divisão da casa adequada à ocasião e o sortimento de recursos como água morna, azeite quente, lã e substâncias que, a depender da disponibilidade sazonal, poderiam variar entre torrão de terra, farinha de cevada, maçã, cidra, pepino, entre outros (Sor. *Gyn*. Texto n.º 143).

da vulnerável parturiente. Quanto à sua função, posicionamo-nos, com base em indícios oferecidos por Sorano de Éfeso, que as *obstetrices* fossem mulheres letradas, versadas tanto na teoria quanto na prática ginecológica e obstétrica.

A finalidade técnica do assento obstétrico e do par de leitos seria o posicionamento adequado e a comodidade da parturiente durante a atividade de parturição. O recorte em formato de meia-lua do primeiro, quando disposto da forma correta, proporcionaria a descompressão da musculatura pélvica e amenizaria as dores que pudessem estar afligindo-a; o segundo seria uma alternativa a se considerar quando a mulher se encontrasse débil e sem forças. Ao possibilitar que o trabalho de parto transcorresse com a mulher disposta no leito, evitar-se-ia, ao nível físico, a ocorrência de lacerações na sua região genital e, ao nível psicológico, o controle do crescente medo (Sor. *Gyn*. Texto n.º 143).

É importante pontuar que, na Antiguidade, a vida e a morte eram realidades limítrofes, sobretudo quando experienciadas pelas mulheres. Não por acaso, os ritos que envolviam estas duas instâncias da vida humana eram desempenhados por mulheres. Com tal afirmação, não buscamos reiterar uma leitura essencialista, a partir da qual se concebe as práticas de cuidado como uma manifestação da "natureza feminina". Caracterizamos, em contrapartida, as circunstâncias de um parto como femininas, pois as mulheres seriam as profissionais responsáveis por conduzir a parturição à luz de sua técnica e por gerir o estado de vulnerabilidade física e emocional na qual a parturiente se encontrava. Ao especificar os atributos físicos, éticos e morais desejáveis às *obstetrices*, Sorano de Éfeso apontou a capacidade de sentir empatia como uma das competências necessárias à sua atuação obstétrica:

> A melhor parteira é aquela capaz de explicar corretamente o que está relacionado com os remédios e de confortar as pacientes, mostrando empatia, mas de modo nenhum, como alguns dizem, deve ter tido filhos antes, para que tenha simpatia para com as parturientes por ter também conhecimento das dores destas, pois é isto o que, em especial, caracteriza a parturiente. [...] É necessário que seja moderada e esteja sempre sóbria, porque não é previsível o momento em que é chamada para acudir às mulheres que correm perigo; que tenha um caráter reservado, pois partilhará de muitos segredos da vida das pessoas, que não tenha amor ao dinheiro, para não dar, com má intenção, um abortivo, em troca de um pagamento; que não seja supersticiosa, para não negligenciar o que é benéfico, devido a um sonho, um presságio, algum segredo vulgar ou uma crendice popular; deve ter o cuidado de manter as mãos suaves, evitando que elas endureçam com o trabalho das lãs, mas amolece-las com unguentos, se elas não forem assim por natureza. Assim deve ser a melhor parteira (Sor. *Gyn*. Texto n.º 134).
>
> πρός τῇ προστασία ἐν τοῖς θεωρήμασιν πολύπειρον. Μερικώτερον δὲ λέγομεν ἀρίστην μαῖαν τὴν γεγυμνασμένην ἐν πᾶσι τοῖς μέρεσιν τῆς θεραπείας (τὰ μὲν γὰρ διαιτήσαι δεῖ, τὰ δὲ χειρουργῆσαι, τὰ δὲ φαρμάκους διορθώσασθαι) καὶ ταύτην τὰ παραγγέλματα δούναι δυναμένην καὶ τὸ κοινὸν καὶ τὸ προσεχὲς ἰδεῖν καὶ τὸ συμφέρον ἐκ τούτου λαμβάνουσαν καὶ μήτ' ἀπὸ τῶν αἰτίων μήτ' ἀπὸ τῆς πλειστάκις τηρήσεως τῶν καθόλου συμπτωμάτων ἢ τινος τούτων· εἶτα κατὰ μέρος οὐ παρατυπουμένην ἐν ταῖς τῶν συμπτωμάτων μεταβολαῖς, παρηγοροῦσαν δὲ κατὰ τὴν πρὸς τὸ πάθος ἀκολουθίαν, ἀτάραχον, ἀκατάπληκτον ἐν τοῖς κινδύνους, δεξιῶς τὸν περὶ τῶν βοηθημάτων λόγον ἀποδιδόναι δυναμένην, παραμυθίαν ταῖς καμνούσαις πορίζουσαν, συμπάσχουσαν καὶ οὐ πάντως προτετοκυῖαν, ὡς ἔνιοι λέγουσιν, ἵνα συνειδήσει τῶν ἀλγημάτων ταῖς τικτούσαις συμπαθῇ (μᾶλλον γὰρ <τοῦτο> τετοκυίας)· εὔτονον δὲ διὰ τὰς ὑπουργίας καὶ οὐ πάντως νέαν, ὡς φασίν τινες, καὶ γὰρ νέα τις ἄτονος καὶ οὐ νέα τοὐναντίον εὔτονος· σώφρονα δὲ καὶ νήφουσαν ἀεὶ διὰ τὸ ἄδηλον τῶν πρὸς τὰς κινδυνευούσας μετακλήσεων· ἥσυχον δὲ ἔχουσαν θυμὸν ὡς πολλῶν τῶν ἐν τῷ βίῳ μυστηρίων

> μετέχειν μέλλουσαν· ἀφιλάργυρον ὡς μὴ διὰ μισθὸν κακῶς δούναι φθόριον· ἀδεισιδαίμονα χάριν τοῦ μὴ δι' ὄνειρον ἢ διὰ κληδόνας ἢ σύνηθές τι μυστήριον καὶ βιωτικὴν θρησκείαν ὑπεριδεῖν τὸ συμφέρον· ἐπιτηδευέτω δὲ καὶ τὴν τῶν χειρῶν τρυφερότητα, φυλαττομένη καὶ τὰς σκληρύνειν δυναμένας ἐριουργίας, διὰ χρισμάτων δὲ προσκατασκευαζομένη τὸ ἀπαλόν, εἰ μὴ πάρεστιν φυσικῶς καὶ τοῦτο. Τοιαύτην μὲν εἶναι δεῖ τὴν ἀρίστην μαῖαν (Sor. *Gyn*. I, 3).

O alinhamento com os sofrimentos do parto (τῶν ἀλγημάτων)[4] experienciados por outra mulher não seria uma predisposição de seu sexo ou resultado de sua experiência pessoal com a maternidade. A empatia por parte da *obstetrix* proviria da legitimidade conferida à dor da mulher sob os seus cuidados. Aliado a isso, a profissional também deveria dispor de franca desenvoltura para lidar com o inesperado, pois, embora fosse versada no saber sistematizado em *Gynaikeia*, a *obstetrix* deveria adotar a fisionomia, as reações corporais e as lástimas da parturiente como o referencial principal de sua intervenção. Seria parte de seu ofício tranquilizá-la, aliviar quaisquer medos que pudessem a estar consternando e informar que o parto estaria ocorrendo conforme o previsto. Também seria de sua competência orientar a parturiente quanto à forma ideal de lidar com as dores e as contrações, recomendando-lhe que sustentasse o ar na altura dos flancos e gemesse em vez de gritar (Sor. *Gyn*. Texto n.º 143).

Além da *obstetrix*, a presença de outras três mulheres também era prevista. A estas cabia garantir a sustentação do corpo exaurido e vacilante da parturiente, de maneira que duas amparassem as suas laterais, uma de cada lado, e a terceira se posicionasse junto ao seu dorso. Na ausência do assento prescrito, uma destas mulheres também deveria simular propriedades semelhantes às do mobiliário obstétrico, de modo a situar a parturiente em suas pernas e controlar os seus movimentos durante o ápice de dor (Sor. *Gyn*. Texto n.º 143).

Se nos concentrarmos na transcorrência do parto em leito rígido, alternativa prevista por Sorano de Éfeso, a assistência deste grupo de mulheres visando somente o amparo físico da parturiente se tornaria dispensável. Em compensação, por considerar as circunstâncias nas quais se sucedia o nascimento de uma criança legítima, pontuamos que a atuação destas profissionais não estaria limitada ao plano técnico. Guiados pelas convenções médicas atuais, entendemos a puberdade como o início de um processo de transformações físicas mais visíveis no corpo da mulher. Sujeito a flutuações, este período pode variar em razão de coeficientes genéticos, sociais ou

[4] O termo τῶν ἀλγημάτων é genitivo plural de ἄλγημα e refere-se às dores do parto. De acordo com George Lidell e Robert Scott, tanto ἀλγέω quanto o seu derivado ἄλγος possuem significado relacionado à sensação de dor e ao sofrimento, podendo ser relacionado ao "sofrimento no espírito" o sofrimento em alguma parte específica do corpo, ao ato de suportar golpes físicos ou sofrer em decorrência de ações, ou palavras. Destaca-se como "doloroso", "sensação de dor", "aflitivo", "que causa dor", "sofrimentos", "dor mental" (Lidell e Scott 1996, 61).

ambientais e não deve, sob nenhum pretexto, ser considerado o apogeu da maturidade física feminina.

Ao investirmos em um exercício analítico crítico e controlado, a transposição desta concepção médica nos permite ponderar sobre as possíveis correspondências entre a imaturidade física e sexual das jovens romanas, que costumavam ser casadas na mais tenra idade, entre os 12 e 15 anos (Knibiehler 2001, 18), e os altos níveis de mortalidade materno-fetal na Antiguidade. Sobre esse cenário, Aline Rouselle estimou que pelo menos entre 5 e 10% das mulheres que davam à luz na Antiguidade morriam, quer do parto, quer das suas sequelas. Independente do estrato social ao qual a parturiente pertencesse, o risco mortal da parturição pairava como uma certeza no Mundo Antigo (Rouselle 1990, 353).

Nessas circunstâncias, o medo seria uma reação física e emocional inevitável. Não por acaso, Sorano dedicou parte de sua teorização aos malefícios provocados pela presença deste no contexto da parturição. Segundo o médico efésio, o medo, assim como a vergonha, poderia desencadear efeitos físicos indesejáveis e comprometer o desenvolvimento da atividade de parto. Por esse motivo, a *obstetrix* e suas assistentes deveriam priorizar os cuidados dignificantes, aqueles que zelassem pela honra da mulher, tais como: posicionar-se diante da parturiente exposta, controlar o seu ânus, aplicando compressas por baixo de seu corpo, devido aos fluidos ou resíduos que pudessem ser expelidos durante os esforços, evitar o olhar fixo nas cavidades mulheris e cobrir com lã as suas partes vulneráveis (Sor. *Gyn*. Texto n.º 143).

Acrescida a justificativa anatômica e fisiológica, a preocupação com o pudor da parturiente também estaria associada ao código moral que revestia o corpo feminino, sintetizado, neste caso, pela *pudicitia*. De acordo com Rebecca Langlands, a *pudicitia* era um paradigma ético e moral de ampla significância e, por este motivo, deve ser entendido como um termo multidimensional. A *pudicitia* aparece nas fontes antigas com significados diversos, como virtude cívica, estado psicológico, estado físico associado à vergonha e à consciência dos limites sociais, à honra e bravura, à reputação, ao "patriotismo", ao autocontrole, à autoridade paternalista sobre a vida sexual de outras pessoas, à vulnerabilidade pessoal e muito mais (Langlands 2006, 32).

No que compete às mulheres, em específico àquelas pertencentes à camada dirigente e que fossem casadas, a *pudicitia* atuaria como um norteador da sua conduta sexual individual e das suas relações interpessoais. A *pudicitia* também se incorporaria à esfera comportamental do "não sexual", dispondo de profundas implicações nas vestimentas, gestos, linguagem e uso dos espaços,

afinal estas também seriam formas de tornar socialmente visíveis as virtudes da mulher casada (Langlands 2006, 5).

Convém pontuar que a gestação e o parto eram percebidos como a continuidade da concepção. Assim, por estarem inseridos em um percurso sexual mais amplo, as circunstâncias de um parto também seriam perpassadas pela conduta moral exigida a uma mulher tomada em matrimônio legítimo. A prática médica-obstétrica não estaria alheia à interpretação social e jurídica da reprodução humana, sobretudo no que diz respeito ao grau de participação da mulher na concepção e aos limites de sua autoridade para com a prole.

Em artigo intitulado *Making Loud Bodies "Feminine": A Feminist-Phenomenological Analysis of Obstetric Violence* (2016), Sarah Cohen Shabot alega que a violência obstétrica, parte indiscutível da opressão patriarcal, seria motivada pela hierarquização de gênero. Por esse motivo, a experiência de parir possuiria uma conotação fortemente sexual, razão pela qual a violência obstétrica deve ser interpretada como uma das formas em que a violência sexual pode se manifestar. Ao empregar o termo *birth rape* (estupro no parto), Cohen aponta que tanto a violência sexual quanto a obstétrica são caracterizadas pela objetificação, abuso e desumanização da mulher, e que ambas pressupõem a perda de autonomia feminina, privando a mulher de decidir livremente sobre o seu corpo e a sua sexualidade (Shabot 2016, 237).

À luz das contribuições de Rebecca Langlands e de Sarah Cohen Shabot, reiteramos que a análise da violência perpetrada no contexto de parturição não pode ser desvinculada dos paradigmas morais e dos pressupostos jurídicos que pairavam no momento do nascimento de uma criança legítima. Nessas circunstâncias, a mulher – cujo papel reprodutivo era transitório e instrumental – não era considerada responsável pela concepção. Diferente das prostitutas, a mulher que gesta uma criança legítima estaria apenas carregando um feto cuja vida havia sido engendrada pelo homem, o detentor da semente criadora, veículo transmissor da *physis* (Knibiehler 2016, 46). Desse modo, a supressão da autonomia da mulher seria presumida ao longo de toda a sua vida matrimonial e reprodutiva, o que nos leva a considerar que o menosprezo pelas suas vontades e decisões não seria uma postura circunscrita somente à ocasião da parturição.

Somado à leitura jurídica e moral do parto, observamos um terceiro fator a ser considerado ao se analisar as possíveis violências cometidas no seio da assistência obstétrica, a distinção social entre a parturiente e a *obstetrix*. Com base na análise de papiros, fontes epigráficas e literárias, Giulia Ecca definiu que as *obstetrices* dispunham de uma situação social muito baixa, pois muitas seriam escravas ou libertas (Ecca 2017, 129). José Pablo Barrágan Nieto, partindo da simplicidade

de seus monumentos funerários remanescentes, sustentou que as *obstetrices* desfrutavam de uma situação econômica muito precária (Nieto 2009, 86). À vista disso, propomos que a prática obstétrica deva ser considerada, antes de tudo, como a prestação de um serviço, nem sempre remunerado, em que de um lado estava uma mulher empobrecida dotada de técnica, e do outro, uma mulher da camada dirigente gestando uma criança legítima. Assim, defendemos que a assistência obstétrica seria exercida por mulheres em posição de subalternidade a serviço de uma pessoa ou grupo familiar, às quais deveriam, pelo menos em teoria, dirigir-se com deferência.

Entre a vida e a morte: a intervenção obstétrica em casos de distocia

Para a ocasião de eutocia (εὐτοκία)[5], isto é, o parto que ocorre sem maiores complicações, Sorano sugere que a *obstetrix* untasse as mãos em azeite quente e estimulasse a abertura do óstio uterino com movimentos suaves e circulares. A introdução dos dedos, realizada na presença de um palpável estado de receptividade uterina, daria início às tentativas de movimentar o feto para o exterior do corpo materno (Sor. *Gyn*. Texto n.º 143). Caso esta tentativa de tração manual não desencadeasse o efeito desejado, fosse em razão do tamanho do feto ou porque este já se encontrava inerte e sem vida, a *obstetrix* deveria adotar uma conduta mais extrema. A embriulcia e a embriotomia, procedimentos empregados visando a remoção de um feto imóvel ou morto, passam a ser consideradas neste momento como a última alternativa possível para salvaguardar a vida da parturiente.

Não há desacordo por parte dos historiadores quando se trata de qualificar a distocia (δυστοκία)[6] como uma dura realidade do Mundo Antigo. Embora habitual, a morte feminina pelo parto era reconhecida pelos autores antigos como uma adversidade que carecia de soluções médicas e sanitárias. Esta demanda social fica evidente ao constatarmos a recorrência com que o tema "distocia" foi abordado em tratados médicos gregos e romanos[7].

[5] Conforme apresentado por Henry George Lidell e Robert Scott em *A Greek-English Lexicon*, *εὐτοκία* dispõe de múltiplos significados possíveis. Associado a fêmeas do gênero humano e animal e as plantas, o seu uso implicaria "conceber filhos saudáveis" e "ter êxito em parir filhos saudáveis"; o segundo uso teria relação com a facilidade em dar à luz, isto é, em referência a partos sem complicações, e o terceiro teria relação com ser prolífico, em seu sentido metafórico, ser gerado/gerar facilmente (1996, 735).

[6] Conforme apresentado por Henry George Lidell e Robert Scott em *A Greek-English Lexicon*, *δυστοκία* possui um significado, a noção de sofrimento associado ao parto e ao nascimento de uma criança, seja durante o momento de parturição, seja na sua criação futura, sendo ela nascida para o mal, a destruição, um causador de danos. O fulcro do termo reside na ideia de um parto difícil, doloroso. De modo mais específico, o prefixo "δυσ" implica o sentido negativo, de dificuldade, dor e infortúnio, ao termo (Lidell e Scott 1996, 461).

[7] Sobre isso, Cristina Pinheiro estima que seria possível identificar, já no *Corpus* Hipocrático, inúmeras referências a fetos em posição anormal ou mortos *in útero*, assim como as substâncias e técnicas para acelerar o parto ou provocar a expulsão do feto (Pinheiro 2015, 354).

Em *Gynaikeia*, o médico efésio estabeleceu diálogo mais intenso com Demétrio de Apameia, cujas contribuições acerca das possíveis causas da distocia desfrutaram de notável aceitação entre os seus pares, afinal, nas palavras de Sorano, "não houve ninguém que refutasse ou contradissesse o que foi apontado por este" (Sor. *Gyn*. Texto n.º 158). Autor contemporâneo a Sorano, Demétrio reconheceu que a distocia poderia ser ocasionada por fatores maternos, fetais ou "mecânicos". A respeito do primeiro, temos:

> Demétrio, seguidor de Herófilo, demarca-se do que foi dito, ao confirmar que das causas da distocia, umas dizem respeito à parturiente, outras à criança que vai nascer, outras ao local através do qual acontece o parto. Acontece a distocia por causas que dizem respeito à parturiente quando a sua causa está na força psíquica ou na força vital, isto é, no corpo; e acontece por causa da força psíquica, quando houver tristeza, alegria, medo, timidez, falta de vivacidade, ira ou demasiada luxúria (é que algumas mulheres estão habituadas a uma vida de luxos e não fazem esforços); e acontece que, por inexperiência, não colaboram com a dor; e acontece por falta de discernimento, pois o sofrimento deixa de ser evidente – isto mesmo se poderia dizer acerca das mulheres apopléticas e das letárgicas – e acontece a distocia devido à noção de que não está grávida (Sor. *Gyn*. Texto n.º 158).
>
> Ο δὲ Ἡροφίλειος Δημήτριος ἀντιδιαστέλλεται τοῖς ἤδεσι λέγων τὰ αἴτια τῆς δυστοκίας τὰ μὲν παρ' αὐτὴν εἶναι τὴν τίκτουσαν, τὰ δὲ παρ' αὐτὸ εἶναι τὸ τικτόμενον, τὰ δὲ παρὰ τὸ δι' οὗ ἡ ἐκτέλεσις γίνεται. Καὶ δὴ παρὰ τὸ τίκτον δυστοκία γίνεται ὅταν ἐν ψυχῇ δύναμῃ τὸ αἴτιον ἢ ἐν τῇ ζωτικῇ, ἤγουν τοῖς αἵμασι καὶ ἐν ψυχῇ μὲν δύναμεί γίνεται ὅταν λύπη, χαρά, φόβος, δειλία, ἔκλυσις, ὀργὴ γένηται ἢ τρυφὴ ὑπερπεταμένη (εἶναι γὰρ εἰς ὑπαπαλαιώσεως τὰς ἐνεγείνουσαι) καὶ παρὰ ἀπειρίαν δὲ γίνεται (ὡς μὴ) συνεργεῖν τῇ ἰδόνῃ καὶ δὴ ἐποχὴν δὲ διανοίας γίνεται, ἁμαρτίας. γὰρ γενομένης τῆς ἀλγηδόνος = τοῦτο δ' ἂν τις εἴποι ἐπὶ τῶν ἀποπληκτικῶν γυναικῶν καὶ ληθαργικῶν - καὶ διὰ ὑπόνιαν δὲ τοῦ μὴ συνειληφέναι δυστοκία γίνεται (Sor. *Gyn*. IV, 2).

Quando suscitada pela parturiente, a distocia estaria associada a agentes físicos, psíquicos e comportamentais. Sorano de Éfeso e Demétrio de Apameia compartilham de semelhante percepção quanto à interferência do desequilíbrio emocional para o bom andamento do parto. O descontrole psíquico poderia ser constatado com base na presença de emoções como a tristeza, a alegria, o medo, a timidez, a falta de vivacidade, a ira ou demasiada luxúria. Demérito de Apameia e Sorano de Éfeso defendem que a inquietação mental implicaria na contração dos tecidos corporais, incluindo os que estruturam o útero e o canal vaginal, o que dificultaria a parturição. Dissociada da realidade obstétrica, esta demanda desconsidera tanto as transformações anatômicas, fisiológicas e as flutuações hormonais aos quais o corpo da parturiente poderia estar sujeito, quanto à onipresente possibilidade da morte, condicionada pelas frágeis circunstâncias médico-sanitárias e reforçada pelo incontestável histórico de mortalidade feminina naquele período.

No que se refere à distocia provocada pela compleição física da parturiente, Demétrio de Apameia argumentou que mulheres com elevada estatura ou que apresentassem desproporção entre as partes superior e inferior do corpo, isto é, tórax e ombros largos e quadril estreito, também

estariam mais sujeitas a um parto penoso. À composição corporal considerada anormal, o médico acrescentou afecções como doenças uterinas, relaxamento, paralisia, estar muito quente ou ter uma inflamação, espasmos, entorpecimento, indigestão, falta de apetite, atrofia, dispneia e sufocação histérica (Sor. *Gyn*. Texto n.º 158). Haja vista que estas condições decerto esgotariam a força vital do corpo e debilitariam a parturiente, impossibilitando que a sua energia, uma vez esvaída, fosse direcionada para a expulsão do feto. Este quadro apresentado por Sorano nos permite deduzir a culpabilização direta e indireta da parturiente pelo insucesso da gestação e do parto.

Com relação à interferência do feto na transcorrência do parto, Demétrio de Apameia apontou como as principais causas as suas dimensões corporais, a posição na qual se encontrava e, por fim, uma eventual morte intrauterina (Sor. *Gyn*. Texto n.º 158). A terceira, e última, fundamentação plausível para um parto distócico diz respeito às circunstâncias em que um trabalho de parto transcorreria, podendo ser mecânicas, comportamentais ou ambientais. A esse respeito, Demétrio de Apameia propôs:

> Ainda o fato de algumas mulheres conceberem depois de uma viuvez prolongada, outras por causa de sua idade avançada sofrem atonia, outras por terem dado à luz antes, e por terem ficado perturbadas e não terem a capacidade de posicionarem o corpo. Todas estas são causas da distocia. E pela pressão das fezes ou da urina na parturiente e por ter cálculos na bexiga e pela compressão do colo do útero, acontece a dificuldade. Há ainda causas somáticas, internas ou externas: a parturiente ser extremamente corpulenta e gorda; a membrana que envolve o fato ser difícil de romper ou não ter líquido suficiente para ser escorregadia; [...] Causas somáticas externas: por exemplo, não ter preparado antes o quarto da mulher; ela ter-se habituado à embriaguez e à vigília; a estação do ano ser demasiada fria e invernosa – pois devido a isto fecham-se os ductos -; ou ser demasiado quente e relaxá-los, ou por inexperiência da parteira e do médico.[...] (Sor. *Gyn*. Texto n.º 158).
>
> Ἡ παρά τά ἐν τῷ σώματι ἤ ἐντός ἤ ἐκτός, ἤγουν παρά τό κατάσαρκον καί καταπίμελον εἶναι τήν τίκτουσαν ἤ (ὅτι) δέ περιέχων ὑμήν δυσδιαιρέτος ἤ μή ἔχων ὑγρόν εἰς διλοίβου αὐτάρκη ἤ τῶν τίς ἤδη δοτῶν ἀλλήλοις συμπεφυκότων, ὡς μή ἰσχύειν ἐν τόκῳ διάστασιν δέχεσθαι (καί γάρ ἐπί τῶν γυναικῶν οὐχ ὥστε ἐπί τῶν ἀνδρῶν καθ' ἁρμονίαν συμπεφυκέναι [ταυτῆς], ἀλλά σύνδεσμος ἰσχυρός ταύτα πρός ἄλληλα συνδέει καί παρά τό κολλότερον εἶναι τόν κατά τήν ὀσφύν τόπον καί παραπέμψειν τήν μήτραν τά δέ ἐκτός τοῦ σώματος οἷον παρὰ τὸ μὴ προειργάσθαι τὸ γυναικεῖον, ἢ ἐν μέβαις εἰώθαι ἡ ἀγρυπνίας, ἢ τὸ ὑπέρψυχρον καὶ χειμερινὴν εἶναι τὴν ὥραν - καὶ διὰ τοῦτο πυκνοῦσθαι τοὺς πόρους -, ἢ τὸ ὑπέρθερμον καὶ ἐκλυτικὴν (εἶναι), ἢ ἀπειρία μαίας ἢ ἰατροῦ. Ἤδη δὲ καὶ παρὰ τὰς ὠδῖνας γί- νεται [ὅταν γὰρ καὶ] διατεινομένης σφόδρα (τῆς μήτρας) ἀποσπωμένου τοῦ χωρίου ἀπὸ (τῆς) μήτρας, ἢ κατὰ μέρος τὴν μήτραν θλίβοντος ἢ καὶ ἀθρόως προϊόντος. (Sor. *Gyn*. IV, 2).

Neste caso, a distocia seria resultante das condições corporais e do modo de vida desfrutado pela parturiente, a respeito dos quais destacou a longa viuvez, a idade avançada e um elevado índice de gordura corporal. Somado a isso, tem-se o reconhecimento de fatores externos como o despreparo e desorganização do ambiente onde o parto transcorreria, a estação do ano e a inexperiência da *obstetrix*. Sorano concede evidente relevância à teorização empreendida por

Demétrio da Apameia, e é a partir do diálogo com este que propõe uma leitura alternativa quanto às possíveis causas e ao modo de lidar com a distocia.

Para o autor de *Gynaikeia*, a distocia poderia dispor de causas perceptíveis e imperceptíveis. Com o intuito de identificá-la em momento precedente à atividade de parto, *obstetrix* precisaria dispor de sentidos apurados e estabelecer um vínculo, ainda que momentâneo, com a parturiente, uma vez que a tristeza – principal fator de abatimento de uma mulher em trabalho de parto – só seria percebida através da interação entre as profissionais e a futura mãe (Sor. *Gyn*. Texto n.º 159). Na perspectiva defendida por Sorano, o diálogo entre as mulheres presentes na ocasião da parturição seria um procedimento indispensável ao êxito do parto.

A identificação de um possível caso de distocia também dependeria da observação da distensão abdominal assumida pelo ventre materno e da inserção dos dedos no canal vaginal da parturiente. Diante da suspeita de morte fetal intrauterina, a *obstetrix* deveria investigar a presença de dores, verificar a temperatura corporal da parturiente, medida através da impostação das mãos em seu ventre, e realizar o inevitável exame de toque vaginal. A intensidade da pulsação também seria um indício fundamental para atestar tanto a vida quanto a morte da parturiente e do feto. De modo mais específico, Sorano propôs:

> Se o feto está vivo, a parturiente tem dores de parto e distende-se, o seu epigástrio encontra-se quente e, pela inserção dos dedos, sabe-se que o próprio feto está bem. Mas se o feto está morto, a parturiente não sente assim as dores do parto, o seu epigástrio fica frio, e quando se expõe à inserção dos dedos, o feto nem está quente, nem está palpitante e, se alguma parte dele caiu, encontra-se negra e como que morta. [...] percebemos que elas estão em perigo ao darem à luz, com base no pulso e na respiração; percebemos que estão a morrer com base na ausência do pulso e por ter os sinais da morte (Sor. *Gyn*. Texto n.º 159).
>
> Ἤδη δὲ καὶ τὰ πλάγια καὶ τὰ προβάλλοντα τὰς χεῖρας, ἤτοι (τὰ παρὰ φύσιν) ἐσχηματισμένα, ταῖς καθέσεις τῶν δακτύλων σημειούμεθα ... αὐτάς. Ἐὰν γὰρ ζῷον, ὠδίνει ἡ κύουσα καὶ ἐντείνεται, θερμὸν τε αὐτῆς (τὸ ἐπιγαστρίου εὑρίσκεται, τῇ δὲ καθέσει) τῶν δακτύλων καὶ αὐτὸ τὸ ἔμβρυον εὐανθὲς ὁρᾶται, ἐὰν δὲ ᾖ νεκρόν, οὐχ οὕτως ὠδίνει ἡ κύουσα, τὸ δὲ ἐπιγαστρίου αὐτῆς ψυχρὸν γίνεται, τῇ (δὲ) καθέσει τῶν δακτύλων οὔτε θερμὸν ὑποπίπτει τὸ ἔμβρυον οὔτε ἀσδαμῶν, ἐὰν τε καὶ προπέσῃ τὸ μέρος, τοῦτο μέλαν καὶ νεκρώδες εὑρίσκεται. Τὴν δὲ μήτραν πεπονθότα σημειούμεθα ἐκ τῆς ἀφῆς, μεταῤῥέοντες τὰ ἐπὶ τῶν παθῶν ῥηθέντα σημεῖα· ἐὰν δὲ (ἐν) τῷ τόπῳ πάχῃ, τὰ κινδυνεύοντα τῇ ἐν κίπτεν σημειούμεθα ἐκ ἀφηγμὸς, ἐς ἀναπνοῆς, τὰ δὲ ἀπολλύμενα ἐκ τῆς ἀσφυξίας καὶ ἐκ τοῦ θανάσιμα ἔχειν τὰ σημεῖα. (Sor. *Gyn*. IV, 3).

Perante a possibilidade de ocorrência da morte, o médico efésio aconselha que os esforços sejam direcionados para resguardar a vida da parturiente. Nessas circunstâncias, a embriulcia e a embriotomia – técnicas extremamente invasivas que seriam praticadas na ausência de analgesia e assepsia – são propostas como a última tentativa de intervir junto à parturiente. Embora constituíssem uma abordagem de extrema agressividade e dispusessem de temerárias

consequências, a embriulcia e embriotomia seriam, na concepção defendida por Sorano de Éfeso, vitais para lidar com a mulher grávida que oscila entre a vida e a morte (Sor. *Gyn*. Texto n.º 160).

Para realizar estes procedimentos com precisão, Sorano de Éfeso estabelece um protocolo meticuloso que se inicia com a conscientização da parturiente acerca da situação em que ela se encontra. Nesse momento, seria de responsabilidade da *obstetrix* persuadir a mulher dos perigos que se seguiriam caso nenhuma medida fosse tomada, como as febres, as afecções dos nervos, por vezes, uma inflamação muito grave, a gangrena, que permitiria poucas esperanças, os suores generalizados, calafrios, febre aguda, delírios e, por fim, a pulsação imperceptível (Sor. *Gyn*. Texto n.º 160). As diretrizes para intervenção em casos distócicos se distanciam notavelmente daquelas propostas, em momento inicial, para cenários eutócicos, de parto normal.

Se, na primeira conjuntura, prezava-se pela consideração do estado físico e mental da parturiente, nas circunstâncias de distocia esta abordagem não constitui uma possibilidade. Com relação aos partos penosos, Sorano recomendou que a parturiente fosse deitada em posição inclinada sobre um leito firme e tivesse seus pés atados à cama. O corpo deveria ser fixado, fosse por intermédio das assistentes ou pelo uso de bandagens, que prenderiam o tórax da mulher ao leito. A limitação dos movimentos da parturiente é justificada pelo médico efésio pela força aplicada durante o movimento de tração, pois sendo esta tão acentuada, o corpo da mulher poderia se soltar durante a intervenção (Sor. *Gyn*. Texto n.º 160).

Perante a desoladora constatação da distocia, o corpo – no seu sentido biológico – passa a caracterizar a mulher, que tem suas nuances humanas desconsideradas. Na ocasião, a descrição sorânica privilegia as partes que devem ser amarradas, contidas e cortadas. O gerenciamento emocional da parturiente não é sequer cogitado, embora, diante da urgência da morte, o medo que pudesse estar lhe afligindo teria transcendido quaisquer médias consideradas adequadas. Semelhante leitura é possibilitada quando nos atentamos à presença das assistentes obstétricas, que teriam deixado de desempenhar a função de suporte físico e emocional para garantir a imobilização da parturiente, privando-a de seus movimentos e vontades, fosse com o peso de seu próprio corpo ou com o auxílio de bandagens.

Previa-se que, dotada de uma lâmina, a *obstetrix* distinguisse a posição intrauterina assumida pelo feto, fosse cefálica – com a cabeça encaixada na pelve da parturiente – ou podálica – com as suas pernas voltadas para a abertura vaginal –, para só então decidir por qual zona estratégica se daria início à perfuração. No primeiro caso, Sorano sugere que se busquem os olhos, a boca – na zona do palato –, as clavículas, as zonas ao redor das costelas e, no segundo caso, os ossos do púbis,

o espaço intercostal e a zona clavicular (Sor. *Gyn*. Texto n.º 160). Sorano apresenta com minúcias o percurso técnico a ser empreendido a fim de desmembrar e reduzir o corpo do feto ao máximo possível, pois só assim seria possível extraí-lo do corpo materno. A título de ilustração, ressaltamos a existência de orientações como o esmagamento do crânio e/ou a perfuração da garganta do feto. O uso do fórceps é sugerido visando à retirada de dentes e ossos remanescentes na cavidade uterina (Sor. *Gyn*. Texto n.º 160).

Ao final da seção dedicada às práticas de embriulcia e embriotomia, resta evidente que a sobrevivência da parturiente ao final destes procedimentos não era uma possibilidade prevista pelo autor de *Gynaikeia*. No entanto, Sorano de Éfeso conclui que, se, porventura, a mulher sobrevivesse à tamanha violência cometida contra o seu corpo, caso superasse o copioso estado de hemorragia, dever-se-ia recorrer a terapias para cuidar do seu alto grau de inflamação, prezando pelo seu relaxamento corporal e pelo alívio de suas incomensuráveis dores.

Considerações finais

Gynaikeia não nos concede a oportunidade de distinguir – sem intermediários ou vernizes discursivos – a voz de maior importância quando se trata da violência obstétrica: a da vítima. Não somos capazes de mensurar a prática de assistência à parturiente para além dos indícios sustentados pelo discurso. Ainda assim, os gritos do sofrimento materno podem ser ouvidos em meio a tão longevo silêncio.

O sentido que a violência de gênero poderia assumir na Antiguidade é tão variado quanto às leituras sociais possíveis aos termos “mulher” e “feminino”. À vista disso, ressaltamos que *Gynaikeia* constitui um discurso socialmente situado. O saber e as práticas por ele previstas não tencionam a mulher, no alcance biológico e universalizante do termo, mas àquela que fosse casada e integrada à camada dirigente. Neste contexto, a pura e simples posse de um útero não garantiria um olhar enternecido por parte dos profissionais de saúde.

O acesso a uma alimentação mais nutritiva e ao repouso, o acesso à banhos quentes e massagens relaxantes poderiam atenuar os impactos físicos da gestação no corpo da mulher. No entanto, dispor dos profissionais e dos recursos apresentados como indispensáveis à ocasião do parto não seria, de modo algum, uma possibilidade generalizável a todas as mulheres. Com relação aos partos distócicos, esta realidade se complexifica, pois os destinos de mulheres ricas e pobres, cidadãs e não cidadãs poderiam, de certo modo, se assemelhar, visto que independente do estrato social do qual fizessem parte, estariam sujeitas a limitações médicas e tecnológicas muito próximas.

Embora tenha se mostrado de pertinente e profícuo uso, o emprego crítico e controlado da recente noção de violência obstétrica para pensar as práticas do século II d.C. demandou prudência. Isso se deve ao fato de as mulheres não constituírem sujeitos de direitos e da medicina não ser um campo de atuação institucionalizado e regulamentado na Antiguidade. Se hoje se evoca, sob a rubrica da violência obstétrica, a suspensão de direitos e a violação da ética médica, quando se trata do Mundo Antigo, a transposição destas rupturas não encontra paralelos possíveis.

Somado a isso, observa-se que procedimentos que hoje são reconhecidos como impróprios e invasivos – a exemplo dos excessivos exames de toque vaginal– na Antiguidade poderiam, a depender das circunstâncias, ser a única conduta técnica possível de ser adotada. No que tange à agência feminina, o entendimento assumido à época também se distancia do atual. Isso porque não era esperado que a mulher dispusesse de autonomia, fosse no que diz respeito à sua vida matrimonial, sexual ou reprodutiva. Muitos dos silêncios e atentados contra as parturientes, embora reconhecidamente brutais, não podem ser interpretados, por nós, como uma transgressão de protocolos éticos ou como suspensão de direitos, mas como uma dentre as incontáveis manifestações de violência que articulavam as relações sociais na Antiguidade.

A violência praticada contra a mulher é legitimada pelo autor na ocasião do parto distócico, quando, em virtude das adversidades e complicações, a morte materna e fetal se torna uma possibilidade tangível. Sem ignorar as circunstâncias sociais de sua circulação, contudo, concluímos que *Gynaikeia* se mostrou revelador no que diz respeito à ocasião, ao tipo e ao grau de violência admitidos quando se tratava da assistência obstétrica prestada às mulheres socialmente privilegiadas.

Referências bibliográficas

Documentação

Burguière, Paul, Gourevitch, Danielle e Malinas, Yves. 1988. Soranos d'Éphèse. *Maladies des femmes, Tomo I*. Paris: Les Belles Lettres.

Burguière, Paul, Gourevitch, Danielle e Malinas, Yves. 2000. Soranos d'Éphèse. *Maladies des femmes, Tomo IV.* Paris: Les Belles Lettres.

Pinheiro, Cristina Santos; Pinheiro, Joaquim; Silva, Gabriel e Fonseca, Rui Carlos. 2022. *Colectânea de textos antigos de ginecologia*. Famalicão: Edições Húmus.

Bibliografia

Ecca, Giulia. Fixing ethical rules for midwives in the Early Roman Imperial Period: Soranus, 'Gynaecia' I 3-4 / Die festlegung ethiscer regeln für Hebammen in der frühen römischen Kaiserzeit: Soranos, Gynaecia I 3-4. *Sudhoffs Archiv*, 101, n. 2 (2017): 125-138.

Ernout, Alfred and Meillet, Alfred. 2001. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine: Historie des Mots*. Paris: Klincksieck.

Hanson, Ann Ellis and Green, Monica H. 1994. Soranus of Ephesus: Methodicorum princeps. Wolfgang Haase and Hildegard Temporini (eds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teilband II, 37.2, 968-1075. Walter de Gruyter.

Katz, Leila et al. Who is afraid of obstetric violence? *Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil*. 20, n. 2 (2020): 623-626.

Knibiehler, Yvonne. 2001. *Historia de las madres y de la maternidad en Occidente. Traducción* de Paula Mahler. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC.

Knibiehler, Yvonne. 2016. *História da Virgindade*. Tradução de Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: Contexto.

Langlands, Rebecca. 2006. *Sexual Morality in Ancient Rome.* Cambridge University Press.

Lessa, Fábio de Souza. Maternidade e Morte na Atenas Clássica. *POLITEIA*: *Hist.e Soc.,* Vitória da Conquista, 6, n.1 (2006): 85-97.

Lidell, Henry George and Scott, Robert. 1996. *A Greek-English Lexicon.* Clarendon Press.

Loraux, Nicole. 1992. O Elogio do Anacronismo. Tradução Maria Lúcia Machado. Em Novaes, Adauto (org.) *Tempo e História*, 57-70. São Paulo: Companhia das Letras.

Nieto, José Pablo Barragán. 2009. El espacio de la mujer en la medicina romana. Em Oliveira F, Teixeira C, Barata Dias P. (coords.) *Espaços e Paisagens (Proccedings of the VII Congresso da Associação Portuguesa de Estudos Clássicos.* 1, 83-88.

Pinheiro, Cristina. 2013. Os Gynaikeia de Sorano de Éfeso e a reflexão sobre a condição feminina na medicina antiga. Pinheiro, Cristina et al. (Org.) *Mulheres: Feminino*, 82-97. Funchal: Nova Delphi.

Pinheiro, Cristina. 2015. Os partos distócicos em Amato Lusinato e em Rodrigo de Castro: fontes, doutrinas e terapias greco-romanas. Em Andrade, Antonio Manuel Lopes, Mora, Carlos de Miguel e Torrão, João Manuel Nunes (Coords.) *Humanismo e Ciência: Antiguidade e*

Renascimento, 353-371. UA Editora – Universidade de Aveiro, Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume.

Rouselle, Aline. 1990. A política dos corpos: entre procriação e continência em Roma. Em Duby, George e Perrot, Michele. *História das Mulheres, 1: A Antiguidade,* 350-407. Tradução de Teresa Joaquim. Porto: Edições Afrontamento.

Shabot, Sara Cohen. Making Loud Bodies « Feminine »: A Feminist-Phenomenological Analysis of Obstetric Violence. *Human Studies,* 39, n. 2 (2016): 231-247.

Witzke, Serena S. 2020. Violence Against Women in Ancient Rome: Ideology versus Reality. GG, Fagan and W, Riess (eds.) *The Topography of Violence in the Greco-Roman World*, 248-274. Ann Arbor: University of Michigan Press.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.48219

O sacerdote do deus sol ascende em Roma: a representação do aspecto religioso do imperador Heliogábalo nas documentações (218-222 d.c.)

The priest of the rising sun god in Rome: the representation of the religious aspect of the emperor Heliogabalus in the documentation (218-222 ad)

El sacerdote del dios sol naciente en Roma: la representación del aspecto religioso del emperador Heliogábalo en la documentación (218-222 d.c.)

Carlos Augusto Lima Barros [*]

[*] Mestrando em História pela Universidade Federal do Maranhão na linha Linguagens, religiosidades e culturas na área de concentração Histórias e conexões atlânticas: culturas e poderes. Graduado em História pela Universidade Estadual do Maranhão. Realiza pesquisas nas áreas de Antiguidade, gênero, sexualidade e representações antigas e contemporâneas do imperador romano Heliogábalo (218-222 d.C.). E-mail: carlos.barros1300@gmail.com.

Resumo: Heliogábalo foi um jovem imperador sírio que ascendeu ao trono aos catorze anos graças a um golpe de estado arquitetado por sua avó, Júlia Mesa, no então atual imperador de Roma, Macrino (217-218 d.C.). Relacionado a sua origem na cidade de Emesa, na Síria, estava o culto ao deus-sol sírio Elagabal, cujo o qual o imperador era sacerdote antes de sua ascensão e mesmo após se tornar governante do Império Romano continuou com suas atividades sacerdotais em Roma. Esse artigo pretende analisar o aspecto religioso do imperador Heliogábalo a partir das documentações, entendendo os escritos enquanto representações sobre sua imagem.

Palavras-Chave: Heliogábalo; Elagabal; Império Romano

Abstract: Elagabalus was a young Syrian emperor who ascended to the throne at the age of fourteen thanks to a coup d'état orchestrated by his grandmother, Julia Maesa, against the current emperor of Rome, Macrinus (217-218 AD). Related to his origins in the city of Emesa, in Syria, was the cult of the sun god Elagabal, of which the emperor was a priest before his ascension and even after becoming ruler of the Roman Empire he continued with his priestly activities in Rome. This article aims to analyze the religious aspect of the emperor Elagabalus based on the documentation, understanding the writings as representations of his image.

Keywords: Elagabalus; Elagabal; Roman Empire

Resumen: Heliogábalo fue un joven emperador sirio que ascendió al trono a los catorce años gracias a un golpe de estado orquestado por su abuela, Julia Mesa, contra el entonces emperador de Roma, Macrino (217-218 d.C.). Relacionado con su origen en la ciudad de Emesa, en Siria, estaba el culto al dios sol Elagabal, del que el emperador era sacerdote antes de su ascenso al trono e incluso después de convertirse en gobernante del Imperio romano continuó sus actividades sacerdotales en Roma. Este artículo pretende analizar el aspecto religioso del emperador Heliogábalo a partir de la documentación, entendiendo los escritos como representaciones de su imagen.

Palabras clave: Heliogábalo; Elagabal; Imperio romano

Introdução

Heliogábalo foi um jovem imperador que ascendeu ao trono aos catorze anos, graças a um golpe de Estado arquitetado por sua avó, Júlia Mesa, contra o então imperador de Roma, Macrino (217–218 d.C.), ocasionando sua queda e a ascensão do seu neto, com a importante contribuição e apoio de legiões romanas[1] estacionadas na Síria, terra natal do imperador.

Sua origem remonta à cidade de Emesa, na Síria romana, onde era sacerdote do chamado deus-sol sírio Elagabal. Segundo os registros, sua ligação religiosa com a divindade era tão forte que permaneceu mesmo após se tornar governante de Roma.

Em relação a Heliogábalo, temos três principais fontes escritas que tratam sobre ele: *História de Roma*, de Dião Cássio; *História de Roma depois de Marco Aurélio*, de Herodiano; e a *História Augusta*. A primeira e a segunda localizam-se no século III d.C., sendo contemporâneas ao imperador e, consequentemente, consideradas fontes mais seguras. A terceira, por sua vez, tem sua redação creditada ao século IV e, apesar de alegar ter sido composta por diferentes escritos antigos, estudiosos atribuem sua produção a um único escritor antigo que utilizou pseudônimos.

As três fontes acima expostas partem de uma perspectiva aristocrática romana. Dião Cássio foi um grego que teria nascido em Niceia, na Bitínia[2]. Sua família teria pertencido a uma classe social favorecida e influente na política local, tendo sido seu pai um senador e governador de províncias imperiais (Esteves 2019, 195). Exerceu diversos cargos políticos em Roma, tendo sido

[1] Unidade do exército romano, composta por milhares de soldados que se dividiam em grupos menores que protegiam tanto Roma quanto seus domínios.
[2] Região localizada no noroeste da Ásia Menor, na atual Turquia.

senador, cônsul[3], curador[4], além de exercer funções administrativas em províncias na África, Dalmácia e Panônia Superior (Esteves 2019, 196–197).

O escrito de Dião Cássio divide-se em oitenta livros, que se iniciam com a fundação de Roma, por ocasião da famosa lenda que atribui ao herói troiano Eneias — lendário personagem da Ilíada e da Eneida — a fundação da cidade de Alba Longa, de onde surgiriam, posteriormente, os irmãos Rômulo e Remo. Esses personagens teriam sido os responsáveis por resgatar essa mesma cidade das mãos de um rei tirano e, por intermédio de Rômulo, fundar a cidade de Roma e torná-lo seu primeiro rei.

O escrito encerra-se no ano de 229 d.C., durante o reinado do imperador Alexandre Severo (222–235 d.C.), sucessor de Heliogábalo.

Parte do escrito de Dião Cássio foi perdida ao longo do tempo, tendo chegado até a contemporaneidade os livros de 36 a 60, que cobrem o período aproximado de 68 a.C. a 46 d.C. O restante foi restaurado por meio da reescrita de sua obra por escritores posteriores, dos séculos X, XI e XII (Esteves 2019, 201), incluindo-se aqui a história de Heliogábalo, que está presente no livro oitenta, o último.

Dada sua posição enquanto membro do círculo aristocrático tradicional de Roma, podemos supor que o público de sua obra era a elite senatorial romana e o próprio círculo imperial. Segundo Kemezis (2014, 148), já em Otávio Augusto (27 a.C. – 14 d.C.), o escritor antigo considerava a elite senatorial a "essência definidora do Estado romano"[5] e apresentava as conquistas do imperador em consonância com a acomodação que este fez em relação a essa esfera de poder. Semelhantemente, Corrêa (2019, 26) afirma que Dião descreve os imperadores a partir de suas relações com o senado e com as questões políticas de sua própria época, o século III. Sua posição enquanto senador e a influência dos valores romanos em sua conduta marcam seu escrito, evidenciando, assim, um público mais elitizado.

Já Herodiano foi um funcionário público em Roma, podendo ter ocupado tanto a posição de senador quanto a de equestre[6], tendo pertencido a uma alta classe social (Corrêa 2019, 35–36; Silva 2019, 18). Em relação à sua origem, existem suspeitas de que seria natural da Síria, dado seu vasto conhecimento sobre a região e o destaque conferido, em seu escrito, à cidade de Antióquia, bem

[3] Eram magistrados com amplos poderes administrativos, legislativos e judiciais, surgiu ainda na República enquanto o cargo mais importante desse sistema político, continuou no período imperial, mas teve seu destaque diminuído graças a figura do imperador.
[4] Funcionário imperial ou magistrado que desempenhava funções administrativas específicas como gerir o patrimônio público.
[5] "defining essence of the Roman state".
[6] Uma das classes aristocráticas da Roma Antiga, composta por cavaleiros e oficiais veteranos.

como à forma como detalha o culto a Elagabal, sublinhando a natureza oriental de Heliogábalo (Silva 2019, 18–19). Contudo, alguns autores sugerem que teria sido grego ou oriundo de alguma província de fala grega — possibilidade mais viável, dada a escrita de sua *História* originalmente em grego e voltada para um público helênico, não necessariamente pertencente apenas à elite senatorial (Silva 2019, 19).

Seu escrito é um registro sobre os governos de diferentes imperadores romanos, dividindo-se em oito livros que abrangem o período de 180, início do governo de Marco Aurélio (161–180 d.C.), até 238, durante o governo de Gordiano III (238–244 d.C.). Sua produção apresenta uma narrativa mais direta, evidenciando os acontecimentos mais importantes em vez de tentar abarcar a totalidade dos eventos (Silva 2019, 15). Ademais, declara ter vivenciado os fatos relatados. O registro sobre Heliogábalo está presente em seu oitavo livro.

A História Augusta (2011) é a única das três fontes que foi escrita em latim. Tanto a data quanto a autoria de sua composição são objeto de debate acadêmico, pois, embora a obra declare ter sido elaborada ao longo de um período que abrangeria desde o século III e por diversos escritores antigos responsáveis pelas biografias dos imperadores, estudiosos apontam uma realidade distinta. A redação do escrito provavelmente situa-se na segunda metade do século IV d.C., durante o regime do Dominato[7] (Cerri 2000, 43), embora haja quem defenda uma elaboração progressiva iniciada no final do século III e concluída no início do século IV (Corassim 1988, 154).

Segundo essa fonte, seis escritores antigos teriam contribuído com sua redação: Élio Espartiano, Júlio Capitolino, Vulcácio Galicano, Élio Lamprídio, Trebélio Fólio e Flávio Vopisco. Contudo, tais nomes não são encontrados em nenhuma outra documentação textual. Além disso, a estrutura narrativa e a organização do conteúdo são bastante uniformes em toda o escrito, o que pode indicar a ação de um compilador único a partir de diferentes materiais, ou, como defende a maioria dos estudiosos, a autoria por um único escritor antigo (Cerri 2000, 32–33).

A História Augusta (2011) é composta por trinta biografias, chamadas vitas (ou "vidas"), que tratam não apenas dos imperadores, mas também dos coimperadores e usurpadores do trono, dando atenção a diversos personagens, inclusive àqueles cujo reinado foi muito breve ou sobre os quais há escassas informações. A fonte abrange o período de 117, início do governo do imperador Adriano (117–138 d.C.), até a morte de Numeriano (283–284 d.C.) e Carino (283–285 d.C.) entre os anos de 284 e 285.

[7] Regime de governo do Império Romano, que começou no reinado de Diocleciano, em 284 d.C., marcado por uma monarquia militar e despótica, em que o poder do imperador era supremo e não mais compartilhado com o senado.

Para além das problemáticas mencionadas, há referências a documentos históricos falsificados (Silva 2016, 106), bem como a anacronismos, como menções a cargos e títulos que só surgiriam na segunda metade do século IV d.C., mas que são apresentados como existentes já em séculos anteriores (Cerri 2000, 33). Contudo, mesmo com essas inconsistências, a fonte ainda representa uma fonte relevante, pois traz informações ausentes em outros registros. Além disso, por ter origem na aristocracia senatorial romana, evidencia os interesses políticos e sociais da época em que foi escrita, exaltando o Senado enquanto critica os excessos dos imperadores e os ataques dirigidos aos senadores. Trata-se, como afirma (Silva 2016, 113), de "um constructo aristocrático acerca do poder imperial à época do Baixo Império Romano". A partir disso, é possível supor que seu público-alvo fosse a própria aristocracia senatorial.

Para a elaboração deste artigo, utilizaram-se as seguintes traduções: a versão em inglês de *A História de Roma*, de Dião Cássio, por Earnest Cary (*The Loeb Classical Library*, 1957); a versão em espanhol de *A História de Roma depois de Marco Aurélio*, por Juan J. Torres Esbarranch (Editorial Gredos, 1985); e a versão em português da *História Augusta*, por Cláudia A. Teixeira, José Luís Brandão e Nuno S. Rodrigues (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos – CECH, 2011).

Com base nessas três fontes, este artigo propõe analisar o aspecto religioso presente na figura de Heliogábalo a partir da perspectiva da representação — conceito desenvolvido principalmente por Roger Chartier, que, em sua obra História cultural: entre práticas e representações (2002), entende representação como “matrizes de discursos e de práticas diferenciadas” (Chartier 2002, 18) inseridas na construção do mundo social, por buscarem orientar e regular os atos dos sujeitos. O autor argumenta que, nesse processo, manifestam-se estratégias dos grupos sociais que constroem essas representações, de modo a tornar o representado um reflexo da própria representação, consolidando, assim, formas de dominação conforme os interesses desses grupos.

Compreendendo a abordagem do imperador Heliogábalo nas fontes como representações construídas com o objetivo de moldar sua imagem de maneira específica, torna-se possível uma leitura crítica da maneira como seu aspecto religioso é retratado, considerando o contexto das fontes e dos escritores antigos que as produziram — o que constitui o objetivo deste artigo.

O deus-sol sírio: Elagabal

Segundo Gaston Halsberghe (1972, 26), desde o período monárquico romano já existia um culto a um deus associado ao sol, o *Sol Indiges*[8], que foi referenciado em calendários do século IV a.C., inclusive em relação próxima com Júpiter[9]. Também aparece em um denário[10] de 135 a.C., na forma de um sol representado em uma carruagem puxada por quatro cavalos.

> [...] Os *Di Indigites*, as divindades autóctones, mais do que satisfaziam as necessidades religiosas dos romanos, um tanto pouco imaginativos. O quinteto dos deuses primitivos mais importantes, Jano, Júpiter, Marte, Quirino e Vesta, cuidava de todas as eventualidades, e cada um desses deuses tinha um grupo de adeptos, cada um dos quais tinha um papel mais ou menos claramente definido a cumprir. Além desses deuses principais e seus subsidiários, os primeiros romanos também adoravam outra série de divindades de menor hierarquia, com funções especiais relacionadas à agricultura, fertilidade, segurança, honestidade e assim por diante. Um lugar separado, mas não menos importante, era ocupado pelos Penates, Lares e Gênios que, juntamente com Vesta, eram adorados com ritos especiais, particularmente na intimidade do círculo familiar. Nesse complexo bastante díspar de divindades e seres deificados, um lugar menor, mas independente, era ocupado por Sol, o deus-sol, protetor da fertilidade, saúde e honestidade. Desde os seus primórdios, Roma deve ter conhecido e adorado uma divindade-sol.[11] (Halsberghe, 1972).

Esse culto percorreu a República, ganhando destaque nas moedas romanas, e continuou durante o Império, especialmente com Augusto (27 a.C. – 14 d.C.), que teria enviado dois obeliscos a Roma, os quais seriam dedicados ao sol (Halsberghe 1972, 28-29).

Essa adoração ao sol estava relacionada ao significado simbólico que o astro assumia para os romanos, pois, ao irradiar seu calor e sua luz, proporcionava fertilidade, abundância e servia como base para o estabelecimento da noção de tempo (Halsberghe 1972, 33).

Para além desse culto autóctone, Halsberghe (1972, 30) faz referência a outras formas de adoração solar presentes em diferentes localidades, como no Egito, de onde vieram os obeliscos,

[8] O *Indiges* faz referência aos deuses que não foram adotados de outras mitologias, sendo considerados deuses originariamente romanos, logo o *Sol Indiges* era um deus sol original de Roma.
[9] Deus romano do dia, do céu e do trovão e o rei dos deuses na mitologia romana, comumente identificado com o deus grego Zeus, logo era o principal deus da mitologia romana.
[10] Pequena moeda de prata que possuía maior circulação no Império Romano.
[11] [...] The *Di Indigites*, the autochthonous deities, more than satisfied the religious needs of the rather unimaginative Roman. The quintet of the most important early gods, Janus, Jupiter, Mars, Quirinus and Vesta, took care of all eventualities, and each of these gods had a group of adherents, each of whom had a more or less clearly defined role to fulfil. In addition to these principal gods and their subsidiaries, the early Romans also worshipped another series of deities of lesser rank having special functions related to agriculture, fertility, safety, honesty, and so on. A separate but no less important place was occupied by the Penates, Lares and Genii who, together with Vesta, were worshipped with special rites, particularly in the intimacy of the family circle. In this rather disparate complex of deities and deified beings, a minor but independent place was taken by Sol, the sun god, protector of fertility, health and honesty. From its earliest times, Rome must have known and worshipped a sun deity.

que mantinha uma "adoração secular ao deus sol, onde os deuses da luz e dos céus eram tidos na mais profunda reverência..."[12].

No século II d.C., os deuses solares orientais ganharam destaque por meio da figura do *Sol Invictus*, divindade que representava um ser capaz de, após as trevas da noite, reaparecer todas as manhãs. Essa imagem inspirou imperadores a se identificarem com o próprio *Sol Invictus*, considerando-se indestrutíveis e vitoriosos.

> A adoração a *Sol Invictus*, o deus-sol, começou a aumentar no século II, não apenas porque se dava mais atenção aos benefícios concedidos pelo sol a cada dia ou ao grande papel desempenhado pelo sol no sistema cósmico, mas também porque as cerimônias religiosas serviam a certas tendências políticas. A adoração ao sol não se baseava apenas em considerações filosóficas; também se fundamentava no dogma dos astrônomos sacerdotais orientais. [...] Ficções literárias e românticas contribuíram para a disseminação dessa teoria teológica, e os fins políticos do império eram atendidos por esses conceitos teológicos. Os imperadores passaram a se ver como comitês do deus-sol e se fizeram adorar como tal. Para eles, *Sol Invictus* tornou-se o Conservador. Eles também insistiram na realidade de sua descendência do deus-sol, com o resultado de que um culto público ao sol foi estabelecido. A propaganda literária, a pregação e a difusão dos ensinamentos pelos sacerdotes orientais que haviam atraído a atenção dos romanos, a atividade dos propagadores desses sistemas filosóficos, mas sobretudo o apoio oportunista dos imperadores, garantiram a supremacia incontestável do culto ao *Sol Invictus*. (Halsberghe 1972, 37).[13]

Com isso, pode-se notar a utilização simbólica do sol para fins políticos de legitimação e afirmação de superioridade. O deus solar funcionava como o coração do universo, um rei que regulava os demais corpos celestes — o que estava, evidentemente, diretamente ligado à figura do imperador.

Para além da adesão dos imperadores, outro importante vetor da difusão dos deuses solares orientais foram os legionários. Dadas as conquistas e a expansão romana, esses soldados mantiveram contatos muito próximos com os costumes, ideias e religiões de diferentes povos, como os da região da Síria — local que concentrava o maior número de soldados romanos no Oriente. Nessa região, mais especificamente na cidade de Emesa, os legionários entraram em contato com o *Sol Invictus Elagabal* e, mesmo antes da ascensão do próprio Heliogábalo, contribuíram para a difusão do deus sírio em Roma.

---

[12] "centuries-old worship of the sun god, where the gods of light and of the heavens were held in the deepest reverence..."

[13] The worship of *Sol Invictus*, the sun god, started to increase in the second century not only because more attention was given to the benefits bestowed by the sun each day or the great role played by the sun in the cosmic system, but also because religious ceremonies served certain political tendencies. The worship of the sun was not solely based on philosophical considerations; it was also grounded on the dogma of the Eastern priestly astronomers. [...] Literary and romantic fictions contributed to the spread of this theological theory, and the political ends of the empire were served by these theological concepts. The emperors came to see themselves as the comites of the sun god, and had themselves worshipped as such. For them, *Sol Invictus* became the *Conservator*. They also insisted on the reality of their descent from the sun god, with the result that a public sun cult was established. The literary propaganda, the preaching, and the diffusion of the teachings by the Eastern priests who had attracted the attention of the Romans, the activity of the propagators of these philosophical systems, but above all the opportunistic support of the emperors, guaranteed the incontestible supremacy of the cult of *Sol Invictus*. (p. 37).

Uma descrição mais detalhada da figura de Elagabal pode ser encontrada em uma das fontes que abordam o reinado do imperador Heliogábalo: Herodiano (V 3, 4–6, 249). Diferentemente de Dião Cássio e da História Augusta, Herodiano se preocupa em caracterizar o culto, fornecendo informações relevantes sobre a maneira como o deus-sol sírio era representado.

> […] Este povo construiu para ele um templo magnífico, sem poupar ouro ou prata e prodigamente esbanjando pedras. Não apenas os habitantes locais o adoram, mas todos os sátrapas e reis bárbaros vizinhos enviam oferendas custosas ao deus todos os anos, ansiosos por se distinguirem. Não se vê nenhuma estátua representando o deus feita por mãos humanas, como as dos gregos e romanos. Há, no entanto, uma pedra enorme, redonda na base e pontiaguda no topo, cônica e de cor preta. Eles afirmam orgulhosamente que ela caiu do céu e exibem pequenas saliências e incisões em sua superfície; afirmam que é a imagem do Sol, na qual a mão do homem não interveio, e é assim que a veem.[14]

Segundo o autor, a forma sob a qual Elagabal era representado seria a de uma pedra de formato cônico, de cor negra, com algumas incisões em sua superfície. Sua origem seria exterior à própria terra, tendo caído dos céus — uma conotação divina que dispensava qualquer interferência humana. Além disso, ao destacar que essa representação se diferenciava das estátuas divinizadas dos deuses gregos e romanos, Herodiano demarca uma distinção religiosa entre os romanos e os sírios. Tal diferenciação pode indicar um olhar de desconfiança, ou até mesmo de desdém, por parte dos romanos em relação à adoração de uma pedra, em contraste com a tradição greco-romana de representação antropomórfica por meio de estátuas.

Halsberghe (1972) chama a atenção para o fato de que, além dos soldados, outros agentes contribuíram para a difusão da religiosidade oriental em Roma. Entre eles, destaca-se o comércio com o Oriente, que promovia intensas trocas culturais, incluindo ideias religiosas (Halsberghe 1972, 38), bem como a emigração de sírios para o Império, que buscavam ocupar diversas funções, desde servos domésticos e soldados integrados às legiões, até cargos no Senado (Halsberghe 1972, 39–40). Segundo o autor, esses indivíduos permaneceram fiéis às suas crenças e as propagaram por meio de suas práticas religiosas e discursos cotidianos.

Entre essas contribuições, destaca-se a própria dinastia dos Severos, composta por imperadores que, entre outras características, se notabilizaram por sua diversidade étnica. A dinastia inclui Septímio Severo (193–211 d.C.), originário de Léptis Magna, na província romana da África; seus filhos Caracala e Geta (211–217 d.C.), o primeiro nascido na Gália Lugdunense, atual França,

[14] […] Este pueblo le ha construido un grandioso templo, sin escatimar el oro y la plata y con derroche de piedras. No sólo le rinden culto los habitantes del lugar, sino que todos los sátrapas vecinos y los reyes bárbaros cada año envían costosas ofrendas al dios con afán de distinguirse. No se ve ninguna estatua que represente al dios hecha por la mano del hombre, como las de griegos y romanos. Hay, sin embargo, una enorme piedra, redonda por la base y terminada en punta por arriba, cónica y de color negro. Aseguran con orgullo que ha caído del cielo y muestran unos pequeños salientes e incisiones en su superficie; pretenden que es la imagen del Sol, en la que la mano del hombre no ha intervenido, y así es como la miran.

com origens africana, síria e gaulesa, e o segundo, embora nascido em território romano, também herdeiro dessas ascendências; o usurpador Macrino (217–218 d.C.), proveniente da Mauritânia Cesariense; e, por fim, os primos Heliogábalo (218–222 d.C.) e Alexandre Severo (222–235 d.C.), ambos de origem síria — o primeiro nascido em Emesa, e o segundo, em Cesareia do Líbano ou Arca Caesarea.

A dinastia dos Severos representa, de maneira concreta, a ascensão oriental em Roma. Esse processo tem início com aquele que é considerado, segundo os historiadores, o fundador da dinastia: Septímio Severo. De acordo com (Halsberghe 1972, 40–41), ainda durante o governo de Marco Aurélio (161–180 d.C.), no ano de 179 d.C., quando exercia o comando da legião no norte da Síria, Severo teve contato com filósofos orientais adoradores do *Sol Invictus Elagabal*. Posteriormente, essa ligação se intensificou com seu casamento com Júlia Domna, natural de Emesa e filha de Júlio Bassiano, sumo sacerdote de Elagabal, detentor do título de *sacerdos amplissimus dei Solis Invicti Elagabali*. Assim, o vínculo de Septímio Severo com o culto sírio adquiriu grande profundidade. Para além de Severo, (Halsberghe 1972, 41) chama atenção para Júlia Domna e sua irmã, Júlia Mesa, avó de Heliogábalo, como propagadoras do culto a Elagabal, unido ao já mencionado forte adentramento de orientais em Roma que consequentemente tiveram por facilitação a ação do imperador Severo e também futuramente de seu filho, Caracala, estes deram uma maior atenção à Síria concedendo diferentes privilégios.

Contudo, como figura central ligada à adoração ao *Sol Invictus Elagabal*, aquele que realmente se dedicou ao culto de maneira intensa e fervorosa, chegando a desafiar a própria ordem religiosa romana e a instaurar uma reforma nesse campo, foi o imperador Heliogábalo. Esse governante, que se tornou amplamente conhecido por sua devoção, teve inclusive seu nome popular — Heliogábalo — associado à forma latinizada do nome de seu deus. Ele não apenas se consolidou como uma das principais referências orientais de sua época, como também representou uma ponte significativa entre os mundos oriental e ocidental, conectando-os a partir de sua figura e posição, inclusive no âmbito religioso.

Segundo o historiador Martin Icks (2006, 173), próximo ao fim de seu reinado, entre 221 e 222 d.C., foram encontradas inscrições que, para além dos títulos comuns aos imperadores romanos, como o de *pontifex maximus*[15], atribuíram a Heliogábalo uma outra honraria já mencionada: *sacerdos amplissimus dei Invicti Solis Elagabali*. Tal título evidencia a continuidade de seu

[15] Título que estabelecia o imperador como sumo sacerdote da Roma Antiga, a mais alta dignidade religiosa do Império Romano.

sacerdócio, não apenas por meio de práticas, mas como parte da legitimação formal de sua posição enquanto sumo sacerdote, conforme a tradição religiosa emesiana.

Essa nomeação reforçava sua profunda ligação com Elagabal e contribuía para a incorporação do culto ao contexto romano. Ainda segundo Icks (2006, 173), as moedas emitidas durante seu governo o representavam realizando sacrifícios em um altar, vestido não à moda romana, mas com os trajes típicos de sumo sacerdote oriental — o que constitui uma clara declaração de que sua devoção religiosa se sobrepunha, simbolicamente, até mesmo ao próprio Império.

No próximo tópico, será analisada, a partir das fontes documentais, a representação dos aspectos religiosos de Heliogábalo.

O sumo sacerdote do sol

Heliogábalo tinha como nome real Vário Avito Bassiano[16]. Nascido na cidade de Emesa, na Síria, ascendeu ao trono aos catorze anos graças a um Golpe de Estado arquitetado por sua avó contra o então imperador Macrino, no ano de 218 d.C.

As três fontes que tratam da trajetória de Heliogábalo se detêm em sua ascensão vinculada à figura de sua avó, ainda que com algumas variações entre si. Segundo a História Augusta (IX 1-6, 166-167).

> Existiu uma certa mulher, chamada Mesa ou Vária, da cidade de Émesa, irmã de Júlia, mulher de Severo Pertinaz, o Africano, a qual, depois da morte de Antonino Bassiano, tinha sido expulsa da corte em virtude da arrogância de Macrino; todavia, Macrino concedera-lhe que ficasse com todos bens que juntara ao longo de muito tempo. Ela tinha duas filhas, Semiamira e Mameia; Heliogábalo [que tomou o nome quer de Bassiano quer de Antonino] era filho da mais velha. Heliogábalo é, na verdade, como os fenícios chamam ao Sol. E Heliogábalo sobressaía pela sua beleza e estatura, e pelo seu sacerdócio, e era conhecido de todas as pessoas que vinham ao templo, principalmente soldados. A estes, Mesa ou Vária disse-lhes que Bassiano era filho de Antonino, facto que, a pouco e pouco, ecoou entre todos os soldados. Além disso, Mesa era, ela própria, extremamente rica — razão pela qual Heliogábalo era também muito dado ao luxo — e foi pelas promessas que ela fez aos soldados que as legiões foram arrebatadas a Macrino. Desta forma, certa noite, depois de ter sido acolhida com os seus dentro da cidade, o seu neto foi apelidado de Antonino e foram-lhe conferidas as insígnias do poder imperial (História Augusta, 2011)

Segundo o trecho acima, após a morte de Antonino Bassiano, nome real do imperador Caracala, Júlia Mesa foi expulsa da corte imperial por Macrino, o qual havia usurpado o poder ao orquestrar o assassinato do ex-governante. Contudo, em vez de executá-la, prática comum em casos

[16] Após ser aclamado imperador pelos soldados, Bassiano teve o nome alterado para Marco Aurélio Antonino, uma referência ao nome adotado por Caracala e também a dois imperadores da chamada dinastia dos Antoninos, que, assim como a própria dinastia, ficaram conhecidos pelos seus bons governos e temperamentos. O nome Heliogábalo se popularizou pelo seu fervor religioso em relação a Elagabal, sendo uma adaptação da forma latina *Elaiagabal* e da forma grega romanizada, *Elagabalus* ou *Heliogabalus* (Millar 2001, 9).

de usurpação aplicada aos parentes dos governantes depostos, Macrino permitiu que ela retornasse à sua terra natal, conservando ainda seus bens.

A fonte apresenta de forma breve a figura de Heliogábalo como alguém que se destacava por sua beleza e era amplamente conhecido por sua atuação como sacerdote de Elagabal. Mesa, então, aproveitou-se dessa visibilidade: concentrou seus esforços nos soldados estacionados na região, espalhando o rumor de que Vário seria um filho ilegítimo de Caracala e prometendo a eles sua fortuna. Dessa forma, conquistou o apoio das legiões, que aclamaram seu neto como imperador.

Em resposta, Macrino teria reagido à aclamação com certo desdém, mas, ainda assim, enviou o prefeito do pretório[17], Juliano, acompanhado de algumas legiões, com o intuito de sufocar a rebelião. No entanto, esses soldados aliaram-se aos revoltosos, assassinaram Juliano e iniciaram o conflito contra Macrino, o qual culminou na derrota e morte do imperador e de seu filho, Diadumeniano (História Augusta, X 1–3, 167). Segundo a fonte, a queda de Macrino foi provocada pela traição dos soldados e por suas simpatias em relação a Vário.

Em *História de Roma depois de Marco Aurélio*, Herodiano (V 3, 2-4, 248-249) apresenta a mesma narrativa com alguns detalhes adicionais, informando que Heliogábalo tinha catorze anos na época em que sua avó foi obrigada a retornar à sua terra natal, e que tanto ele quanto seu primo, o futuro Alexandre Severo, que o sucederia no trono, eram sacerdotes de Elagabal.

Posteriormente, em outro trecho, Herodiano (V 3, 8-12, 250-251) afirma, tal como na História Augusta, que sua formosura atraía a atenção de todos enquanto desempenhava suas funções sacerdotais, especialmente entre os soldados.

> […] Sua beleza juvenil também atraiu a atenção de todos. Naquela época, uma grande guarnição estava acampada perto de Emesa em defesa da Fenícia; mais tarde, foi transferida […]. Os soldados frequentavam a cidade e, quando iam ao templo para o culto, ficavam satisfeitos ao ver o jovem. Alguns deles eram clientes e protegidos de Mesa, que, vendo que admiravam o rapaz, explicou-lhes — fosse verdade ou mentira — que ele era filho natural de Antonino, embora se fizesse passar por filho de outra pessoa. Contou-lhes que Antonino dormira com suas filhas quando eram jovens e no auge da vida, durante o tempo em que ela vivia com a irmã no palácio imperial. Os soldados contaram aos seus camaradas o que Mesa lhes havia revelado, e o rumor se espalhou tão amplamente que todo o exército soube. Dizia-se que Mesa possuía uma fortuna considerável e estava disposta a dá-la toda aos soldados se eles recuperassem o império para sua família. Os soldados concordaram que, se Mesa e seus homens aparecessem secretamente no acampamento à noite, abririam os portões, dariam as boas-vindas a toda a família e proclamariam o filho de Antonino imperador. A velha concordou porque preferia enfrentar qualquer perigo a viver como uma pessoa privada e ser considerada exilada. À noite, ela deixou a cidade secretamente com suas filhas e netos. Escoltados pelos soldados protegidos de Mesa, eles chegaram aos portões do acampamento, onde foram recebidos sem o menor problema. Imediatamente, toda a guarnição aclamou o menino como Antonino e, vestindo-o de púrpura, o acolheram no acampamento. Eles então trouxeram todas as suas provisões, juntamente com

[17] Título oficial do funcionário da ordem equestre que, no regime imperial romano, acumulava uma grande variedade de funções civis e militares.

> seus filhos e esposas, que estavam nas aldeias e campos vizinhos; fecharam os portões e se prepararam para resistir a um cerco, se necessário[18] (Herodiano, 1985)

No trecho acima, assim como na fonte anterior, destaca-se que Mesa foi a responsável por espalhar o rumor que atribuía a Caracala a suposta paternidade de Heliogábalo, além de prometer sua fortuna aos soldados. Nesse contexto, evidencia-se também a proteção oferecida pelas legiões estacionadas na região ao futuro imperador e à sua família, além de aclamarem-no imediatamente como novo imperador.

Mais adiante, Herodiano (V 4, 2, 251) afirma que, ao tomarem conhecimento do suposto filho de Caracala e da promessa de recompensa financeira, outras tropas romanas passaram a se interessar pela rebelião. Os motivos, segundo o escritor antigo, seriam "o ódio que sentiam por Macrino, a emoção que a lembrança de Antonino produzia neles e, acima de tudo, a atração pelo dinheiro"[19]. Percebe-se, portanto, que a posição de Macrino era extremamente desfavorável, situação que se agravou quando ele enviou o prefeito do pretório, Juliano, e parte de suas tropas para conter o motim. Os soldados, no entanto, aliaram-se aos rebeldes, assassinaram Juliano e enviaram sua cabeça ao imperador (V 4, 2–4, 252), declarando, assim, o início da batalha.

A Batalha de Antióquia[20] teria ocorrido como resposta de Macrino, que reuniu seu exército e partiu em direção a Heliogábalo. Contudo, as tropas que apoiavam o jovem usurpador demonstraram superioridade no conflito, o que amedrontou o imperador, levando-o a fugir disfarçado juntamente com seu filho.

---

[18] […] Su hermosura juvenil atraía además las miradas de todo el mundo. En aquel tiempo una importante guarnición estaba acampada junto a Emesa en defensa de Fenicia; posteriormente fue trasladada […] Los soldados frecuentaban la ciudad y, al ir al templo para el culto, les complacía mirar al jovencito. Algunos de ellos eran clientes y protegidos de Mesa, quien, al ver que admiraban al muchacho les explicaba -fuera verdad o mentira que era hijo natural de Antonino, aunque pasara por ser hijo de otro. Les decía que Antonino se había acostado con sus hijas cuando eran jóvenes en la flor de la edad, en el tiempo en que ella vivió con su hermana en el palacio imperial. Los soldados fueron contando a sus compañeros lo que Mesa les había revelado, y el rumor se esparció de tal modo que se enteró todo el ejército. Se decía que Mesa poseía una cuantiosa fortuna y que estaba dispuesta a entregarlo todo a los soldados si recuperaban el imperio para su familia. Los soldados convinieron en que, si Mesa y los suyos se presentaban en ei campamento secretamente de noche, les abrirían las puertas, acogerían a toda la familia dentro y proclamarían emperador al hijo de Antonino. La anciana estuvo de acuerdo porque prefería arrostrar cualquier peligro antes que tener que vivir como un particular y pasar por desterrada. De noche, pues, secretamente salió de la ciudad con sus hijas y nietos Con la escolta de los soldados que eran los protegidos de Mesa, llegaron a las puertas del campamento donde fueron recibidos sin el menor problema. Inmediatamente toda la guarnición aclamó al muchacho con el nombre de Antonino y, revistiéndole el manto de púrpura, lo acogieron en el interior del campamento. Introdujeron luego todas sus provisiones y a sus hijos y esposas, que estaban en las aldeas y campos vecinos; cerraron las puertas y se prepararon para resistir un asedio si llegara el caso.

[19] "el odio que sentían por Macrino, la emoción que les producía el recuerdo de Antonino y, por encima de todo, el atractivo del dinero".

[20] Conflito entre as forças do exército romano lideradas pelo imperador Macrino contra as lideradas por seu adversário pelo trono, Heliogábalo, em 218, que culminou na derrota do primeiro e ascensão do segundo. Foi travada na cidade de Antióquia, na margem esquerda do rio Orontes, atualmente se localiza na cidade de Antáquia, na Turquia.

Os aliados do fugitivo, ao perceberem que o governante já não se encontrava no campo de batalha, aceitaram uma proposta de aliança de Heliogábalo, encerrando assim a batalha. Em seguida, alguns soldados perseguiram Macrino, encontrando-o e assassinando-o juntamente com Diadumeniano, seu filho (V 4, 8–12, 253–254).

Na fonte *História de Roma*, Dião Cássio também apresenta a figura de Júlia Mesa, mas traz detalhes que não se encontram nas outras duas fontes. Segundo o escritor antigo, o pai de Heliogábalo teria sido um homem chamado Vário Marcelo, também sírio, que ocupou cargos no Império Romano, inclusive tendo integrado o Senado. Com isso, Dião Cássio exclui a possibilidade de que Heliogábalo fosse filho de Caracala. Além disso, menciona um novo personagem, Eutiquiano, que teria sido o verdadeiro responsável por sua ascensão ao trono.

> [...] um certo Eutiquiano, que havia dado prazer às pessoas com diversões e exercícios de ginástica, e por essa razão [...] e tomando conhecimento da forte antipatia dos soldados por Macrino [...] e parcialmente persuadido pelo deus-Sol, a quem eles chamam de Heliogábalo e adoram devotamente, e também por algumas outras declarações oraculares, ele empreendeu derrubar Macrino e estabelecer como imperador em seu lugar Avito, neto de Maesa, que ainda era um mero menino. E ele realizou ambos os propósitos, embora ele próprio ainda não tivesse atingido a idade adulta, e embora tivesse como ajudantes apenas alguns libertos e soldados e seis (r) [homens da ordem equestre] e senadores de Emesa, fingindo que ele era um filho natural de Tarautas e vestindo-o com roupas que este último usava quando criança e o trouxe para o acampamento à noite, sem o conhecimento de sua mãe ou avó, e ao amanhecer do dia 16 de maio persuadiu os soldados, que estavam ansiosos para obter uma desculpa para uma revolta, a se revoltarem.[21] (LXXIX 31, 1-4, 409; 411).

Curiosamente, o escritor antigo difere consideravelmente das narrativas apresentadas nas outras duas fontes. Apesar de apresentar a figura de Júlia Mesa, ele atribui a Eutiquiano a iniciativa de derrubar Macrino, tanto devido à influência de declarações de oráculos quanto, supostamente, por revelações do próprio deus Elagabal. Teria sido Eutiquiano também o responsável por associar Heliogábalo a um parentesco com Caracala — aqui chamado de Tarautas[22] — e por organizar a revolta juntamente com os soldados, aproveitando-se da antipatia destes em relação ao imperador. Além disso, o autor acrescenta outros agentes envolvidos na ascensão de Heliogábalo, como libertos, equestres e senadores, para além das legiões.

---

[21] [...] a certain Eutychianus, who had given people pleasure in amusements and gymnastic exercises, and for that reason […] and becoming aware of the strong dislike of the soldiers for Macrinus […] and partly persuaded by the Sun-god, whom they call Elagabalus and worship devotedly, and also by some other oracular utterances, he undertook to overthrow Macrinus and to set up as emperor in his stead Avitus, Maesa's grandson, who was still a mere boy. And he accomplished both purposes, though he himself had not as yet fully reached manhood, and though he had as helpers only a few freedmen and soldiers and six(r) [men of the equestrian] order and senators of Emesa pretending that he was a natural son of Tarautas and dressing him in clothing which the latler had worn as a child and brought him into the camp at night, without the knowledge of either his mother or his grandmother, and at dawn on the sixteenth of May persuaded the soldiers, who were eager to get an excuse for an uprising, to revolt.

[22] Apelido do imperador Caracala, em homenagem a um famoso gladiador. O gladiador era conhecido por ser violento e feio.

Dião Cássio também relata a chegada do prefeito Juliano e de soldados ao acampamento (LXXIX 31, 4, 411; 413). Contudo, os apoiadores já haviam vestido Heliogábalo com roupas que lembravam as de Caracala, além de exibirem imagens do antigo imperador em uma tentativa de comparação, afirmando que se tratava de seu filho e herdeiro legítimo ao trono. Com isso, os soldados foram corrompidos e assassinaram seus comandantes, enquanto Juliano teria fugido (LXXIX 32, 2–4, 413), sendo posteriormente encontrado e decapitado.

Macrino teria reagido nomeando seu filho como co-imperador, prometendo dinheiro aos soldados e distribuindo parte dos valores a eles, além de restaurar benefícios que anteriormente havia retirado. Também dissimulou que essas ações, assim como um jantar oferecido à população, seriam parte de uma celebração pela ascensão de seu filho, e não uma resposta à revolta (LXXIX 34, 2–5, 417). Como complemento a essas medidas, Macrino ainda teria recorrido ao Senado e aos governadores das diversas províncias por meio de cartas ofensivas a Heliogábalo (LXXIX 36, 1, 421).

Segundo Dião Cássio, a guerra teria sido declarada tanto contra Heliogábalo quanto contra seu primo, suas mães e avó, enquanto os soldados que se arrependessem seriam absolvidos (LXXIX 38, 2, 425). Diferentemente das outras fontes, o escritor antigo revela um protagonismo da família rebelde na Batalha de Antióquia: Júlia Mesa e sua filha Soemia teriam saltado de suas carruagens e incentivado seus aliados a continuarem a luta, enquanto o próprio Heliogábalo correu a cavalo com uma espada na mão e investiu contra os inimigos. Vendo essa resistência, Macrino teria fugido, mas, após perseguição, foi capturado e, posteriormente, seu filho também. Ambos teriam sido mortos por centuriões[23], encerrando oficialmente seu reinado, enquanto ocorria a aclamação de Marco Aurélio Antonino.

Desde o início de seu reinado, Heliogábalo esteve profundamente ligado ao seu aspecto religioso. Segundo Herodiano, após sua vitória na Batalha de Antióquia, Heliogábalo, sua avó, sua mãe, sua tia e seu sobrinho se puseram a caminho de Roma, contudo pararam, por ocasião do inverno, na cidade de Nicomédia até o fim da estação. Ali, mesmo já fora de sua cidade natal e, em teoria, afastado de suas obrigações sacerdotais, se empenhou em "executar as danças rituais desenfreadas do deus de Emesa, a cujo culto ele havia sido consagrado"[24] (V 5, 3, 255). Além disso, suas aparições em público eram acompanhadas ao som de flautas e tambores em honra a seu deus (V 5, 4, 255). Esses são exemplos iniciais de que a adoração a Elagabal perdurou no agora imperador mesmo após sua saída de Emesa e se manteve durante seu reinado.

[23] Oficial do exército romano que comandava uma centúria, um grupo de até 100 soldados.
[24] "ejecutar las desenfrenadas danzas rituales del dios de Emesa, a cuyo culto había sido consagrado".

Ao chegar a Roma, teve por um dos primeiros atos a construção de um templo dedicado a Elagabal, que, segundo Herodiano, era grandioso e muito belo (V 5, 8, 256). O nome dessa construção era *Elagabalium* ou Elagabálio, e segundo Halsberghe (1972, 75), foi erguido no Palatino[25]. Possuía dimensões médias, mas uma ornamentação grandiosa, com tapetes orientais e pedras preciosas de diferentes tipos e cores.

Um segundo templo também foi construído "na cidade baixa, chamada ad Spem Veterem, o bairro perto da Porta Praenestina, provavelmente nos jardins imperiais"[26] (Halsberghe 1972, 75). Ali ocorriam as grandes festividades a Elagabal, celebradas no verão.

Herodiano afirma que todos os dias, no Elagabálio, o imperador sacrificava uma "hecatombe de gado e inúmeras ovelhas que ele colocou nos altares com montes de várias plantas aromáticas, colocando também diante dos altares muitas ânforas dos melhores e mais envelhecidos vinhos…"[27] (V 5, 8, 256). Também nesse local, em torno dos altares, dançava ao som de diferentes tipos de instrumentos, acompanhado de mulheres fenícias, que também rodeavam os altares em posse de címbalos e tambores. Além dessas práticas,

> […] Todo o senado e a ordem equestre estavam reunidos em torno dele como se estivessem sentados em um teatro. As entranhas das vítimas sacrificais e as especiarias não eram carregadas em vasos de ouro sobre suas cabeças por servos ou homens comuns, mas pelos prefeitos do pretório e altos funcionários, vestindo túnicas de mangas compridas, de estilo fenício, com uma faixa roxa no centro. Usavam sapatos de linho como os usados pelos sacerdotes dos oráculos fenícios.[28] (V 5, 9-10, 257)

Do trecho acima, pode-se apreender algumas questões. Inicialmente, percebe-se, tanto aqui quanto em trechos anteriores citados, o aspecto identitário presente no culto a Elagabal. As vestes à moda oriental estavam presentes entre aqueles que participavam das práticas e também no próprio imperador, pois o mesmo Herodiano afirma sua preferência em usar roupas que remetiam aos sacerdotes fenícios e à luxuosa indumentária dos medos (V 5, 4, 255). Além do aspecto performático visível em suas apresentações de dança, associam-se aqui esses elementos diretamente à sua própria identidade cultural.

O conceito de identidades perpassa um processo de construção de significados baseado em um atributo cultural ou mesmo em um conjunto de atributos, os quais prevalecem sobre outros

[25] É a mais central das sete colinas de Roma e uma das mais antigas partes da cidade, a partir do governo de Augusto passou a ser o local de construção dos palácios imperiais.
[26] "in the lower city, called ad Spem Veterem, the district near the Porta Praenestina, probably in the imperial gardens".
[27] "hecatombre de reses e innumerables ovejas que colocaba sobre los altares con montones de diversas plantas aromáticas, aciando además delante de los altares muchas ánforas de los vinos más finos y añejo…"
[28] […] Todo el senado y el orden ecuestre estaban a su alrededor como si estuvieran sentados en el teatro. Las entrañas de las víctimas del sacrificio y los aromas no los llevaban en vasijas de oro sobre su cabeza sirvientes cualesquiera ni hombres corrientes, sino lo los prefectos del pretorio y altos cargos, vistiendo túnicas talares de largas mangas al estilo fenicio con una banda purpúrea en el centro. Llevaban calzado hecho de lino como el usado por los sacerdotes de los oráculos fenicios.

significados (Castells 2018, 54). Com essa conceituação, pode-se entender que a identidade engloba os significados que determinado sujeito apropria e passa a utilizar para sua própria significação, identificando-se enquanto "eu" em um mundo permeado por outros "eus" que podem se relacionar com seu "eu" ou, a partir de uma relação de alteridade[29], encaixá-lo como o "outro". Daí nascem diversos conflitos em torno de uma busca pela hegemonia da identidade em uma sociedade global marcada desde sempre pela heterogeneidade.

Contribuindo para a discussão em torno da identidade, Stuart Hall (2014, 109-110) afirma a presença do discurso em seu processo de construção. De forma alguma estão isoladas em si mesmas, antes são influenciadas pelos locais históricos e institucionais "no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas". Logo, conhecer e entender a identidade perpassa pelo próprio reconhecimento do contexto que a engloba.

Ao entender as práticas religiosas de Heliogábalo enquanto ligadas à sua identidade cultural, compreende-se que esse aspecto foi tão forte no imperador que moldou a própria forma como este se significava no mundo, como ele se portava e, assim, constituía sua própria essência. Esse pensamento é exemplificado na sua dedicação ao sacerdócio e na própria forma como ele a performava por meio de suas vestes e de suas danças. Esses elementos demarcavam tanto uma declaração de que, ao invés de passar por um processo romanizador[30], ele mantinha sua identidade síria, sua identidade oriental, quanto, novamente, reafirmava sua conexão com Elagabal enquanto parte constituinte de sua própria trajetória de vida.

Para além disso, percebe-se que o imperador tornava extremamente público o culto a Elagabal. Herodiano chega a comparar a exibição com uma performance de teatro e afirma que era assistido pelo senado e pela ordem equestre. Além disso, aqueles responsáveis por determinados atos dentro do culto pertenciam a altas classes da sociedade romana. Com isso, pode-se entender que era de interesse de Heliogábalo conectar o seu mundo religioso com o próprio contexto de Roma, ligando o cotidiano e pessoas de destaque a Elagabal, presume-se, enquanto uma tentativa de naturalização deste para o cenário religioso do Império em si.

Quando levamos em conta a representação do culto de Elagabal como uma performance teatral, por mais que faça uma suposta referência à sua própria natureza na prática, também é possível interpretar que, partindo do seu lado performático, a adoração ao deus-sol sírio é inserida como uma prática a ser admirada e incorporada como um elemento comum aos romanos. Assim,

[29] Situação, estado ou qualidade que se constitui através de relações de contraste, distinção, diferença.
[30] Referente a romanização que seria um processo de contato entre os romanos e outros povos a partir da assimilação e aculturação destes em relação a cultura romana.

para além de se tornar mais conhecida e difundida, também se destacava em relação aos outros deuses, como o próprio Herodiano (V 5, 7, 255) afirma anteriormente ao colocar que o imperador ordenou a preferência de sacrifícios a Elagabal em contrapartida a outros deuses invocados pela mesma prática.

Essas atitudes no cenário religioso por parte de Heliogábalo se ligam muito a uma tentativa de maior aproximação entre sua identidade cultural e o contexto romano. Uma ferramenta que contribui para um maior entendimento desse aspecto é a história conectada.

Sebastian Conrad, em seu livro *O que é história global?* (2019), discute sobre o conceito e metodologia da história global, definindo-a enquanto "uma forma de análise histórica que situa os fenômenos, os eventos e os processos em contextos globais" (Conrad 2019, 16). Embora, como o próprio autor discuta, não necessariamente seja um estudo sobre tudo que aconteceu no mundo, antes se preocupa em realizar pesquisas que ultrapassem barreiras históricas e tradicionais de um mundo puramente ocidental e europeu. Ou seja, tem muito mais a ver com uma perspectiva que põe em prática uma mudança de abordagem, preocupada com as intersecções existentes na história.

> Indiscutivelmente, a ascensão das perspectivas globais ajuda-nos a deixar de ver apenas uma mera parte da realidade. Uma vez que a relevância das fronteiras nacionais foi colocada em questão, a história tornou-se mais complexa. [...] a história global permite-nos alargar o ângulo de visão e observar processos que, durante muito tempo, eram indetectáveis pelos sistemas de conhecimento da academia, ou que eram, pelo menos, considerados irrelevantes. (Conrad 2019, 27).

Dentro da história global, Conrad a divide em três possíveis campos: a de uma história de tudo, uma história baseada no conceito de integração e uma história das conexões. Esta última, que aqui muito nos interessa, leva em consideração que "nenhuma sociedade, nação ou civilização existe isoladamente" (Conrad 2019, 20), antes, são permeadas pela mobilidade e interação. Logo, existem conexões e trocas possíveis de serem analisadas nas mais diferentes sociedades, e a forma e dimensão do seu estudo serão ditadas pela própria temática estudada em si. A partir dela, observa-se os entrelaçamentos existentes e discute-se como se estruturam.

Ao trazer para a discussão deste artigo a história conectada enquanto uma metodologia para a análise do aspecto religioso de Heliogábalo, é possível compreender que a instauração do culto a Elagabal em Roma e seu desenvolvimento sobre o reinado do imperador revelam tentativas de conexão entre um mundo oriental e um mundo ocidental. Era um deus sírio sendo aclamado e naturalizado no cotidiano romano. O contexto era de exibição pública da adoração e participação de pessoas de altas classes, que garantiriam uma maior legitimação ao próprio deus-sol sírio.

Essa conexão é passível de ser percebida também na própria *História Augusta*. Segundo esta fonte, para além de erguer um templo para cultuar Elagabal, Heliogábalo também se preocupou em

transferir para esse local símbolos religiosos romanos e demonstrou interesse em também obter símbolos da religião dos judeus, samaritanos e dos cristãos.

> Mas, assim que ele entrou em Roma, negligenciando todos os assuntos das províncias, consagrou Heliogábalo no monte Palatino e ergueu-lhe um templo, próximo das mansões imperiais, com o objetivo de para aí transferir a imagem da Grande Mãe[31], o fogo de Vesta[32], o Paládio[33], os escudos[34] e tudo o que é venerado pelos romanos, de modo a que nenhum outro deus, além de Heliogábalo, fosse cultuado em Roma. Dizia, além disso, que as religiões dos judeus e dos samaritanos, assim como a devoção cristã, deveriam ser também para ali transferidas, de modo a que os sacerdotes de Heliogábalo fossem os guardiões dos mistérios de todos os cultos. (III 4-5, 191).

No trecho acima, é apontada tanto uma ganância em querer que os sacerdotes do deus-sol sírio guardassem os "mistérios de todos os cultos", quanto um fanatismo, pois sua atitude é representada como um desejo de controle religioso que colocaria Elagabal não apenas em uma posição de destaque, mas de exclusividade divina. Contudo, parece ser um exagero que esse realmente tenha sido o desejo do imperador, já que a religião romana era um elemento muito importante e diverso, com extensas possibilidades de adoração. Logo, banir outros cultos seria uma atitude extremamente impopular.

Deve-se ter em mente a posição aristocrática das fontes sobre Heliogábalo. Injuriar a imagem de um imperador que supostamente teria dado mais atenção ao seu deus oriental do que à administração do Império me parece uma realidade muito provável, pois assim sua representação frente ao público que tinha contato com aqueles escritos entenderia um imperador enquanto fanático que ignorou o sistema social romano.

Considerando essa representação de incluir os símbolos religiosos de outros cultos no tempo de Elagabal, para além de uma tentativa de simplesmente subjugar as demais religiões, é possível refletir nela enquanto uma tentativa de aproximação com o próprio contexto religioso romano, criando uma espécie de templo único que guardava, de certa forma, não apenas as crenças, mas também a cultura inserida nesse aspecto.

Ao se conectar o deus-sol sírio com outras divindades e símbolos religiosos, esse se legitimava enquanto a porta de entrada para as demais religiões. Era a afirmação de seu domínio e centralidade sobre diferentes panteões politeístas e monoteístas, entrelaçando diferentes culturas e, consequentemente, histórias.

Nossa outra fonte, Dião Cássio, apresenta, tal qual a *História Augusta*, uma perspectiva negativa em relação ao culto a Elagabal. Existe uma clara associação do imperador e seu deus a um

[31] Cíbele, a deusa de origem frígia (região da Ásia Menor, que hoje faz parte da Turquia).
[32] Fogo de caráter sagrado que se localizava no centro do Templo de Vesta, em homenagem a deusa romana que personifica o fogo sagrado, o lar e a lareira.
[33] Estátua de Atena / Minerva
[34] *Ancilia* ou doze escudos sagrados de Marte, que eram considerados penhores do império.

mundo oriental inferior e bárbaro, em contraponto ao próprio contexto romano, logo suas práticas religiosas são vistas a partir de demonstrações de sua incivilidade e não como práticas ligadas à forma como seu culto se realizava.

> Intimamente relacionada a essas irregularidades estava sua conduta no caso de Heliogábalo. A ofensa consiste em não introduzir um deus estrangeiro em Roma ou em exaltá-lo de maneiras muito estranhas, mas em colocá-lo diante do próprio Júpiter e fazer com que fosse eleito seu sacerdote, e também em circuncidar-se e abster-se de carne de porco, sob a alegação de que sua devoção seria assim mais pura. [...] a circuncisão que ele fez parte das critérios sacerdotais de Heliogábalo, e ele, consequentemente, mutilou muitos de seus companheiros da mesma maneira. Além disso, ele era frequentemente visto, mesmo em público, trajado com as vestes bárbaras que os sacerdotes sírios usavam, e isso teve tanto a ver como o fato de ter recebido o apelido de "O Assírio".[35] (LXXX 11; 1-2, 457).

No trecho acima, o escritor antigo dá a entender que o problema não era a introdução de um deus estrangeiro em Roma, algo comum na época, mas sim as estranhas formas como ocorria sua adoração. Transparece em seu discurso uma visão que está muito mais baseada em uma perspectiva etnocentrista.

> Etnocentrismo é um preconceito que cada sociedade ou cada cultura produz, ao mesmo tempo que procura incutir em seus membros normas e valores peculiares. Se sua maneira de ser e de proceder é a certa, então as outras estão erradas, e as sociedades que as adotam constituem “aberrações”. Assim o etnocentrismo julga os outros povos e culturas pelos padrões da própria sociedade, que servem para aferir até que ponto são corretos e humanos os costumes alheios. Desse modo, a identificação de um indivíduo com sua sociedade induz à rejeição das outras. O idioma estrangeiro parece “enrolado” e ridículo; seus alimentos, asquerosos; sua maneira de trajar, extravagante ou indecente; seus deuses, demônios; seus cultos, abominações; sua moral, uma perversão etc. É verdade que os povos mais primitivos têm uma forte rejeição etnocentrista dos povos circunvizinhos. Porém nada se compara com o etnocentrismo combinado com o sentimento de superioridade que o grupo ou a nação dominante dedica aos dominados e oprimidos. Considerá-los sub-humanos, ou seres humanos de segunda classe, é pretexto e efeito de uma relação de dominação. (Meneses 2020, 19).

De acordo com essa definição, destaca-se o julgamento e preconceito em relação a outros povos. Levando em consideração a própria sociedade, o quão diferente determinado povo é em relação à língua, à forma de vestir, ao comportamento e à organização social? São questões colocadas como determinantes e que, quando pensadas no contexto da Roma antiga, esbarram no binômio civilidade/barbaridade.

O ser civilizado, culto e bondoso representava o conceito romano de *humanitas*, enquanto aquele que não representava essas ideias era considerado bárbaro, bruto e selvagem representando o conceito romano de *ferocitas,* logo era inferior, o que vai ao encontro do que Meneses (2020) coloca

[35] Closely related to these irregularities was his conduct in the matter of Elagabalus. The offence consisted, not in his introducing a foreign god into Rome or in his exalting him in very strange ways, but in his placing him even before Jupiter himself and causing himself to be voted his priest, also in his circumcising himself and abstaining from swine's flesh, on the ground that his devotion would thereby be purer. [...] the circumcision which he actually carried out was a part of the priestly requirements of Elagabalus, and he accordingly mutilated many of his companions in like manner. Furthermore, he was frequently seen even in public clad in the barbaric dress which the Syrian priests use, and this had as much to do as anything with his receiving the nickname of " The Assyrian".

sobre o etnocentrismo ligado a um sentimento de superioridade, pois este legitima a ação de dominação e opressão. Contudo, Heliogábalo coloca sua identidade cultural oriental em evidência a partir do aspecto religioso próximo dos bárbaros, propondo, de certa forma, uma naturalização no Império Romano, o que afrontava as noções de *humanitas*.

Continuando no trecho de Dião Cássio, este aponta alguns aparentes defeitos presentes nas práticas religiosas do imperador, como a abstenção de carne de porco, a circuncisão — que ele chega a comparar com uma mutilação — e o uso de vestes à moda dos sacerdotes sírios, que ele associa a uma roupa bárbara, bem como chega a acusá-lo de desejar o deus Júpiter enquanto sacerdote de Elagabal, consequentemente tornando-o inferior.

O enquadramento das práticas religiosas como exóticas e bárbaras parece partir, sobretudo, de uma visão etnocentrista que usava o contexto romano como maior parâmetro para julgar as demais crenças. Logo, esses atos seriam vistos como exemplos da inferioridade daqueles que os seguiam, em contrapartida a um centro dominador constituído pelo Império que não os praticava e, portanto, era superior.

A acusação de querer colocar Elagabal acima até mesmo do deus que governava todos os demais parece relacionar-se com o que já foi aqui discutido: trata-se, novamente, de uma tentativa de conexão entre o Oriente e o Ocidente por meio da religião, naturalizando a figura do deus-sol sírio até mesmo frente ao deus máximo. Por mais que Heliogábalo possa ter considerado ou, de fato, colocado sua divindade acima de Júpiter, ainda é possível questionar se tal medida se incluía em sua tentativa de reforma religiosa, em vez de significar uma substituição total em si.

É importante ressaltar que a discussão realizada acima esteve preocupada em analisar o conteúdo presente nas fontes sobre Heliogábalo em relação ao seu aspecto religioso, não partindo necessariamente de um juízo de verdade ou mentira, mas buscando discutir as narrativas que os escritores antigos escolheram destacar nessa relação entre o imperador e Elagabal. Assim, privilegiou-se uma análise que levasse em consideração as escolhas narrativas feitas pelas três fontes.

Contudo, há o reconhecimento de que os documentos não carregam uma verdade absoluta, assim como a própria História, enquanto ciência, não consegue acessar uma verdade definitiva sobre o passado. Os documentos estão carregados de posicionamentos, recortes e escolhas que influenciam diretamente na forma como o tema é abordado.

> [...] Todo documento é produzido em determinada época e sociedade, podendo, assim, compreender como as pessoas viviam em uma determinada época ou período. Eles comprovam que algo de fato existiu. O documento, por si só, não diz absolutamente nada; o historiador deve problematizá-lo, lançar questões sobre o documento, para que possa ir em busca de respostas. (Guimarães 2019, 2).

Entendendo que é responsabilidade do historiador a ação de problematizar o documento e, então, buscar respostas para as questões postas no presente, é possível compreender que, para além da análise das narrativas presentes nas fontes, mostra-se necessário problematizá-las, levando em consideração o contexto que as envolve e quem as produz.

Ao trabalhar com o conceito de representação de Chartier (2002), este artigo compreende que o acesso à figura de Heliogábalo parte de três documentos que não necessariamente revelam quem ele foi, mas constroem narrativas que buscam, sobretudo, associá-lo a determinadas ideias ou opiniões dos próprios escritores antigos. Não há neutralidade ou compromisso irrestrito com a verdade; trata-se de autores inseridos em um contexto aristocrático que escolheram criticar Heliogábalo, sobretudo em relação à suposta exibição pública e exacerbada de sua identidade cultural, o que pode estar diretamente relacionado com a quebra dos valores romanos por ele promovida.

> [...] Torna-se claro, antes de mais, que nenhum texto – mesmo aparentemente mais documental, mesmo o mais objectivo (por exemplo, um quadro estatístico traçado por uma administração) – mantém uma relação transparente como a realidade que apreende. [...] A relação do texto com o real (que pode talvez definir-se como aquilo que o próprio texto apresenta como real, construindo-o como um referente situado no seu exterior) constrói-se segundo modelos discursivos e delimitações intelectuais próprios de cada situação de escrita. [...] os materiais-documentos obedecem também a processos de construção onde se investem conceitos e obsessões dos seus produtores e onde se estabelecem as regras de escrita próprias do gênero de que emana o texto. São essas categorias de pensamento e esses princípios de escrita que é necessário actualizar antes de qualquer leitura positiva do documento. O real assume assim um novo sentido: aquilo que é real, efectivamente, não é (ou não é apenas) a realidade visada pelo texto, mas a própria maneira como ele a cria, na historicidade da sua produção e na intencionalidade da sua escrita (Chartier 2002, 62-63).

Assim como afirmado por Chartier no trecho acima, é necessário que se veja o texto em uma relação subjetiva com o real, por mais que se proponha a ser objetivo ou tenha características que lhe garantam mais confiabilidade, ainda sim, ele apresenta um real para si mesmo, ou melhor, cria um real, que não necessariamente é a realidade, mas sim é munido da intencionalidade do seu autor que a transmite para aquele que lê tal texto.

Em relação ao "texto" para os romanos, ou mais especificamente, os textos históricos romanos, Balmaceda (2013) apresenta uma discussão em torno da historiografia da Antiguidade Clássica, a dividindo em um período de 800 anos, iniciando-se com *Histórias* de Heródoto (por volta do século V a.C.) até *Res Gestae* ("As coisas realizadas") de Amiano Marcelino (em finais do século VI d.C.).

Segundo (Balmaceda 2013, 41), a sociedade romana compreendia seu passado como influente na formação dos costumes do presente, por meio de seus modelos e antepassados. Assim,

os mores maiorum[36] exerciam um papel central, e a história cumpria uma função fundamental ao desenvolver esse passado como um defensor dos valores a serem seguidos.

Para Balmaceda (2013, 41) o cerne do trabalho dos historiadores romanos era "influenciar seu próprio presente, especialmente por causa das coisas que podem aprender com a história, talvez a mais central para eles seja o ensinamento moral"[37].

Os registros desse historiador romano possuíam o objetivo de incentivar mudanças baseadas em um fundo moral, assim a explicação dos acontecimentos vinculava-se aos costumes e modos de ser da sociedade. Além dessa relação com a moralidade, a escrita histórica em Roma também se constituiu enquanto um mecanismo de política interna, existia uma preocupação com a memória que deveria ser preservada, pois serviria como um elemento da identidade coletiva romana.

> A descrição da vida pública e da *res publica*; as relações entre a elite governante e a plebe; o exército, o crescimento do império e o aumento da importância de atores individuais; Os novos e poderosos líderes e suas decisões políticas — em suma, tudo serviu para descobrir quem eles eram e como continuar se comportando como bons romanos, mesmo quando as circunstâncias mudassem...[38] (Balmaceda 2013, 15)

Ao relacionar esses elementos com as fontes que abordam sobre Heliogábalo, estes podem ser entendidos enquanto munidos por um objetivo moralizante e um possível uso político para elogios ou críticas a determinados personagens, o que acabava por influenciar os leitores de tais documentos.

Na introdução desse artigo apresentamos as três fontes que abordam sobre Heliogábalo, relacionando-os com o contexto que os envolviam, os seus escritores antigos, a organização do seu conteúdo e também os seus possíveis públicos alvos, assim pode-se analisar as representações em torno do imperador de uma forma que leve em consideração os aspectos que envolvem não somente o conteúdo sobre ele, mas também a origem das produções que o representam.

Dião Cássio é um escritor antigo grego, contudo sua escrita está inserida no contexto romano, não apenas em relação ao domínio do Império sobre a Bítinia, mas pelos próprios elementos da história romana que destacamos acima. Dião se preocupa em defender o *mos*

[36] Plural de *mos maiorum*. Termo romano que seria o "conjunto de regras de conduta, morais e políticas, não sistematizado, transmitido no seio da aristocracia senatorial tradicional" (Lemos 2010, 47). Era um conceito central para os romanos, dirigindo a forma como esses agiam em seu cotidiano.

[37] "influir en su propio presente, especialmente porque de entre las cosas que puede aprender de la historia, quizá la central para ellos era la enseñanza moral".

[38] La descripción de la vida pública y de la *res publica*; las relaciones entre la elite gobernante y la plebe; los militares, el crecimiento del imperio y el aumento de la importancia de los actores individuales; los poderosos nuevos líderes y sus decisiones políticas, en fin, todo servía para descubrir quiénes eran y cómo continuar comportándose como buenos romanos, incluso cuando cambian las circunstancias…

maiorum[39] e assim adentra em uma história moralizante, que também pode ser encontrada em Herodiano, escritor antigo sem informações concretas sobre sua origem, mas que também demonstra preocupação com os valores romanos.

A *História Augusta*, mesmo com sua produção posterior, mantém também esse elemento moralizante, se preocupando em trazer detalhes íntimos sobre os imperadores, que revelam sujeitos falhos em seguir o *mos maiorum* e respeitar outras esferas de poder, como o Senado.

Ao entender que Dião Cássio, Herodiano e a *História Augusta* trazem representações em relação à Heliogábalo, é possível compreender que são fontes munidas de uma intencionalidade na forma como o imperador está sendo narrado, além disso, a presença desse tom moralizante em relação a forma como se escrevia a narrativa história e seu uso enquanto manobra da política interna mostram que ao apresentar o aspecto religioso no imperador, a partir de uma ótica de exotismo e fanatismo, existia um desejo de mostrar seu desrespeito em relação a ordem romana.

As descrições que em um primeiro momento buscam unicamente caracterizar a forma como Heliogábalo cultuava Elagabal, na verdade revelam também a forma como essa aristocracia tradicional, pelas lentes das fontes aqui trabalhadas, viam essa religião oriental enquanto possuinte de elementos estranhos ao sistema romano. Mesmo que o culto a Elagabal já fosse conhecido em Roma antes da ascensão do jovem imperador, a expansão que é realizada por ele parece ter ultrapassado os limites do aceitável para os romanos.

As fontes escritas acima discutidas apresentam uma narrativa que conecta fortemente Heliogábalo ao deus-sol sírio, com afirmações que pressupõe basicamente uma tentativa de reforma religiosa por parte do imperador em Roma e um fervor religioso que beira ao fanatismo. Embora seja de suma importância mantermos um olhar crítico em relação a esse elemento, a visão de um imperador consideravelmente ligado à sua religião oriental se destaca. Será que o imperador realmente manteve uma religiosidade tão forte assim?

Embora não seja o foco dessa análise e por esse mesmo motivo não será aprofundado, é interessante trazer para a discussão um outro tipo de fonte que também revela um aspecto religioso do imperador, as moedas romanas. Segundo Manders (2012, 147), as moedas imperiais testemunham as reformas religiosas impostas por Heliogábalo, exibindo em seus versos imagens tanto do deus-sol sírio em sua forma de pedra cônica negra quanto também o próprio imperador representado em seu dever sacerdotal. Em outro trecho (Manders 2012, 148), afirma que nas

[39] Termo romano que seria o "conjunto de regras de conduta, morais e políticas, não sistematizado, transmitido no seio da aristocracia senatorial tradicional" (Lemos 2010, 47). Era um conceito central para os romanos, dirigindo a forma como esses agiam em seu cotidiano.

moedas datadas do período de 220 a 222 d.C., Heliogábalo operava de forma pública como sacerdote-imperador, nesse período, a divindade era retratada enquanto sua protetora nas moedas romanas.

Mais adiante, Manders (2012, 148), relacionando a frequente representação do imperador em trajes orientais e o número de moedas que o representam sacrificando em honra a Elagabal, considera que "essas moedas expressassem a piedade de Heliogábalo ao sírio Elagabal e não às divindades romanas tradicionais"[40]. Quando usa o termo "piedade", a autora está o relacionando ao conceito romano de *pietas* que quando em conexão com a religião romana, faz referência ao cumprimento dos deveres religiosos (Souza e Moura 2019, 36), sendo assim, Manders afirma que o imperador ignorava suas responsabilidades religiosas para com o panteão romano e priorizava Elagabal.

A escolha de trazer a análise de Manders (2012) para a discussão desse artigo é motivada pelo desejo de apresentar que o aspecto religioso de Heliogábalo não se limitou somente a representação documental, mas também está presente na material, além disso, é interessante ressaltar, que anteriormente nesse artigo colocamos que Icks (2006, 173) destacou inscrições sobre o imperador com o título de *sacerdos amplissimus dei Invicti Solis Elagabali* o que conferia uma profundidade em sua relação com o deus-sol sírio frente a própria sociedade romana.

Ao conectar essas representações acima com os documentos, é possível perceber que a conexão de Heliogábalo com sua divindade síria não é exagero dos escritores antigo, antes era um elemento do seu governo que influenciou a forma como agiu. Talvez a melhor linha de raciocínio a ser seguida seja de que ao ser analisar o aspecto religioso do imperador, as fontes, e aqui incluo materiais e escritas, revelam que essa foi uma característica forte em seu governo, e a problematização a ser feita não deve ser sobre o nível de verdades ou mentiras, mas antes sobre o que é e como é representado.

Por mais que seja discutida a veracidade das narrativas escritas, é necessário levar em consideração que o acesso até o imperador possuí um determinado limite, até mesmo porque o próprio não escreve sobre si. O que a historiografia faz em relação ao seu estudo é uma pesquisa de conexões de diferentes representações de sua figura, em um verdadeiro trabalho de abordagem manual para a produção de um conjunto final, referenciando-se aqui a analogia de Albuquerque Junior (2019) do trabalho do historiador em relação ao trabalho da bordadeira, em que afirma que "É ele, como faz a profissional do bordado, que submete este caos a uma ordem, a um desenho, a

[40] "these coins were expressing Elagabalus' piety to the Syrian Elagabal and not to the traditional Roman deities".

um plano, a um projeto, a um molde, a um modelo, que deve ser previamente pensado" (Albuquerque Junior 2019, 4).

É necessário ter em mente duas questões sobre o estudo do imperador Heliogábalo, tanto os limites de acesso a sua figura quanto as formas como ele é representado. Em uma perspectiva crítica, reconhecer que não se pode considerar tudo que é falado sobre ele enquanto verdade, não desacredita uma análise do conteúdo das fontes escritas, essas devem ser questionadas e utilizadas como forma de reconstruir as narrativas em torno do governante.

O imperador Heliogábalo é uma figura histórica que é fruto de narrativas negativas, que revelam não apenas a sua trajetória, mas a própria sociedade romana, com seus valores e com suas barreiras socioculturais. Estudar esse personagem se mostra enquanto um exercício riquíssimo para o desenvolvimento de um olhar histórico crítico e ao mesmo tempo um conhecimento sobre o Império Romano, sua contribuição para compreender a inserção de orientais em Roma, a perspectiva aristocrática tradicional das fontes, a visão etnocentrista que permeava os documentos escritos, entre outros pontos, se mostra enquanto consideravelmente importante para a história.

Considerações Finais

De acordo com o exposto até aqui nota-se que a inserção do culto a Elagabal em Roma é anterior a figura do próprio imperador Heliogábalo e que ao se analisar seu adentramento no Império são reveladas as trocas culturais e movimentações orientais que perpassaram pela região. Anteriormente a figura do próprio governante, existiram sujeitos que conquistaram seu espaço nos e contribuíram inclusive para que a adoração a Elagabal ficasse conhecida.

Foi através da figura de Heliogábalo que o deus-sol sírio teve seu apogeu em questões de adoração e ao analisar esse aspecto religioso do imperador percebe-se que esteve intimamente ligado à sua própria identidade cultural, mesmo com sua ascensão enquanto imperador e sua saída para Roma, seus costumes, práticas e aparentemente ideias permaneciam interligadas a sua terra natal, a sua origem síria e oriental, logo analisar o aspecto religioso do imperador é analisar na prática como ocorreu a manifestação de sua identidade.

Além disso, a partir de uma visão da história conectada, buscou-se observar as conexões existentes na demonstração de sua identidade cultural a partir da perspectiva religiosa no contexto romano, unindo dois mundos distintos, mas que possuíam historicamente interações baseadas em trocas culturais e nos próprios sujeitos históricos e que agora estava entrelaçado por meio do jovem governante.

Durante o reinado de Heliogábalo, é possível perceber uma verdadeira "orientalização" do mundo romano, afrontando a própria ordem imperial em prol de destacar e conectar o seu mundo oriental com o mundo ocidental do Império Romano.

Por fim, para além de uma análise do conteúdo das fontes escritas, foi feita uma problematização em relação a sua produção e seu contexto, levando em consideração seus escritores antigos e a própria escrita histórica romana, discutindo-se as intencionalidades existentes nos escritos sobre o imperador.

O aspecto religioso de Heliogábalo foi destacado também nas moedas romanas e relacionado, juntamente com a sua inscrição enquanto *sacerdos amplissimus dei Invicti Solis Elagabali*, enquanto representações de sua forte conexão com Elagabal. Foi proposta uma visão que ultrapassa o discurso do nível de veracidade das fontes, para uma aproximação das formas que a ligação do imperador com o deus-sol sírio foi feita, revelando assim o contexto que envolveu o jovem governante em seu período imperial e a conexão da religião síria com seu cotidiano.

Referências Bibliográficas

Balmaceda, Catalina. 2013. La antigüedad clásica: Grecia y Roma. Em Aurell, Jaume; Balmaceda, Catalina Balmaceda; Burke, Peter; Soza, Felipe. *Compreender el Passado: Una Historia de la Escritura y el Pensamiento Historico*. Ediciones Akal, S.A.

Dião Cássio. 1957. *Dio's Roman History*. Traduzido por Earnest Cary. London/Harvard: William Heinemann, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), Books.

Castells, Manuel. 2018. *O poder da identidade: a era da informação*. 9ª ed. rev. e ampl. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Cerri, Mariane. *A biografia do imperador Cômodo na História Augusta como crítica ao Dominato (séc. IV d.C.)*. 2000. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca.

Chartier, Roger. 2002. *História cultural: entre práticas e representações*. São Paulo: Editora Memória e Sociedade.

Conrad, Sebastian. 2019. *What Is Global History?* Tradução de Teresa Furtado e Bernardo Cruz. Lisboa: Edições 70.

Corassim, Maria Luiza. "A composição da biografia de Severo Alexandre na História Augusta*." Revista de História* – USP, (1988): 153–178.

Corrêa, Ariel Garcia. *As perspectivas elaboradas por Dião Cássio e Herodiano sobre as práticas político-culturais do imperador Heliogábalo (séc. III d.C.)*. 2019. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca.

Esteves, Anderson Martins. 2019. "Díon Cássio: um historiador no reino de ferro." Em *Problemas de historiografia helenística*, editado por Breno Battistin Sebastiani, Fernando Rodrigues Jr. e Bárbara da Costa e Silva, 193–207. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Guimarães, Robison Zacharias. Documentos Históricos: Ferramenta do Historiador e da Práxis Pedagógica do Docente. Revista *Educação Pública* 19, 16 (2019): 1-3.

Hall, Stuart. 2014. "Quem precisa da identidade?" Em *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, editado por Tomaz Tadeu da Silva. 15ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

Halsberghe, Gaston H. 1972. *The Cult of Sol Invictus*. Leiden: Brill.

Herodiano. 1985. *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*. Tradução de Juan J. Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos.

História Augusta. 2011. *Vidas de Hélvio Pertinaz, Dídio Juliano, Severo, Pescénio Nigro, Clódio Albino, Antonino Caracala, Antonino Geta, Opílio Macrino, Diadúmeno Antonino, Antonino Heliogábalo.* Tradução do latim, introdução, notas e índice de Cláudia A. Teixeira, José Luís Brandão e Nuno S. Rodrigues. Coimbra: Universidade de Coimbra, CECH.

Icks, Martin. 2006. "Priesthood and Imperial Power: The Religious Reforms of Heliogabalus, 220–222 AD." Em *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, editado por Lukas de Blois, Peter Funke e Johannes Hahn, 169–178. Leiden: Brill.

Albuquerque Junior, Durval Muniz de. 2019. O Tecelão dos Tempos: novos ensaios de teoria da história. São Paulo: Intermeios.

Kemezis, Adam. The Fall of Elagabalus as Literary Narrative and Political Reality. *Historia* 65, (2014): 348–390.

Lemos, Marcia Santos. O “Mos Maiorum” e a Fortuna do Império Romano no Século IV d.C. *Dimensões* 25, (2010): 46-62.

Manders, Erika. 2012. Coining images of power: patterns in the representation of Roman emperors on imperial coinage, A.D, 193–284. Leyden – Boston.

Meneses, Paulo. "Etnocentrismo e relativismo cultural: algumas reflexões." *Revista SymposiuM* 3 (2020): 19–25.

Millar, Fergus. 2001. *The Roman Near East 31 BC AD 337*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Silva, Filipe Noé da. *Gênero e poder no Império Romano: considerações sobre o imperador Adriano*. 2016. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Silva, Janaice Bertoldo da. *Escrever a história em tempos de crise: Herodiano e o reinado do imperador Heliogábalo.* 2019. Monografia de graduação, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências.

Souza, Felipe Duarte da Silva Alves de; e Moura, Fernanda Messeder. A noção de *Pietas* nas práticas religiosas de *Rudens*. *Principia*, Rio de Janeiro 39, (2019): 33-45.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.47933

Recepção da Antiguidade Clássica na joalheria de estilo arqueológico italiano do século XIX

Reception of Classical Antiquity in 19th-century Italian archaeological-style jewelry

La recepción de la Antigüedad Clásica en la joyería de estilo arqueológico italiano del siglo XIX

Luana de Oliveira Correa Treska [*]

[*] Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal do Paraná (PPGHIS-UFPR), pela linha de pesquisa Intersubjetividade e Pluralidade: reflexão e sentimentos na História, sob orientação da Profa Dra Renata Senna Garraffoni. Bolsista CAPES. E-mail: contatoluanatreska@gmail.com.

Resumo: No presente trabalho, nos dedicamos a investigar a recepção da Antiguidade Clássica por meio da joalheria de estilo arqueológico desenvolvida por ourives italianos ao longo do século XIX. Com a descoberta da joalheria em ouro em sítios arqueológicos do antigo mundo greco-romano, peças que as copiavam ou nestas eram inspiradas foram produzidas, notavelmente pela oficina Castellani de Roma. No entanto, a relação destes ourives com as joias arqueológicas dos antigos povos foi moldada pelo clima político na península itálica no decurso do *Risorgimento* e constituição do Reino da Itália. Assim, mediante os Estudos de Recepção temos como objetivo delinear a trajetória da oficina Castellani por meio de suas produções em vias de analisar as interpretações acerca das joias do passado antigo, as refigurações e possíveis propósitos das novas peças.

Palavras-chave: Joalheria de estilo arqueológico; Estudos de Recepção; Antiguidade Clássica.

Abstract: In this paper, we investigate the reception of Classical Antiquity through archaeological-style jewelry developed by Italian goldsmiths throughout the 19th century. With the discovery of gold jewelry in archaeological sites of the ancient Greco-Roman world, pieces that copied or were inspired by them were produced, notably by the Castellani workshop in Rome. However, the relationship of these goldsmiths with the archaeological jewelry of ancient peoples was shaped by the political climate in the Italian peninsula during the *Risorgimento* and the establishment of the Kingdom of Italy. Thus, through Reception Studies, we aim to outline the

trajectory of the Castellani workshop through its productions in order to analyze the interpretations of jewelry from the ancient past, the reconfigurations and possible purposes of the new pieces.

Keywords: Archaeological-style jewelry; Reception Studies; Classical Antiquity.

Resumen: En este artículo, investigamos la recepción de la Antigüedad Clásica a través de la joyería de estilo arqueológico desarrollada por orfebres italianos a lo largo del siglo XIX. Con el descubrimiento de joyas de oro en sitios arqueológicos del antiguo mundo grecorromano, se produjeron piezas que las copiaban o se inspiraban en ellas, especialmente en el taller Castellani de Roma. Sin embargo, la relación de estos orfebres con la joyería arqueológica de los pueblos antiguos se vio influenciada por el clima político en la península itálica durante el Risorgimento y la instauración del Reino de Italia. Así, a través de los Estudios de Recepción, pretendemos delinear la trayectoria del taller Castellani a través de sus producciones para analizar las interpretaciones de la joyería del pasado antiguo, las reconfiguraciones y los posibles usos de las nuevas piezas.

Palabras clave: Joyería de estilo arqueológico; Estudios de Recepción; Antigüedad Clásica.

Introdução

As recepções da Antiguidade Clássica estão se consolidando como um campo fértil nas pesquisas brasileiras sobre o passado antigo, abrangendo estudos variados que abarcam recepções literárias, teatrais, no cinema, na arquitetura, egiptomania, entre outros. Entretanto, uma área de recepção ainda insuficientemente explorada no Brasil se refere às recepções da Antiguidade na joalheria, e aqui citamos a joalheria de estilo arqueológico italiano. A joalheria confeccionada com respaldo nas descobertas arqueológicas do século XIX ainda carecem de conhecimento e estudos na historiografia brasileira, tendo em vista que o maior acervo de trabalhos sobre o tema é estrangeiro, especialmente de língua inglesa e italiana. Além de haver, em grande medida, um desconhecimento desse tipo de joia, isso também parece ocorrer em razão de que o interesse de pesquisadores brasileiros acerca da temática da joalheria está voltado para questões próprias de nosso país, pois uma rápida consulta revela um repertório de pesquisas que se dedicam à joalheria contemporânea brasileira, às joias afro-brasileiras, sustentabilidade, além de questões técnicas e de inovações. Nesse sentido, percebe-se que há um grande interesse em assuntos que relacionam a joalheria com o cenário local de nosso país.

Contudo, partimos do pressuposto de que o estudo da joalheria de estilo arqueológico caracteriza-se como uma relevante fonte de discernimento das formas com que o adorno pessoal compreende percepções e expressões sociais, assim como integra discursos políticos e ideológicos, ao verificarmos que a joalheria aqui trabalhada é implicada na atmosfera política de sua produção,

contribuindo para dissipar o julgamento de superficialidade do adorno. Também entendemos que este trabalho contribui para estabelecer um diálogo entre os Estudos de Recepção da Antiguidade Clássica com estudos historiográficos acerca da joalheria, área ainda a ser desenvolvida em nosso país ao percebermos que grande parte dos trabalhos que se dedicam à joalheria estão no campo do Design, Artes, Moda ou História da Arte, mas que no exterior já contam com historiadores propriamente dedicados à joalheria. Portanto, o trabalho que propomos aqui converge áreas de estudo em diferentes estágios de consolidação em nossa academia, estabelecendo relevantes contatos entre Antiguidade, Estudos de Recepção e História da Joalheria.

Dessa forma, antes de entrarmos propriamente em nossa fonte, torna-se relevante esquadrinharmos as subjetividades envolvidas nos processos de produção e uso da joalheria, cuja definição de Straliotto (2009, 28, citado por Oliveira 2015, 17), compartilhada por nós, é colocada da seguinte maneira: "[...] é amplamente difundida e aceita a denotação do termo 'joia' como sendo um objeto, usado junto ao corpo, que complementa ou ressalta esteticamente a aparência de quem o usa [...]", no que também entendemos haver a mutabilidade do conceito de joia, de modo que mudanças estéticas e de valor simbólico, implicam na mutação de seu conceito. Como objetos de adornos pessoais, são

> Confeccionados nas mais diversas formas e dimensões, por técnicas e materiais – simples aos mais sofisticados; adornaram, marcaram, identificaram, localizaram seus portadores – fossem estes humildes ou da elite. [...] os adornos pessoais vêm sendo desenvolvidos e produzidos nas mais diversas sociedades, e que a partir das demandas e os valores de cada contexto histórico, novos contornos, composições, cores, materiais, significados e papéis lhes são atribuídos (Santos 2009, 14).

Irina Aragão dos Santos (2009, 14) observa a "longa trajetória e prática de adornar e portar objetos sobre o corpo, como se estes fossem a extensão de pensamentos, para expressar e comunicar ideias, ou um diálogo do sujeito com os próprios valores e representações", assumindo distintas funções e significados no interior de sociedades diversas, como "classificadores, demarcadores e símbolos de status social, econômico e cultural; de fé, devoção e religiosidade; veículos de cura; dote; fonte de riqueza etc." (Santos 2009, 15), atestado pela longa antiguidade do ato de produzir e portar adornos pessoais. Além do mais, podemos considerar a seguinte colocação da autora – pensada originalmente acerca das joias de afeto, referentes à laços de parentesco e afinidade – de que "através da prática de portar e adornar o corpo, a memória e as tradições são perpetuadas" (Santos 2009, 15), no contexto do presente trabalho no sentido de se tratarem de memórias e tradições coletivas respaldadas no passado antigo, uma vez que joias confeccionadas a partir de peças provenientes da Antiguidade buscam evocar sentimentos de identificação e pertencimento a uma tradição, por vezes no interior de agendas nacionalistas e propagandísticas.

Convém apontar as transfigurações nos usos e atribuições de significados aos adornos pessoais, uma vez que estamos a tratar de joias produzidas em períodos distintos da história, a Antiguidade e o século XIX, sendo assim imbuídos de caracterizações e estruturas sociais de cada contexto, no que consideramos não ser adequada a aplicação dos mesmos sentidos e usos das joias em conjunturas distintas. Aqui consideramos a afirmação de Pinckernelle (2007, 8) de que "a joalheria antiga não é simplesmente decorativa, nem se preocupa apenas com o status, ou serve apenas como amuleto" [1], assim corroborando com nosso entendimento de que se trata de distintas formas de sentir e experienciar a relação com a joalheria. Essa discussão é relevante, pois a joalheria de estilo arqueológico copia e se inspira nas peças do passado antigo e, como veremos adiante, é envolvida em um discurso que invoca ideais e valores da Antiguidade, como beleza e refinamento, nessa "perfeita imitação" – como alegado por membros da família Castellani, ourives que tomamos como caso de estudo – da antiga arte da ourivesaria à luz dos eventos desenrolados ao longo do século XIX.

É justamente essa recepção, não apenas da joalheria antiga, mas de ideais e valores da Antiguidade, nesse século XIX que objetivamos analisar por meio da joalheria de estilo arqueológico da oficina Castellani, para que assim seja possível compreendermos as interpretações, novos usos e propósitos desse estilo de joia. Optamos por fazer essa discussão por meio da trajetória da família Castellani, renomados ourives romanos que atuaram ao longo do século XIX. Em razão de se tratar de joias produzidas com base em exemplares do passado antigo, iniciamos nosso trabalho discutindo a relação entre as escavações realizadas nos sítios arqueológicos do mundo mediterrânico e a joalheria de estilo arqueológico, tendo em vista que as ondas de revivalismo oriundas da cultura material arqueológica instigaram o gosto da elite europeia, incluindo a ornamentação. Em seguida, partimos para a apresentação da família Castellani, buscando identificar as formas com que sua produção ourives esteve atravessada pela conjuntura política e social da península itálica daquele momento e pelas inclinações políticas dos membros da família romana. Para isso, selecionamos determinadas peças produzidas pela oficina Castellani, para acompanhar a sua trajetória, tomando como aporte o quadro teórico-metodológico dos Estudos de Recepção para orientação de nossa análise a respeito dos usos e discursos incorporados na joalheria de estilo arqueológico.

[1] "[...] ancient jewellery is neither simply decorative nor only concerned about status, nor purely serving as an amulet". Tradução livre de nossa autoria. Optamos por traduzir citações em língua estrangeira e dispor o original em nota.

Escavações e joalheria de estilo arqueológico

O advento da joalheria de estilo arqueológico é estabelecido por volta da década de vinte do século XIX, ainda que peças inspiradas em elementos do passado antigo ou imitações não tenham sido novidade no momento em que os ourives italianos instituíram o estilo arqueológico. A influência de joias do passado antigo pode ser atestada desde o Renascimento italiano, embora J. Anderson Black (1981, 144) afirme que a prática não se deu de modo inteiramente revivalista, dado que as joias renascentistas do século XVI constituíram-se de um estilo eclético de todo o território Clássico, no que a ordem e simetria, assim como o gosto por glíptica[2], desempenharam um papel mais importante do que a correspondência com peças propriamente greco-romanas, possivelmente desconhecidas até então. Contudo, ainda assim é possível perceber o contínuo contato com a joalheria da Antiguidade que conhecerá diferentes formas de revivalismos nos séculos subsequentes, considerando que a "história cultural europeia reflete suas repetidas ondas de 'classicismo'"[3] (Settis 2006, 16). As ondas de classicismo intensificadas a partir do século XVIII e avançando para o século XIX não apenas reverberaram na arquitetura, nas artes decorativas e vestuário, mas na joalheria, notavelmente pela joalheria neoclássica francesa e britânica inspiradas em elementos decorativos e arquitetônicos greco-romanos, como a chave grega, folhas de acanto, palmetas, volutas, folhas de louros e festões que no período napoleônico foram combinadas com diamantes, safiras, rubis, esmeraldas e pérolas, adaptados ao renovado interesse em camafeus e *intaglios* esculpidos com temáticas mitológicas e retratos (Bennett e Mascetti 2000, 55), no que Geoffrey C. Munn (1984, 12) nota a implicação da atmosfera política, uma vez que o

> neoclassicismo no desenho de joias nunca foi expresso com tanta convicção como na França, sob o Primeiro Império de Napoleão, pois era uma nova forma de arte de bom gosto incontestável – e, ainda mais significativo, era uma ruptura completa com o gosto dos Bourbons[4] (Munn 1984, 12).

No entanto, as descobertas arqueológicas de joias em ouro em sítios do antigo mundo mediterrânico proporcionaram novas inspirações para a joalheria, Munn (1984, 14) indica que os habitantes de Nápoles e redondezas já haviam iniciado a produção de cópias de joias antigas antes mesmo do início do século XIX, para venda a turistas das ruínas de Pompeia e Herculano, estabelecendo um mercado de suvenires para aristocratas europeus do *Grand Tour*[5] e uma nova clientela composta por abastados turistas vindos das Américas (Capalbo 2018, 2), o que fez dos

[2] Glíptica é o termo geral para se referir a pedras esculpidas, havendo a diferenciação entre *intaglio*, cujo desenho é afundado, e o camafeu, no qual a forma é esculpida em relevo (Draper 2008, 5).
[3] "European cultural history reflects its repeated waves of 'classicism'." Tradução livre de nossa autoria.
[4] "Neo-classicism in jewellery design has never been expressed with such conviction as in France under Napoleon's First Empire, since it was a pure new art form of unassailable good taste – and even more significantly it was a complete break with the taste of the Bourbons". Tradução livre de nossa autoria.
[5] Termo utilizado para designar o fenômeno social das viagens pelo continente europeu, sobretudo em Itália e Grécia, como parte da educação cultural aristocrática.

ourives napolitanos uma ótima opção para recrutamento em oficinas ourives para reprodução de joias arqueológicas (Walker 2005, 48). Assim, essa prática dos ourives napolitanos já havia sido verificada pelos Castellani: "[...] em seus escritos, ambos os irmãos Castellani citam Mariano Sarno e seus seguidores como os primeiros e muito habilidosos imitadores, restauradores e falsificadores do ouro antigo escavado nas proximidades de Herculano e Pompeia"[6] (Walker 2005, 48).

Um momento crucial para o desenvolvimento do estilo arqueológico se dá com as escavações de túmulos da antiga Etrúria e as descobertas de suas joias. Alessandro Guidi (2015, 109) identifica a emergência da arqueologia italiana como disciplina científica entre a segunda metade do século XVIII e início do século XIX, e Alain Schnapp (1996, 307) aponta que a "descoberta dos túmulos de Vulci em 1828 abriu novos reinos para essa arqueologia conquistadora e confiante. Pois a Itália no início do século XIX estava vivendo um 'sonho etrusco'.[7]". Como veremos em seguida, a investigação das joias em ouro encontradas na antiga cidade etrusca de Cere pelos Castellani será um evento relevante para as subsequentes produções da oficina, momento em que "a empresa Castellani deu uma guinada decisiva em direção ao estudo de joias de ouro antigas" [8] (Simpson 2004, 201), no qual o contato direto com as peças possibilitou o estudo de antigas técnicas dos ourives etruscos tais quais a filigrana e granulação, como alegado por Alessandro Castellani: "Tivemos, assim, a oportunidade de estudar o caráter particular das joias etruscas e, tendo assim em nossas mãos o fio condutor que nos guiaria em nossas pesquisas, nos pusemos a trabalhar arduamente" [9] (Castellani 1861, citado por Simpson 2004, 201). Além das joias da tumba de Regolini-Galassi em Cere, demais peças encontradas em sítios arqueológicos etruscos e provenientes de outros locais da esfera mediterrânica, bem como peças bizantinas, renascentistas e, em menor medida, egípcias e assírias influenciaram a produção de joias de estilo arqueológico ao serem analisadas pelas mãos dos ourives Castellani.

Todavia, apesar de ocorrer em um momento de consolidação da arqueologia italiana em moldes científicos, há de se ter em mente a estreita relação entre a prática antiquária e a joalheria de estilo arqueológico, uma vez que a sua produção se dava especialmente por meio de peças arqueológicas de coleções privadas – muitas das quais eram comercializadas ou escavadas em

[6] "[...] nei loro scritti entrambi i fratelli Castellani citano Mariano Sarno e i suoi seguaci come precoci e assai abili imiratori, restauratori e falsari degli antichi ori scavati nelle vicinanze, a Ercolano e Pompei." Tradução livre de nossa autoria.
[7] "The discovery of the Vulci tombs in 1828 opened up new realms for this conquering and confident archaeology. For Italy at the beginning of the nineteenth century was living an 'Etruscan dream'." Tradução livre de nossa autoria.
[8] "[...] the Castellani firm took a decided turn toward the study of ancient gold jewellery." Tradução livre de nossa autoria.
[9] "We had thus an opportunity of studying the particular character of Etruscan jewellery, and holding thereby in our hands the thread which was to guide us through our researches, we set earnestly to work". Tradução livre de nossa autoria.

terrenos particulares –, assim como tornava-se recorrente a utilização de exemplares da antiguidade como gemas[10] esculpidas, escaravelhos e moedas em novas composições e mesmo a restauração de peças arqueológicas danificadas.

Oficina Castellani

A oficina Castellani foi conduzida pela família romana formada por Fortunato Pio e dois de seus filhos, Alessandro e Augusto. A loja da família, localizada primeiramente no Palazzo Raggi na Via del Corso, situada na área turística *quartiers des étrangers* (Capalbo 2018, 3-4), posteriormente deslocada para a Via Poli, nº 88, em 1853, e por fim no nº 86 da Piazza Fontana di Trevi, no ano de 1869 (Walker 2005, 49), foi inaugurada em 1814, funcionando até 1930, inicialmente dedicada à produção e venda de joalheria ao gosto inglês, francês e suíço (Munn 1984, 23) no mercado europeu neste período (Capalbo 2018, 5), sobretudo de influência neoclássica, e na modificação de joias de seus clientes. Contudo, já na década de vinte, Fortunato Pio demonstra interesse nas joias antigas, quando põe em prática experimentos cujos resultados seriam apresentados em uma conferência em 1826 "sobre como colorir o ouro para imitar a cor amarela viva (*giallone*) dos achados antigos, um evento destinado a mudar o rumo futuro de seu negócio"[11] (Walker 2005, 21). Este interesse e subsequente aperfeiçoamento na joalheria de estilo arqueológico é aprofundado quando, no mesmo ano, conhece e inicia uma amizade com o antiquário Michelangelo Caetani, duque de Sermoneta e príncipe de Teano, este mesmo versado no desenho e confecção de joias.

Com o crescente reconhecimento dos Castellani neste nicho, especialmente pelas teias de conexão com círculos aristocráticos, artísticos e intelectuais por intermédio do duque de Sermoneta, Fortunato e Alessandro são convidados pela autoridade papal para examinarem os ornamentos em ouro descobertos na abertura da tumba de Regolini-Galassi, na antiga cidade etrusca Cere, atual Cerveteri, em 1836 (Simpson 2004, 201). Outro personagem crucial para a trajetória da família italiana foi Giampietro Campana, marquês de Cavelli, cuja coleção de objetos diversos, incluindo joalheria, foi vendida ao exterior em razão de imbróglios em que Campana esteve envolvido. A oficina Castellani encarregou-se de preparar o catálogo das peças e intermediar a venda para Napoleão III. Além disso, produziram cópias dos exemplares antigos para que pudessem utilizá-las na oficina, pois consideraram uma grande perda de exemplares dos antigos povos de sua terra, o que acabou por se tornar um incentivo para a formação de sua própria coleção antiquária de objetos diversos, obtidos sobretudo por Alessandro. Em 1851, com a parcial transferência dos negócios para

[10] Material natural como minerais, rochas, ou de origem orgânica.
[11] "[...] su come colorare l'oro per imitare il vivace color giallo (giallone) dei ritrovamenti antichi, evento destinato a cambiare il futuro indirizzo della sua attività." Tradução livre de nossa autoria.

Alessandro e Augusto, no qual o primeiro torna-se responsável pelo setor criativo e o segundo pela administração da loja, é quando a produção se volta inteiramente para o estilo arqueológico, com o abandono de outros estilos de joalheria.

A loja Castellani em Roma logo se tornou renomada tanto na Itália quanto no exterior, com sua joalheria encontrando um público consumidor composto tanto por aristocratas viajantes do *Grand Tour*, quanto pela burguesia vinda de diferentes partes da Europa e Américas, ávidos por objetos que servissem de recordação de suas viagens. Nesse sentido, haveria também um sentimento de identificação por meio do uso dessas peças, fosse com os povos do passado que um dia os utilizaram, ou como símbolo de pertença a um círculo intelectual, artístico ou político, pois este, em geral, foi o perfil dos clientes da oficina. Assim,

> O trabalho em ouro no estilo arqueológico podia ser comprado como *souvenir* elegante ou como uma declaração de moda que conferia um certo status a quem o usava: além disso, oferecia a quem o usava uma forma de participação direta na grandeza do passado antigo, uma forma aceitável de vestimenta, paralela à dos personagens em representações e pinturas históricas populares que evocavam romanticamente a mitologia e a história grega e romana[12] (Soros e Walker 2005, XI-XII)

Tais peças identificariam o usuário como pertencente a um círculo intelectual, artístico e literário de apreciadores da Antiguidade Clássica (Soros e Walker 2005, XI-XII), além de serem atrativos a religiosos que admiravam os trabalhos que estampavam uma temática cristã produzida pela oficina, pois além das joias da Antiguidade Clássica mediterrânica, os Castellani igualmente se dedicaram às joias de outros períodos, como o bizantino e o renascentista, rendendo clientes ingleses e russos, além dos próprios italianos. Assim, ainda que não tenha sido um estilo que encontrou popularidade homogênea frente a outros estilos de joalheria concomitantemente em voga na Europa do mesmo período, como o naturalismo Romântico, o estilo arqueológico serviu para manifestar requinte, cultura, mas também como declaração política, pois determinadas simbologias presentes nas joias foram tomadas como emblema patriótico.

O período de atuação da oficina Castellani ao longo do século XIX compreendeu os eventos conturbados da história italiana que resultaram na formação do Reino da Itália (1861-1946), compreendendo desde a soberania de dinastias estrangeiras nos diversos Estados que ocupavam a península itálica, ao movimento do *Risorgimento*.[13] De acordo com a pesquisadora Vera de Matos (2017, 127), o seguinte cenário se formaria na península em fins do século XVIII e ao longo do

[12] "Le oreficerie di stile archeologico potevano venire acquistate come *souvenir* di gran stile o come affermazioni di una moda che conferiva un determinato status al loro portatore: oltre a ciò essi offrivano a coloro che li indossavano una forma di partecipazione diretta alla grandezza dell'antico passato, una forma accettabile di abbigliamento, parallelo a quello dei personaggi delle rappresentazioni popolari di carattere storico e dei dipinti che rievocavano in chiave romantica la mitologia e la storia greca e romana." Tradução livre de nossa autoria.

[13] Movimento político e cultural que visava não apenas a unificação do território italiano e libertação das soberanias estrangeiras, mas a renovação moral e união identitária italiana.

XIX: a conquista francesa desde as campanhas militares de 1793-1797 até 1815, quando o Congresso de Viena (1814-1815) institui a reposição dos soberanos destronados, mas estabelecendo um quadro político e jurídico diferente da era pré-napoleônica, sendo assim,

> [...] a Itália ficava dividida em oito Estados: o Reino da Sardenha, englobando a parte noroeste e a ilha homônima, governada pela Casa de Saboia; o Reino da Lombardia-Veneza, na parte nordeste da península, pertencente ao Império Austríaco, governado pelos Habsburgos; os ducados de Parma, de Luca, ambos governados pela dinastia de Bourbon, espanhola, e de Modena, integrado na Áustria; o Grão-ducado da Toscana; os Estados Pontifícios, correspondentes a toda a parte central da Itália, incluindo Roma; e o Reino das Duas Sicílias, englobando a Sicília e o sul da Itália, também governado pelos Bourbons (Matos 2017, 127).

Matos (2017) também aponta que a ideia de unificação italiana convergiu com os ideais liberais iluministas já no século XVIII, em especial entre a burguesia, e embora a unificação política tenha sido concretizada sob liderança da conjunção entre o Reino da Sardenha, sob Vítor Emanuel II de Saboia, seu primeiro-ministro o conde Cavour, e Napoleão III, ainda pairava a forte presença das diferenças regionais – estas econômicas, religiosas, linguísticas e referentes às tradições locais – além do descontentamento de vertentes republicanas. Estes desenvolvimentos e tensões podem ser acompanhados pela própria trajetória da família Castellani e produções da oficina, pois além da fama conquistada por suas peças, a atuação pública e complicações em sua decorrência também marcaram a história da família de ourives. De acordo com Munn (1984, 24), a família possuía um alinhamento essencialmente liberal, porém, embora compartilhassem a predileção pela unificação e estivessem em desacordo com o poder temporal do pontífice, as três principais personalidades da família, Fortunato, Alessandro e Augusto, divergiam em relação à alternativa política do Estado liberado. Enquanto Fortunato permanecia conservador, apesar de se opor ao poder temporal pontífice, Alessandro se torna um republicano fervoroso até o fim de sua vida, envolvendo-se no meio de círculos revolucionários e em seus planos de instaurar uma república mesmo após a consolidação da monarquia de Saboia. Augusto, por sua vez, tomou a posição do círculo aristocrático romano, do qual era próximo em razão da profunda amizade com o duque de Sermoneta. A despeito de permanecer um conservador, estava convencido da insustentabilidade do exercício temporal do pontífice que por seu intransigente apoio à Áustria e ao Reino das Duas Sicílias arriscava uma ação extrema por parte dos republicanos (Davis 2005, 12-13). Em razão disso, Augusto volta seu apoio à iniciativa de Saboia em rumo à unificação, ainda que as ações vindas do Piemonte apontassem para o desejo de anexação dos demais Estados ao Reino da Sardenha ao invés de uma real aspiração patriótica com objetivo de formação de uma Itália unificada. Augusto, portanto,

> Tendo se tornado um firme, embora não declarado, apoiador da monarquia de Saboia, estava convencido de que somente Vítor Emanuel seria capaz de alcançar a independência da Itália sem

> arriscar a anarquia que poderia ter ocorrido se radicais e revolucionários tivessem assumido o poder[14] (Davis 2005, 13).

Além de se configurarem como alinhamentos pessoais de cada membro da família Castellani, é documentado na historiografia o modo com que seus posicionamentos refletiam na produção da oficina e nas relações tecidas com determinadas personalidades políticas, em especial a patronagem da Casa de Saboia.

> Bem antes de 1870, a oficina já desfrutava do favor da Casa de Saboia, cujo patrocínio continuou até a morte de Umberto I em 1900. Depois que os Saboia se tornaram reis da Itália, a preferência dada às joias Castellani conferiu a eles uma espécie de imprimátur de estilo oficial, quase de representação pública[15] (Soros e Walker 2005, XI).

Apesar das divergências internas dos Castellani, é possível reconhecer, tanto nas peças quanto nos registros escritos legados por Alessandro e Augusto, o sentimento patriótico e exaltação de Roma, a exemplo das inúmeras peças contendo a inscrição "ROMA-AMOR" ou "ROMA CAPUT MUNDI", celebrada em suas obras e retratada após a unificação (iniciada em 1861 e concretizada em 1870 com a anexação de Roma) como única cidade possível de se tornar a capital do novo Estado (Soros e Walker 2005, XI).

De acordo com Soros e Walker (2005, XI), as múltiplas motivações dos Castellani por detrás de suas produções "só podem ser compreendidas se colocadas no contexto do clima social e político da Itália e de Roma na época"[16], e as autoras também enfatizam a questão da tradição do ofício da ourivesaria uma vez que os Castellani teriam se considerado pertencentes a uma longa linhagem de ourives, que remontaria aos antigos etruscos do século VII a.E.C., "um fator de particular importância durante as ondas progressivas de nacionalismo que eventualmente levaram à criação da Itália como uma nação unificada em 1870"[17] (Soros e Walker 2005, XI).

O discurso e a prática: a produção Castellani

Como apontado anteriormente, Alessandro e Augusto deixaram registros escritos que, em conjunto com suas peças em ouro, se tornam uma fonte para a compreensão de suas interpretações do passado antigo, as refigurações nesse novo contexto e os propósitos com que eram imbuídos.

[14] "Divenuto da questo momento un fermo, anche se non appariscente sostenitore della monarchia sabauda, egli era convinto che solo Vittorio Emanuele sarebbe stato in grado di conseguire l'indipendenza dell'Italia senza rischiare l'anarchia che avrebbe potuto sopravvenire qualora i radicali e i rivoluzionari avessero assunto il potere." Tradução livre de nossa autoria.

[15] "Già ben prima del 1870, la bottega aveva goduto del favore della Casa dei Savoia, il cui patronato continuò sino alla morte di Umberto I nel 1900. Una volta che i Savoia divennero i re d'Italia, la preferenza accordata ai gioielli Castellani conferì a questi ultimi una sorta di imprimatur di stile ufficiale, quasi di pubblica rappresentanza." Tradução livre de nossa autoria.

[16] "[...] si possono comprendere solo se inserite nel contesto del clima sociale e politico dell'Italia e della Roma del tempo." Tradução livre de nossa autoria.

[17] "[...] fattore questo di particolare importanza nel corso delle progressive ondate di nazionalismo che alla fine condussero alla creazione dell'Italia come nazione unificata nel 1870." Tradução livre de nossa autoria.

> Essas joias também tinham vários outros níveis de significado para seus criadores e para aqueles que as usavam. Para os Castellani, suas criações evocavam os picos mais altos da história da ourivesaria e tinham a função educativa de reviver a alta tradição artesanal de Roma. Ao mesmo tempo, essas peças eram a manifestação de uma espécie de competição bem-sucedida entre a oficina e os artesãos da Antiguidade, cujo resultado levaria a criações "modernas" de caráter original. Embora muitos clientes possam ter compartilhado essas ideias sobre as joias Castellani, seu desejo de possuí-las também poderia ter sido inspirado por outras motivações[18] (Soros e Walker 2005, XI).

Em um discurso ao Instituto Arqueológico em Londres, em 1861, Alessandro enuncia o seguinte: "A nova escola de joalharia que estabelecemos em Roma visa a imitação perfeita de obras de arte antigas e medievais em ouro e pedras preciosas; cada objeto sendo executado de forma a mostrar, pelo seu estilo, a que época e nação ele pertence"[19] (Castellani 1862, 27). Na década seguinte, é seu irmão Augusto que profere o mesmo discurso:

> A nova ourivesaria que surgiu em Roma é a imitação perfeita das antigas obras em ouro, prata, bronze e pedras preciosas, dispostas e ordenadas de acordo com os diferentes períodos da arte italiana; para que a partir do estilo de cada obra ou joia se reconheça a que época deve se referir.[20] (Castellani 1872, 7)

Nesse sentido, se torna incontestável a possibilidade de pensarmos essa relação com o passado antigo nos termos dos Estudo de Recepção, isto é, por "'recepções' queremos dizer as maneiras pelas quais o material grego e romano foi transmitido, traduzido, extraído, interpretado, reescrito, reimaginado e representado"[21] (Hardwick e Stray 2008, 1). Adotando a formulação de Lorna Hardwick (2003) para a análise de recepções, o processo consiste em duas etapas de acordo com a pesquisadora, primeiramente a análise da recepção em si, atentando para os contextos em que ocorrem (considerando as formas de conhecimento da fonte pelo recebedor), assim como os propósitos e funções para qual o novo trabalho é destinado "por exemplo, seu uso como autoridade para legitimar algo, ou alguém, no presente (seja político, artístico, social, educacional ou cultural no sentido mais amplo)"[22] (Hardwick 2003, 5). O segundo momento refere-se aos diálogos entre a análise da recepção com demais leituras teóricas como os estudos pós-coloniais ou feminista, por

[18] "Tali gioielli peraltro avevano anche numerosi altri livelli di significato per i loro creatori e per coloro che li indossavano. Per i Castellani le loro realizzazioni evocavano le punte più alte della storia dell'oreficeria e aveva la funzione didattica di far rinascere l'alta tradizione artigianale di Roma. Allo stesso tempo tali pezzi erano la manifestazione di una sorta di competizione, coronata dal successo, della bottega con gli artigiani dell'antichità, il cui risultato era stato quello di portare a creazioni "moderne" di carattere originate. Se molti clienti potevano aver condiviso tali idee sui gioielli Castellani, il loro desiderio di possederli poteva essere ispirato anche da altre motivazioni." Tradução livre de nossa autoria.

[19] "The new school of jewellery established by us at Rome aims at the perfect imitation of ancient and mediaeval works of art in gold and precious stones; each object being so executed as to show, by its style, to what epoch and nation it belongs." Tradução livre de nossa autoria.

[20] "La nuova oreficeria surta in Roma è la perfetta imitazione dei lavori antichi in oro, in argento, in bronzo ed in gemme, disposti ed ordinati secondo le età diverse dell'arte italiana; per modo che dallo stile di ciascun lavoro o gioiello si riconosca a qual tempo esso debbasi riferire." Tradução livre de nossa autoria.

[21] "By 'receptions' we mean the ways in which Greek and Roman material has been transmitted, translated, excerpted, interpreted, rewritten, re-imaged and represented." Tradução livre de nossa autoria.

[22] "[...] for instance, its use as an authority to legitimate something, or someone, in the present (whether political, artistic, social, or educational or cultural in the broadest sense)." Tradução livre de nossa autoria.

exemplo (Hardwick 2003, 5). Além disso, fazendo referência ao trabalho de Johannes Haubold e Felix Budelmann (2008), Hardwick e Stray (2008) observam que a recepção pode estabelecer uma relação recíproca e fluída com a tradição, e podemos pensar as afirmações dos irmãos Castellani expostos acima à luz da seguinte reflexão:

> A dinâmica da criatividade no trabalho de artistas e escritores, tanto antigos quanto modernos, também tem implicações para a relação entre recepção e tradição, pois escritores e artistas se posicionam em relação a seus predecessores e contemporâneos e estão profundamente conscientes de serem parte de uma tradição (Sluiter 2000). No entanto, eles também desejam transcender essa tradição.[23] (Hardwick e Stray 2008, 5)

Dessa forma, adotamos esse quadro teórico-metodológico formulado por Hardwick para o nosso trabalho, tendo em vista que a joalheria de estilo arqueológico é uma forma de recepção do passado antigo, possuindo uma estreita relação com seu contexto de produção, assim como propósitos que são proclamados nos discursos e na prática ourives da família Castellani. Nota-se que os irmãos fazem uso da expressão "imitação perfeita", contudo, quando analisamos as peças, percebemos adaptações e atualizações, como a combinação de peças arqueológicas com novos elementos, além de mudanças no sentido conferido, pois dificilmente uma peça seria interpretada e utilizada do mesmo modo em contextos inteiramente distintos. Assim, torna-se interessante observar esse movimento, não em vias de encontrar verossimilhanças entre os exemplares arqueológicos e as novas criações, mas para justamente identificarmos as interpretações, discursos e contradições acerca do passado antigo, contribuindo para romper a ideia de transmissão passiva, de reconhecer o impacto e relevância da Antiguidade, assim como atestar a pertinência dos estudos acerca da joalheria, tendo em vista que, nesse caso, essas reflexões são possíveis mediante a joalheria de estilo arqueológico.

[23] "The dynamics of creativity in the work of artists and writers, both ancient and modern, also have implications for the relationship between reception and tradition in that writers and artists position themselves in relation to their predecessors and contemporaries and are deeply conscious of being part of a tradition (Sluiter 2000). Yet they also wish to transcend that tradition." Tradução livre de nossa autoria.

Figura 1 – Diadema, c. 300-200 a.E.C.



Fonte: Canosa, acervo do Museu do Louvre, GrandPalaisRmn (Musée du Louvre) / fotografia de Hervé Lewandowski. Disponível em: https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010252630#. Acesso em: 28 fev. de 2025.

Figura 2 – Diadema, c. 1860, Castellani, Roma.



Fonte: acervo do The Metropolitan Museum of Art. Disponível em: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/236765. Acesso em: 28 fev. de 2025.

De fato, a oficina Castellani produziu cópias de peças arqueológicas, como é o caso da reprodução (Figura 2) do diadema etrusco da coleção Campana (Figura 1), agora exposto no Museu do Louvre, apontando para a habilidade dos artesãos em recriar peças utilizando técnicas similares

aos antigos ourives, como a granulação e filigrana. A joalheria etrusca foi grandemente considerada pelos Castellani, sendo notável em seus registros como em *Antique Jewellery and its Revival* (1862) e *Della Orificeria Italiana: discorso di Augusto Castellani* (1872) de Alessandro e Augusto respectivamente, que os mais distantes períodos da história dos antigos povos da península itálica eram reputados como os produtores de trabalhos mais sofisticados e de maior esplendor do que em períodos subsequentes, em razão da complexidade dos desenhos e técnica empregada. O povo que Augusto denominou de Tirreno, os habitantes mais antigos da península itálica, mas que também se fizeram presentes em outras localidades banhadas pelo mar de mesmo nome (Castellani 1872, 11), seriam admirados por Castellani pela harmonia entre o emprego da cinzelagem, granulação, filigrana, esmaltação, no qual a elegância não perdia a simplicidade (Castellani 1872, 27). Augusto considerava que a ourivesaria etrusca seria derivada da tirrena, pois o método de trabalho teria sido o mesmo, porém, na opinião de Augusto, a extravagância teria a tornado inferior ao seu precedente (Castellani 1872, 30). Já o povo siciliano, denominados de ítalo-grego, teriam conservado certa semelhança com as joias tirrenas, no entanto, ambos os irmãos Castellani consideravam que a joalheria romana, em comparação com as joias tirrenas, etruscas e sicilianas, eram rudimentares pela falta de sutileza, embora suntuosas devido ao grande uso de ouro e pedras preciosas (Castellani 1862, 13-14; Castellani 1872, 34).

Como apontado acima, o diadema (Figura 2) é uma réplica do diadema etrusco (Figura 1), que possui sinais de deterioração. Assim, os Castellani produzem uma réplica com base em uma peça arqueológica que tiveram contato direto, tendo em vista que o diadema etrusco (Figura 1) constitui parte da Coleção Campana, e como apresentamos anteriormente, a oficina Castellani produziu moldes das peças em ouro da referida coleção antes de sua venda à Napoleão III, a fim de que ao menos suas cópias permanecessem no território italiano, sendo este exemplar um desses casos, porém, são realizadas modificações a fim de atingir a reprodução do que consideraram ser o estado íntegro do diadema, e não a réplica da peça no estado em que esta foi encontrada, portanto, apontando para a interpretação dos Castellani a respeito do exemplar arqueológico.

Figura 3 – Camafeu com cabeça de Medusa. Camafeu do século II–III a.E.C., montagem do século XIX por Alessandro Castellani.



Fonte: Acervo do J. Paul Getty Museum. Disponível em: https://www.getty.edu/art/collection/object/108HGQ. Acesso em: 28 fev. de 2025.

A oficina também se encarregou de produzir peças que combinavam exemplares antigos com partes novas, como é o caso do camafeu (Figura 3) datado entre os séculos II-III que foi combinado a uma nova montagem de ouro por Alessandro. Nesse caso, ocorre uma adaptação da peça arqueológica ao ser combinada com um novo elemento que a distingue de sua forma original. Portanto, se trata não apenas de uma cópia utilizando materiais novos, mas o próprio uso de elementos do passado antigo que acrescentam ao valor conferido a peça, tendo em vista que o valor de uma joia não se dá apenas pelo caráter financeiro de seus materiais, mas também pelo seu valor simbólico. Assim, compreende-se que o uso de gemas arqueológicas acrescia o valor simbólico das criações Castellani.

Como apontado anteriormente, os Castellani circulavam em meios antiquários e posteriormente formaram sua própria coleção, utilizando exemplares arqueológicos em composições modernas, nas quais as pedras arqueológicas eram sobretudo utilizadas em joias de estilo etrusco (Stefanelli 2005, 85). O período em que Alessandro viveu em Nápoles a partir de 1862, após seu banimento de Roma em razão da acusação de conspiração política contra o governo pontífice, foi um momento frutífero de aquisição de gemas arqueológicas ou modernas (Stefanelli 2005, 84). Além de gemas entalhadas provenientes da Antiguidade e dos séculos XV e XVI,

também utilizaram moedas e escaravelhos provenientes de escavações arqueológicas em suas produções.

Contudo, o uso de camafeus e *intaglios*, um dos aspectos mais notáveis da produção da oficina, esteve em direto contato com as oficinas de artesãos de Roma, cujas gemas esculpidas seriam "uma das expressões mais importantes e vitais do artesanato artístico romano, celebrada e admirada em toda a Europa desde o início do século XVIII e continuada, com sucesso renovado, no século seguinte"[24] (Stefanelli 2005, 83), muito em razão da moda estabelecida pela imperatriz Josefina e pela corte francesa. As gemas, portanto, eram encomendadas a escultores de gemas que não faziam parte do quadro de trabalhadores da oficina, mas cuja produção era promovida pela família de ourives, havendo assim o significativo contato da oficina com demais empreendimentos e artistas romanos (Stefanelli 2005, 83) na missão de revigorar a arte da cidade.

Figura 4 – Par de ornamentos de cabelo em formato de estandarte militar romano, 1860-1862



Fonte: Castellani, Roma, acervo do Museu do Tesouro Real, Palácio Nacional da Ajuda, Lisboa. Disponível em: http://raiz.museusemonumentos.pt/DetalhesObra?id=988265&tipo=OBJ. Acesso em: 10 maio 2025.

A despeito da seguinte declaração de Augusto a respeito da ourivesaria romana que "em comparação com as joias tirrenas, etruscas e da Magna Grécia, esta arte pode ser chamada de rudimentar, embora seja muito rica e suntuosa devido ao grande número de ouro e pedras preciosas"[25] (Castellani 1872, 34), a oficina também produziu peças com inspiração romana a

[24] "[...] una delle espressioni più salienti e vitali dell'artigianato artistico romano celebrato e ammirato in tutta Europa già a partire dagli inizi del Settecento e proseguito poi, con rinnovato successo, nel secolo successivo." Tradução livre de nossa autoria.

[25] "[...] a comparazione dei gioielli tirreni, etruschi e della Magna-Grecia, quest'arte può dirsi rozza, benchè sia molto ricca es fastosa per gran copia di oro e di gemme." Tradução livre de nossa autoria.

exemplo do par de ornamentos de cabelo (Figura 4) que compôs parte do presente de casamento para a princesa Maria Pia de Saboia, filha mais nova de Vítor Emanuel II, com o rei D. Luís de Portugal em 1862. A renomada oficina ficou encarregada da confecção de um cofre contendo trinta e três peças em estilo arqueológico para a princesa piemontesa, e o par de ornamentos de cabelo acima constitui um exemplo de joia de inspiração romana. A peça é interessante em razão de ser uma criação inteiramente nova, pois, ainda que houvesse este tipo de adereço destinado a prender os cabelos das mulheres romanas no passado antigo, é difícil imaginarmos que uma insígnia militar poderia ter sido utilizada como ornamento feminino. Não apenas os Castellani elaboraram uma joia a partir de um objeto que possui sua iconografia conhecida apenas por meio de representações literárias, pictóricas e monumentos funerários, tendo em vista que não há vestígios materiais de estandartes militares de Roma (Töpfer 2011, 2), mas transfiguraram seu uso ao torná-los objeto de adorno pessoal feminino no oitocentos.

O que torna isso significativo é que além do presente ter sido ofertado em nome do povo de Roma, em um período em que a cidade ainda não fazia parte do Reino da Itália, é que, ao que parece, peças com inspiração romana possivelmente foram produzidas em maior escala quando a oficina esteve sob comando de Augusto – o que ocorreu em razão de períodos de aprisionamentos de Alessandro por sua atuação política contrária ao governo papal, resultando em seu banimento de Roma entre 1858 e 1870 – especialmente após 1860. Isso se torna ainda mais revelador quando levamos em conta a conexão estabelecida por Alessandro entre seu momento contemporâneo e a Roma imperial, quando o filho mais velho de Fortunato enuncia que

> [...] a arte da ourivesaria já estava em decadência no reinado de Augusto. Os etruscos e os habitantes da Magna Grécia alcançaram a mais alta perfeição nos primeiros anos de Roma; mas com a ascensão do poder imperial a arte da joalharia perdeu a sua beleza, como sempre aconteceu com aquelas artes que florescem na vida livre das nações, mas definham e morrem quando a liberdade enfraquece ou desaparece.[26] (Castellani 1862, 8)

A avaliação de Alessandro converge com a perspectiva de estudiosos e nacionalistas que reivindicavam nos etruscos as origens do povo italiano, uma vez que seria apontada a divergência entre a glorificação do passado romano e a objeção à empreitada imperialista francesa (Duggan 2008, 59), no que os etruscos teriam se apresentado como uma alternativa viável de celebração do passado nacional. Em resumo, a "ideia de uma antiga civilização italiana livre e unitária que havia

[26] "[...] the goldsmith's art was already in decay in the reign of Augustus. The Etruscans and inhabitants of Magna Graecia attained the highest perfection in the early years of Rome; but with the rise of the imperial power the art of jewellery lost its beauty, as has happened in all times to those arts which flourish in the free life of nations, but languish and die when liberty grows weak or disappears." Tradução livre de nossa autoria.

sido invadida pelos romanos teve fortes ressonâncias patrióticas depois que os franceses restabeleceram seu controle sobre a península a partir de 1800”[27] (Duggan 2008, 61).

Podemos considerar se as inclinações de Augusto em direção ao apoio à monarquia e a formação do Reino em 1861, configuraram o contexto de produção de tais peças, uma vez que apesar da unificação territorial, o novo Reino ainda carecia de uma união identitária, e o antigo império talvez tenha fornecido um modelo de valores cívicos e militares na visão de um ourives que almejava a integração de Roma ao novo reino e cuja memória cultural de sua cidade natal estava marcada pelos antigos romanos. Portanto, no caso do ornamento de cabelo (Figura 4), há a escolha proposital pela retratação de um objeto que possui sua iconografia conhecida de modo indireto pelos Castellani e que não possui respaldo em joias antigas, afinal, há exemplares arqueológicos de ornamentos de cabelo que possuem outros tipos de iconografia, sobretudo de temáticas mitológicas, contudo, houve a escolha proposital da criação de uma peça contendo estandartes militares romanos. O que podemos tomar como hipótese é que a inclusão de símbolos marciais no presente de casamento de Maria Pia poderia almejar a consolidação da autoridade da figura feminina representante da dinastia de Saboia em Portugal.

Figura 5 – Medalhão, 1860-1862



Fonte: Castellani, Roma, acervo do Museu do Tesouro Real, Palácio Nacional da Ajuda, Lisboa. Disponível em: http://raiz.museusemonumentos.pt/DetalhesObra?id=988209&tipo=OBJ. Acesso em 10 mai. 2025.

[27] “The idea of a free and unitary ancient Italian civilization that had been overrun by the Romans had strong patriotic resonances after the French reimposed their control over the peninsula from 1800.” Tradução livre de nossa autoria.

O teor cívico também é visível em peças que celebram Roma, especialmente aqueles em micromosaico que exibem o anagrama ROMA-AMOR (Figura 5), possivelmente estimulados por Michelangelo Caetani (Rudoe 2005, 147). O duque de Sermoneta desempenhou um papel fundamental na história da oficina, ocupando um local de colaborador uma vez que Caetani foi o responsável pelo desenho de muitas das peças produzidas pela oficina, no que o duplo "C" entrelaçado que estampa o logotipo da oficina poderia corresponder a Castellani e Caetani (Walker 2005, 23). A colaboração do duque com a família de ourives romanos compreende desde o início de sua amizade com Fortunato Pio na década de vinte, trabalhando ativamente na elaboração de desenhos por volta da década de quarenta até cerca de 1858, quando sofre uma progressiva perda de visão (Walker 2005, 24), e Rudoe (2005, 145) observa que é possivelmente Caetani o responsável por influenciar na decisão dos Castellani em unir os mosaicos com a ourivesaria em torno de 1852. Contudo, na avaliação de Stephanie Walker (2005, 24) "não parece que tenha desenhado alguma das peças mais estritamente arqueológicas ou que pelo menos tenha sugerido quais copiar. A maior parte dos esboços das joias de sua criação denotam uma predileção pelo renascimento do estilo bizantino e gótico"[28], nos levando a supor que as peças no estilo da Antiguidade Clássica possam ter sido uma preferência de Alessandro e Augusto.

Essas joias com a temática ROMA-AMOR, que constam nos registros como sendo centenas de peças, são alguns dos exemplos que podem ser interpretados como detentores de uma conotação política, no que Rudoe (2005, 148) esclarece que "[...] há inscrições em mosaicos que fazem referência a Roma e à Itália, com uma alusão política para os patronos que desejavam interpretá-las dessa forma. AMOROMA pertence a este grupo, assim como ITALIA, ROMA CAPUT MUNDI e URBS (a cidade, especificamente Roma)"[29] (Rudoe 2005, 148).

O medalhão acima (Figura 5) também compôs o cofre com joias presenteado à D. Maria Pia, e novamente podemos considerar a possibilidade de que o teor da peça pode ter sido uma escolha consciente de exaltação da cidade em vias de estabelecer uma conexão entre os soberanos de Saboia e a cidade Roma que ainda estava sob governo do pontífice até a sua anexação ao Reino da Itália em 1870. O medalhão (Figura 5) é uma criação original dos Castellani, e o que distingue a peça é justamente a inclusão de uma inscrição que, em princípio, se refere ao contexto político do

[28] "[...] non risulta che egli abbia disegnato alcuno dei pezzi più strettamente archeologici o che abbia perlomeno suggerito quali copiare. La maggior parte degli schizzi dei gioielli di sua creazione denota una predilezione per il revival dello stile bizantino e gotico." Tradução livre de nossa autoria.

[29] "[...] vi sono iscrizioni a mosaico che si riferiscono a Roma e all'Italia con un'allusione politica per i clienti che desideravano leggerla in tal modo. A questo gruppo appartengono AMOROMA, così come ITALIA, ROMA CAPUT MUNDI e URBS (la città, specificamente Roma)." Tradução livre de nossa autoria.

oitocentos modelado ao estilo arqueológico, sugerindo uma vinculação de sua Roma contemporânea com o passado antigo.

Considerações finais

O que é possível verificar nas criações Castellani é que a "imitação perfeita", como sugerido por Alessandro e Augusto Castellani, não é tão perfeita. Mesmo quando há réplicas de exemplares da Antiguidade, há modificações como no caso do diadema etrusco (Figuras 1 e 2). Também se verificam a combinação de peças arqueológicas com novos elementos, como o camafeu com cabeça de Medusa datado dos séculos II-III a.E.C. combinado a uma montagem do século XIX (Figura 3), adaptando a peça antiga a uma nova configuração que se difere de sua forma original, acrescendo o valor simbólico da nova criação. Há também a criação de peças totalmente originais com estilo arqueológico (Figuras 4 e 5), no qual podemos supor que houve a incorporação de um teor político que refletem a conjuntura política do século XIX e o posicionamento de membros da família Castellani a partir de suas interpretações acerca do passado antigo.

A joalheria de estilo arqueológico possui a peculiaridade de transitar entre dois mundos, o da Antiguidade e do século XIX, pois embora exiba uma aparência de que foi retirada diretamente de uma escavação arqueológica, seus significados refletem o clima do século XIX na península itálica. Dessa forma, proporciona inúmeras possibilidades de investigação, e sua estreita relação com peças oriundas do passado a configura como uma valiosa fonte sob a perspectiva dos Estudos de Recepção para análise das interpretações, tanto das joias como do passado do qual são provenientes, suas refigurações, significados atribuídos e propósitos com o qual são produzidos e utilizados.

A trajetória da oficina Castellani evidencia o proveito de se colocar as joias em relação a seu contexto de produção a partir da análise de algumas peças de sua autoria. O que à primeira vista poderia parecer simples imitação da joalheria dos povos antigos, revela-se como profundamente implicado nos ideais dos membros da família Castellani, em seu patriotismo e em suas formas de celebrar Roma. A família de ourives se compreendia como pertencentes a uma longa tradição que remontava aos antigos, e assumiram como objetivo a restauração do ofício da ourivesaria que teria estado em decadência em decorrência da intervenção estrangeira, como colocado por Augusto que responsabiliza o domínio dos Habsburgos e Bourbon-Duas Sicílias, assim como a violência militar dos franceses pelo que considerou o colapso da ourivesaria contemporânea em consequência da sujeição do ofício ao gosto estrangeiro (Castellani 1872, 19), o que podemos colocar em paralelo à

fala de Alessandro acerca decadência do ofício da ourivesaria etrusca e da Magna Grécia em razão do domínio romano.

Apesar disso, a inclusão de insígnias militares da Roma antiga nas joias produzidas pelos Castellani poderia indicar tanto uma lembrança declamatória aos turistas que visitaram a cidade e saíram da loja com um souvenir, como uma declaração dos valores cívicos e militares em uma circunstância política no qual a recém unificada Itália carecia de solidez e união identitária, e do qual o antigo império poderia fornecer um modelo a ser seguido, sobretudo ao ser utilizada por membros da dinastia de Saboia, a exemplo de D. Maria Pia. Dito isso, essas conclusões são possíveis por meio da análise de um tipo de fonte que ainda não se encontra com frequência em pesquisas brasileiras, no que podemos ansiar que a joalheria conquiste espaço na historiografia e que seja analisada por meio de perspectivas que captem as camadas de complexidade e subjetividade em sua produção e uso.

Fontes secundárias

Castellani, Alessandro. 1862. *Antique Jewellery and its Revival.* Londres: Privately Printed.

Castellani, Augusto. 1872. *Della Orificeria Italiana: discorso di Augusto Castellani*. Roma: Tipografia Barbèra.

Referências Bibliográficas

Bennett, David, e Mascetti, Daniela. 2000. *Understanding Jewelry.* Suffolk: Antique Collectors' Club.

Black, J. Anderson. 1981. *A History of Jewelry: five thousand years.* Nova York: Park Lane Publishing.

Capalbo, Cinzia. “Tourism and Luxury Crafts: How a 19th Century Roman Family Business Charmed the Foreigners and Conquered the International Market Reinventing the Past. The Castellani Goldsmith 1814-1914”. *Almatourism* 9, (2018): 1-22.

Davis, John A. 2005. “Roma nel secolo dei Castellani.” Em *I Castellani e l'oreficeria archeologica italiana: volume 39 de cataloghi mostre*, editado por Francesca Boitani e Anna Maria Sgubini Moretti, 3-19. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Draper, James David. 2008. *Cameo Appearances*. Nova York: Metropolitan Museum of Art.

Duggan, Christopher. 2008. *The Force of Destiny: A History of Italy since 1796*. Londres: Penguin.

Guidi, Alessandro. 2015. "Nationalism without a nation: the Italian case." Em *Nationalism and archaeology in Europe*, editado por Margarita Diaz-Andreu e Timothy Champion, 108-118. Londres: UCL Press.

Hardwick, Lorna. 2003. *Reception Studies*. Oxford: Oxford University Press.

Hardwick, Lorna, e Stray, Christopher. 2008. "Introduction: Making Connections." Em *A Companion to Classical Receptions*, editado por Lorna Hardwick e Christopher Stray, 1-9. Oxford: Blackwell Publishing.

Matos, Vera de. 2017. "Do Risorgimento à República: A Itália em busca de uma identidade nacional." Em *Pessoas e Ideias em Trânsito: percursos e imaginários*, editado por Rita Basílio de Simões, Clara Serrano, Sérgio Neto e João Miranda, 125-153. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Munn, Geoffrey C. 1984. *Castellani and Giuliano: revivalist jewellers of the 19th century*. Nova York: Rizzoli.

Oliveira, Poliana Conceição de. *René Lalique: a joia como simbologia*. 2015. Monografia de Especialização, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG. https://www2.ufjf.br/posmoda/wp-content/uploads/sites/349/2015/02/MONOGRAFIA-POLIANA-CONCEI%C3%87%C3%83O-DE-OLIVEIRA.pdf.

Pinckernelle, Kathia. *The Iconography of Ancient Greek and Roman Jewellery.* 2007. Dissertação de Mestrado, University of Glasgow, Glasgow.

Rudoe, Judy. 2005. "I micromosaici e le loro fonti di ispirazione." Em *I Castellani e l'oreficeria archeologica italiana: volume 39 de cataloghi mostre*, editado por Francesca Boitani e Anna Maria Sgubini Moretti, 135-157. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Santos, Irina Aragão dos. *Joias de afeto: um catálogo de referências*. 2009. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.

Schnapp, Alain. 1996. *The Discovery of the Past: the origins of archaeology.* Londres: British Museum Press.

Settis, Salvatore. 2006. *The Future of the 'Classical'.* Tradução para o inglês por Allan Cameron. Cambridge/Malden: Polity Press.

Simpson, Elizabeth. 2004. "'A perfect imitation of the ancient work' – Ancient jewelry and Castellani adaptations". Em *Castellani and Italian Archaeological Jewelry*, editado por Susan Weber Soros e Stefanie Walker, 201-226. Nova York, New Haven e Londres: Yale University Press.

Soros, Susan Weber, e Walker, Stefanie. 2005. “Introduzione”. Em *I Castellani e l'oreficeria archeologica italiana: volume 39 de cataloghi mostre*, editado por Francesca Boitani e Anna Maria Sgubini Moretti, XI-XIV. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Stefanelli, Lucia Pirzio Biroli. 2005. “Gioielli con intagli e cammei i Castellani e gli incisori romani.” Em *I Castellani e l'oreficeria archeologica italiana: volume 39 de cataloghi mostre*, editado por Francesca Boitani e Anna Maria Sgubini Moretti, 83-105. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Töpfer, Kai Michael. 2011. *Signa Militaria: die römischen feldzeichen in der republik und im prinzipat.* Mainz: Verlag Des Römisch-Germanischen Zentralmuseums.

Walker, Stephanie. 2005. “La Famiglia Castellani da Fortunato Pio ad Alfredo”. Em *I Castellani e l'oreficeria archeologica italiana: volume 39 de cataloghi mostre*, editado por Francesca Boitani e Anna Maria Sgubini Moretti, 21-65. Roma: L'Erma di Bretschneider.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.48320

Uma Teogonia brasileira: a realidade oitentista na recepção do mito de Pandora e Prometeu por Millôr Fernandes

A brazilian Theogony: the 80's reality through the reception of the Pandora and Prometheus's myth by Millôr Fernandes

Una Teogonía brasileña: la realidad de los años 80 a través de la recepción del mito de Pandora y Prometeo por Millôr Fernandes

Giovanna Angela Agulha Sarti [*]

[*] Bacharela em Letras - Português e Linguística, Mestra em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: gisarti@alumni.usp.br.

Resumo: Na pena da prosa e da arte gráfica, Millôr Fernandes (1923-2012) mobiliza diversas matrizes culturais em proveito da interpretação da realidade nacional do século XX e XXI, lançando questionamentos sobre regimes políticos, hierarquias, organização social e de gênero a uma distensão no espaço e tempo. Por meio da análise acerca da recepção do mito teogônico nas fábulas "A caixa (ou que outro nome tenha) de Pandora" e "O fogo", pretendemos elucidar o artifício de reelaboração e uso do paradigma clássico nas linhas de contestação do autor. Tomados primariamente da literatura hesiódica, o particular tratamento de Millôr sobre Pandora e Prometeu ora dá relevo a questões acerca da dinâmica dos gêneros na sociedade ocidental e sobre a formação do *ethos* brasileiro, buscando denunciar por meio da tergiversada alegoria paródica sobre a criação hesiódica, as mazelas que permeiam a contemporaneidade do autor carioca.

Palavras-chave: Millôr Fernandes; Hesíodo; recepção da literatura greco latina

Abstract: In his prose and graphic arts, Millôr Fernandes (1923-2012) mobilizes several cultural matrices to interpret the national reality of the 20th and 21st centuries, raising questions about political regimes, hierarchies, social organization and gender dynamics in a distension of space and time. Through the analysis of the reception of the theogonic myth in the fables "A caixa (ou que outro nome tenha) de Pandora" and "O fogo", we intend to elucidate the artifice of reworking and of the usage of the classical paradigm in the author's lines of contestation. Taken primarily from Hesiodic literature, Millôr's particular treatment of Pandora and Prometheus highlights questions

about the dynamics of gender in Western society and the formation of the Brazilian *ethos*, seeking to denounce, through the distorted parodic allegory of Hesiodic creation, the ills that permeate this author's time.

Keywords: Millôr Fernandes; Hesiod; reception of ancient Greek and Latin literature

Resumen: En su prosa y artes gráficas, Millôr Fernandes (1923-2012) moviliza diversas matrices culturales en beneficio de la interpretación de la realidad nacional de los siglos XX y XXI, planteando cuestiones sobre regímenes políticos, jerarquías, organización social y de género en una distensión en el espacio y el tiempo. A través del análisis de la recepción del mito teogónico en las fábulas "La caja de Pandora (o como quiera llamarse)" y "El fuego", pretendemos dilucidar el artificio de reelaboración y utilización del paradigma clásico en las líneas de contestación del autor. Tomado principalmente de la literatura hesiódica, el tratamiento particular que Millôr hace de Pandora y Prometeo resalta cuestiones sobre la dinámica de género en la sociedad occidental y la formación del *ethos* brasileño, buscando denunciar, a través de la alegoría paródica distorsionada de la creación hesiódica, los males que permean la vida contemporánea del autor.

Palabras clave: Millôr Fernandes; Hesíodo; recepción de la literatura griega y latina antigua

A recepção dos clássicos em Millôr Fernandes conta com uma multiplicidade de veredas: entre seu ofício de tradutor, a elaboração de ilustrações variadas e a composição de fábulas à moda esópica para sua coluna "O Pif-Paf" n'*O Cruzeiro* entre os anos 40 e 60, o jornalista e humorista carioca toma o paradigma mítico-literário na base da cultura ocidental como modo de repercutir e questionar a realidade nacional. Neste sentido, a exploração de figuras mitológicas fornece um horizonte de dupla funcionalidade na prosa milloriana: por um lado, serve ao seu expediente de facilitar e democratizar o acesso ao texto, contando com referenciais largamente disseminados na cultura popular; por outro, propõe uma nova perspectiva sobre lugares-comuns, desmontando a idealização atribuída ao mundo antigo, e assim imputando-lhe pela paródia questionamentos acerca do *establishment*. No específico caso do par de fábulas que versa sobre Pandora e Prometeu, lançados na coletânea *Eros uma vez*... (Fernandes 1987), o mito teogônico inicialmente registrado em Hesíodo (c. Séc. VIII a.e.c.) embasa uma revisão sobre as origens da humanidade, versando sobre os males que inerentemente nos constituem. Seja pela ação de um Prometeu menos divino que o divulgado, seja pela influência da inocente – mas lasciva – Pandora, a fábula busca explorar como um início mambembe a léguas de distância deságua no decadente Brasil com qual o "Guru do Méier" se identifica e critica.

Malgrado o protagonismo de Pandora no título e no desenvolvimento da trama, a fábula brasileira "A caixa (ou que outro nome tenha) de Pandora" se erige sobre o mito de Prometeu. Seus primeiros registros literários remanescentes estão nos poemas hesiódicos, em que as desventuras deste personagem consumam a queda do *status* humano em penúria, trabalho, fome e morte. Na *Teogonia*, convencionalmente tida como a primeira das obras (Zeitlin 1995, 49), Hesíodo introduz as origens de Prometeu com um relato de sua linhagem a partir do titã Jápeto (vv. 507-520), e sua condenação a ter o fígado exposto a uma águia voraz – suplício este do qual será libertado por Héracles (vv. 521-534). Na continuidade da narrativa mítica, desenvolve-se de modo panorâmico o jogo de astúcia que lhe rendera tal perseguição divina (v. 535 ss.): com explícito intuito de "enganar o espírito de Zeus" (Hesíodo 2013a, 69), Prometeu reparte aos deuses ossos bovinos enfeitados de gordura, enquanto reserva aos homens as carnes, mascaradas por pele como se fossem restos. Zeus de suprema astúcia prontamente nota o engodo, e então estende a toda a humanidade sua reprimenda: "não dava aos freixos o ímpeto do fogo incansável/ para os homens mortais, que sobre a terra habitam" (*ibidem*, 71). Com nova artimanha, Prometeu então rouba o fogo divino para os mortais (vv. 565-569), o que provoca uma última retaliação: a fim de contrabalancear o bem provido (Thornton 1997, 69), Zeus requisita a Hefesto a forja de uma jovem virgem – *παρθένῳ* (*parthénōi*), indica o texto grego –, que Atena finamente adorna (vv. 570-584) como noiva (Zeitlin 1995, 49). Ainda inominada, esta primeira mulher se apresenta como dádiva, mas inaugura a era de padecimento entre os homens: com sua chegada, passa a se tornar imperativo o sustento de esposas e famílias pelo trabalho, pois a humanidade se torna mortal e, portanto, dependente de filhos que lhe deem continuidade e auxílio na velhice (vv. 585-616).

De modo análogo, Hesíodo relata em *Trabalhos e Dias* uma segunda versão sobre o mito de Prometeu (Clay 2003, 8) e seu decisivo papel sobre as agruras da vida mortal. No contexto didático-sapiencial, a narrativa etiológica sobre a separação entre homens e deuses (Werner 2013b, 17) e a decorrente necessidade do trabalho é introduzida como exemplo admoestatório ao irmão de Hesíodo, Perses, que supostamente bajulava as autoridades em nome de um quinhão indevido de herança (vv. 37-39). A partir disto, a voz poética retoma o mito "com uma segunda consequência infeliz do ardil de Prometeu sobre Zeus, pois agora os deuses também mantêm escondida dos homens a fonte de seu sustento (*bios*, i.e., o grão que deve ser semeado na terra)"[1] (Zeitlin 1995, 49). Após o roubo do fogo (vv. 49-59), a narrativa novamente deságua na criação da funesta mulher

[1] "The version in the *Works and Days* begins with a second unhappy consequence of Prometheus' deception of Zeus in that now the gods also keep hidden from men the source of their livelihood (*bios*, i.e., the grain that must be seeded in the earth)". Todas as traduções, à exceção de indicação contrária, são nossas.

que corromperia o *status* elevado dos homens, desta vez mais detalhadamente: Hefesto molda-a a partir da terra (vv. 60-63), e além de Atena (vv. 64-65), também Hermes (v. 68), Afrodite (v. 65) e seu áureo séquito de Graças e Persuasão (Zeitlin 1995, 49) a adornam (v. 73). Assim, "nela voz/ pôs o arauto dos deuses [Hermes], e nomeou essa mulher/ Pandora, porque todos que têm casa olímpias/ deram-lhe um dom, desgraça dos varões come-grão" (Hesíodo 2013b, 35). Neste ensejo, uma nova etapa do mito é inaugurada; Epimeteu, a despeito dos conselhos do irmão Prometeu, recebe Pandora como noiva e, com isto, libera os males de trabalho, doença e perecimento que cabem aos mortais (vv. 83-93). Diferentemente do paradigma teogônico, as mazelas se perpetram na célebre imagem da "caixa de Pandora":

> Mas a mulher tirou à mão a grande tampa do cântaro
> e espalhou; para os homens, agruras funestas armou.
> Lá mesmo só Esperança, na casa inquebrável,
> ficou, dentro do cântaro sob as bordas, e não porta
> afora voou: deixou antes tombar a tampa do cântaro
> pelo plano do porta-égide, Zeus junta-nuvens (Hesíodo 2013b, 37).

A partir da matéria hesiódica sobre Prometeu, o mito de Pandora ganhou força de modo autônomo na recepção[2]. Tanto como valor culturalmente disperso quanto como a proverbial representação do epítome dos males (Lissarrague 1995, 91), a produção artística ocidental continuamente repercute essa figura como uma mulher de potencial sedutor velado. Inadvertidamente, sua inocência e curiosidade se combinaram ao longo dos elos receptivos para render-lhe a famigerada imagem da moça que abre as portas para os infortúnios que assolam a humanidade – ainda que, a rigor, "em nenhum momento da tradição antiga Pandora esteja abrindo uma caixa, mas os males de todos os homens estavam encerrados em uma jarra, um *pithos*, enterrado no chão" [3] (*ibidem*, 91).

[2] Não é possível ignorar a permanência da figura de Prometeu no imaginário popular, como no título alternativo de *Frankenstein*, de Mary Shelley (1818), ou na renomada imagem do rapinante rasgando seu fígado a cada manhã. Contudo, Pandora parece ter ganhado um imaginário próprio, vivo, e bastante popular, à parte da associação com Prometeu.

[3] "In this way she reminds us of the fact that at no time in ancient tradition is Pandora opening a box, but that the evils of all men were kept shut in a jar, a *pithos*, buried in the ground".

Figura 1: Pandora



Fonte: (Lawrence Alma-Tadema, 1881, entrada "Pandora" em World History Encyclopedia em português, https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-13940/pandora/).

No manejo de Millôr, o eco das vozes indistintas do imaginário popular parece ter maior relevância que a matéria hesiódica, de modo que diversos elementos familiares ao traçado da matéria greco-latina foram preteridos. A princípio, a fábula milloriana segue de modo aproximado o percurso conhecido a partir de Hesíodo: caracterizando um mundo primitivo em que só existiam homens, o narrador apresenta Prometeu. Ao contrário à caracterização gráfica que outrora Millôr atribui ao personagem – na coluna da *Veja*, por exemplo, Prometeu é uma figura forte, sobre humana, manejando o fogo entre as mãos nuas e, com isto, demonstra superioridade ante a pequena mulher que se admira pela sua *expertise* –, o titã da fábula em nada apresenta destaque, além do truque de capturar o fogo celeste.

Figura 2: desenho para publicação na *Veja* de 25/jun/1969



Fonte: Fernandes (2016, 152).

Para a decepção dos seus companheiros que somente desejavam uma companhia feminina, "uma mulher vinda do Olimpo" (Fernandes 1987, 67), o personagem anunciou a captura do fogo, como um passe de mágica. Mediante o grande feito, Júpiter se enfurece e envia Pandora aos homens, com a intenção de puni-los. Deslumbrante na sua nudez e apelo sensual, porta a famigerada caixa – muito explícita e debochadamente associada ao órgão sexual feminino. O surgimento da moça é caso de furor entre os homens, de sorte que, após muita insistência, convencem Pandora a abrir sua "caixa". De lá escapam os males do mundo, com exceção da esperança.

No centro da recepção sobre o mito, o principal lema de Millôr é sempre o rebaixamento dos personagens idealizados; a isto coaduna-se, curiosamente, o *topos* da humanidade decadente que foi inaugurado na literatura do Ocidente justamente em *Trabalhos e dias*. Repercutindo esta tônica de inferiorização, Millôr retira de Prometeu o protagonismo sobre seu próprio mito. Enquanto Hesíodo o apresenta como potente adversário de Zeus, uma figura descendente do titã Jápeto que opera feitos astuciosos para "ajudar" a humanidade, a narrativa brasileira o menciona como um homem qualquer, que busca o fogo somente para alimentar a própria vaidade (Garcia et al. 2024, 33). Apequenado pela usurpação das diversas façanhas que lhe rendem o caráter heroico, casualmente define Millôr, "Prometeu usava-se apenas como nome próprio e não como verbo, compondo uma frase deceptiva: 'Prometeu e não cumpriu'" (Fernandes 1987, 67). Essa é sua única caracterização,

além do subsequente "ficou com o fogo na mão, orgulhoso de sua bravata" (*idem*). Já no quarto parágrafo, sua participação em cena se encerra.

Deste modo, o fio condutor elementar da trama brasileira repousa sobre a figura de Pandora – ou melhor, sobre a "caixa" que figurativamente porta, como bem apresenta o irônico título; de fato, a relativização sobre o caráter do recipiente sugere "outro sentido, que escapa ao literal previsto no mito e, maliciosamente, provoca o leitor" (Garcia et al. 2024, 30). Despida da criação por Hefesto, dos adornos e dons divinos, de seu envio como noiva a Epimeteu e das demais minúcias no curso mitológico, Pandora se resume à bela moça com a caixa em mãos. De fato, Millôr destitui dos deuses a criação e a atribuição específica da função catastrófica de maneira a simplificar a narrativa, enfocando mais na interação de Pandora com os homens. Simultaneamente, esta escolha reflete também a construção de uma personagem menos submetida aos desígnios de deuses e mortais: tal como indica o narrador, "os deuses lá em cima andavam cercados de minas e gatinhas" (Fernandes 1987, 67); com isto, Júpiter apenas a selecionou e enviou, de sorte que sua criação não parece ter sido direcionada especificamente para a destruição da humanidade.

No mesmo sentido de realinhar as diretrizes sobre a personagem, a consciente opção de Millôr pela nudez de Pandora demonstra um diálogo bastante prolífico com as matrizes composicionais da cultura ocidental. Assim como ocorre junto a Eva, a nudez feminina remete de modo ambíguo à inocência e à lascívia, em contraposição ao caráter virginal com que Pandora é paramentada na matéria de base. Como explicita Ellen D. Reeder, "porque a nudez na era Clássica era reservada às prostitutas, a mulher respeitável era inseparável de suas roupas, que eram vistas como uma extensão de si (vide Têxteis e Pandora)" [4] (Reeder 1995b, 132). Impensável para a noiva da matriz greco-latina, a jocosa caracterização desta primeira mulher reivindica o imaginário mitológico judaico-cristão, em nome da familiarização do leitor ao valor etiológico por trás da narrativa. Por essa mesma razão, Júpiter, Zeus e Deus são dados como intercambiáveis no décimo parágrafo da fábula.

Assomada às reações embasbacadas dos homens presentes, às cores do arco-íris e à nudez do *topless*, Pandora então surge em cena "bonita como um chafariz e jorrando pipi como um desses ornamentos arquitetônicos" (Fernandes 1987, 68). Referências à estilística neoclássica à parte, sua aparição escancarada a todos os presentes destoa do singelo envio da noiva a Epimeteu, opondo as esferas pública e privada no imaginário do mito. Na Antiguidade Clássica, é bem atestada a

[4] "Because nudity in the Classical era was reserved for prostitutes, a respectable woman was inseparable from her clothes, which were viewed as an extension of herself (see Textiles and Pandora)".

circunscrição da mulher grega à esfera doméstica, enquanto os homens ocupavam os espaços públicos; neste sentido, aponta Ellen D. Reeder,

> A ironia crítica na percepção da mulher como ser feroz é a assunção simultânea que a mulher era também a incorporação virtuosa do lar e da família. Acomodando essas contradições está a convicção de que a mulher transcenderia sua natureza de base com o auxílio do homem e de instituições humanas, como o casamento. Por isso, um animal com o qual as mulheres eram frequentemente comparadas era o cavalo; garotas ainda não casadas eram chamadas de potras, sem o cabresto. A imagem implica que, como um cavalo, a beleza e a nobreza de uma mulher não seriam diminuídas pela domesticação, mas seriam com isto propiciadas a florescer e servir a outros[5] (Reeder 1995a, 26).

A Pandora de Millôr jamais seria percebida como esposa e companheira, fosse no paradigma antigo ou na sociedade patriarcal brasileira sobre a qual Millôr se debruça. Como uma criatura indomada pelo casamento e, mesmo assim, acamaradada e exposta aos homens, a fábula brasileira pretende aproximá-la à mulher libertina que se desvela sem pudores em praça pública. Sob tal ótica machista, essa Pandora desnuda se torna socialmente inadequada para a função familiar, não diferindo do posto que uma *hetaira* – isto é, a prostituta do mundo grego antigo – ocupava. Consequentemente, indica a fábula, as mulheres mortais descendem desse mesmo paradigma de comportamento aparentemente inocente, mas devasso.

Ainda sobre a imagem de Pandora em Hesíodo, a ambiguidade do mal com aparência de bem também é evocada no seu papel familiar: ainda que fosse socialmente apta a assumir o papel de senhora da casa, "Pandora é oposta à 'esposa abelha' que, como o poeta arcaico Semônides reporta, é o único paradigma para uma esposa virtuosa" [6] (Zeitlin 1995, 54). Retomando os versos 590-592 *Teogonia*, de Pandora "vem a raça das mulheres mui femininas, / pois a raça delas é ruinosa, as tribos das mulheres, / grande desgraça aos mortais" (Hesíodo 2013a, 73). Pelo lado de Millôr, tal aspecto nubente e familiar da mulher é menosprezado, mas há plena concordância sobre a má influência que o elemento feminino supostamente imputou sobre o mundo dos homens. De modo bem menos sutil, o tratamento fabular escancara o potencial lascivo da primeira mulher e, sem meias palavras, não se acanha em associá-la abertamente aos males do mundo, como o fizeram os antigos. Como eloquentemente assinala Maria Angélica de Oliveira sobre a perspectiva de Millôr sobre o feminino e o feminismo que subjaz a essa fábula,

[5] "The critical irony in the perception of woman as a feral being was the simultaneous assumption that a woman was also to be the virtuous embodiment of the home and family. Accommodating these contradictions was the conviction that a woman could transcend her basic nature with the aid of men and man-made institutions, such as marriage. Thus an animal with which women were frequently compared was the horse; unmarried girls were called fillies, lacking the harness. The image implied that, like a horse, a woman's beauty and nobility would not be diminished by domestication but would be enabled thereby to flourish and to serve others".

[6] "Pandora is the opposite of the 'bee wife' who, as the Archaic poet Semonides tells us, is the single and only paradigm of the virtuous wife".

> Servir de figura para o que é negativo e pecaminoso é algo que acompanha a figura feminina desde muito tempo, sobretudo através do discurso religioso, disseminador de jogos de verdade preconceituosos e discriminatórios. Esses jogos de verdade, assim como esta fábula fabulosa, filiam-se à formação do discurso machista, gestado no seio de uma sociedade machista.
>
> [...] [o diálogo de Millôr é] com o contexto sócio-histórico, em que a fábula fabulosa foi produzida, final da década de 70, período do ressurgimento do feminismo no Brasil. Na referência irônica ao feminismo, a função-autor, mais uma vez, revela a inserção deste enunciado na FD do discurso machista, que responde como uma estratégia de resistência ao movimento feminista, que ganhava forças naquele período histórico.
>
> O feminismo, como movimento da época, surge, pois, como uma forma de constituir outra identidade para o indivíduo feminino, diferente daquela imposta pelo mundo machista, de sujeito fraco, serviçal, subordinado às ordens do homem; insurge-se como busca da identidade de sujeito independente portador dos mesmos direitos que o sujeito homem. Evidentemente, como relação de poder, essas lutas pela busca de uma nova identidade não acontecem de forma pacífica, apresentam resistência. O discurso contra o feminismo, depreciando-o, ridicularizando-o, é uma estratégia de resistência a este movimento, o que reafirma sua força de consolidação, seu lugar na sociedade (Oliveira 2013, 75).

Por conseguinte, a fim de explicitar a tese sobre a natureza dissimulada e ruinosa da mulher, nenhuma imagem é mais pertinente que a caixa de Pandora. Desde o título fabular, o narrador joga com as possibilidades sobre o termo: como dissemos, além do conhecido receptáculo que libera os males objetivos no mundo mítico, é ostensivamente associada ao órgão sexual feminino em Millôr.

> Sim, porque, além de todas as suas outras qualidades, Pandora tinha uma caixinha negra, de forma triangular, que Deus (Zeus, Júpiter) tinha lhe dado, recomendando que não a abrisse pra ninguém nunca, conserve a sua – dela, caixa – virgindade, que, aliás, pra maior segurança, vinha lacrada com um hímen epitelial (Fernandes 1987, 68).

Antes da reprodução biológica, do sustento familiar ou da noção social dos papeis de gênero, tão centrais na cultura antiga, o que está em jogo nos males da Pandora milloriana é o sexo. Para Millôr, as mulheres detêm a chave desse grande "mal", que subordina os homens e guia os seus caminhos, fazendo-os eternamente obcecados em persegui-las, com o fiozinho de esperança que ainda resta entre as pernas de Pandora. A partir do primeiro momento em que o "poder feminino" é revelado, ironicamente, não resta esperança para os homens.

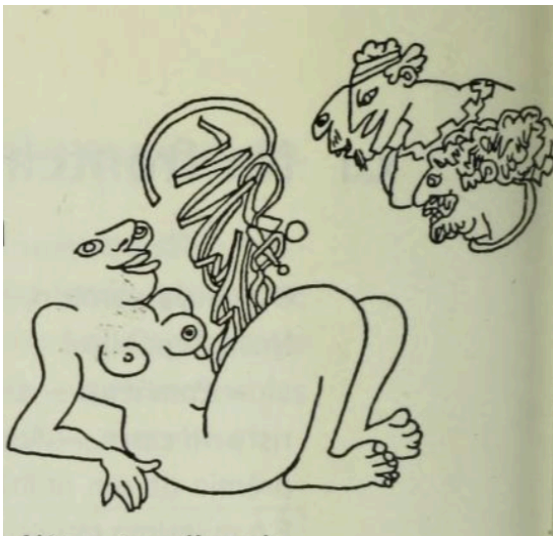
Retomando a explanação sobre as fábulas mitológicas "Vênus, a deusa da amora" e "Eros uma vez…", neste movimento de recepção sobre figuras mitológicas femininas, Millôr torna a retratá-las como fonte de males e ciladas, pois são provocantes, sonsas e nocivas. Com efeito, em nenhum outro texto o autor carioca parece ter sido tão explícito.

> Pandora abriu a sua caixinha, e, pronto, os males do mundo estavam lá dentro – a luxúria, a inveja, o medo, o cheque sem fundo e a impontualidade – escaparam todos e povoaram a terra pra sempre. Pandora ainda fechou as pernas – onde tinha colocado a caixinha – a tempo de reter a esperança, uma florzinha pequenininha cor-de-rosa, muito suscetível, espécie de maria-sem-vergonha.
>
> Por isso, até hoje a Esperança só dá no escuro, e os homens vivem atrás delas aos tropeções. Mas não desistem (Fernandes 2003, 54).

Contudo, à diferença das representações femininas pregressas, há aqui uma ênfase sobre o aspecto instrumental e até mesmo ingênuo da personagem: as Pandoras da Antiguidade e de Millôr

foram apresentadas como vetores da punição, recém-chegadas ao mundo e sujeitas aos desígnios de outrem. Sem saber o que portavam, e sem ter por intento seu uso como alavanca de poder, contrabandeiam inadvertidamente para o seio da humanidade um potente instrumento de vingança divina. Este prisma se faz manifesto até mesmo no paratexto, em que a personagem é oportunamente retratada sem o topo da cabeça, com olhos perdidos, voltados para cima. A imagem é inteiramente centrada na nudez voluptuosa de seu corpo e nas maravilhas abstratas que emergem da "caixinha" entre suas pernas. Ao abri-la, a cena se articula em um debochado tom de despreocupação acéfala por parte de Pandora, e fascínio imbecilizado dos homens que a observam.

Figura 3: ilustração da fábula "A caixa (ou que outro nome tenha) de Pandora"



Fonte: Fernandes (2003, 52).

Por mais que Hesíodo explicite a má índole por trás da bela aparência de Pandora – a acuidade mental e o dom da fala atribuído por Hermes, em especial, têm uma conotação negativa, esguia e manipuladora (Thornton 1997, 69) –, o modo de tratamento milloriano lança luz sobre a cabal impotência da mulher quanto à própria constituição. Pelo lado divino, há fortes tons de ironia sobre sua vivência celeste: "os deuses lá em cima andavam cercados de minas e das gatinhas – literalmente nas nuvens, num machismo adoidado" (Fernandes 1987, 67), como que a indicar que "o paraíso dos homens é o machismo", apenas desfrutável pelos deuses (Garcia et al. 2024, 33). Mesmo que não tenham sido *criadas* como no paradigma antigo, as mulheres partem de uma conjuntura absolutamente objetificada e patriarcal, sob o ordenamento cósmico de Zeus. Já pelo lado dos mortais, Pandora é transferida como um bem, um verdadeiro "presente de grego"; à diferença do *status* inocente da humanidade hesiódica, os homens primitivos da fábula não apenas

estavam cientes do elemento feminino, como conheciam sua vivência junto aos deuses e lhes requisitavam. Posteriormente, também em contraste com Hesíodo, são os homens que incitam a moça a "abrir sua caixinha", de sorte que vêm a arcar com o ônus do que ativamente buscaram.

> Mas sabe como é home, né? Sempre naquela de oprimir a mulher. Tanto pediram: "Abre! Abre!" "Nenhum de nós tem uma igual!" "Ih, o que que tem dentro? Aposto que nem você sabe" – que Pandora hesitou, hesitou mas… Pois é, não resistiu mesmo, quando um centurião, mais afoito, bolou uma forma carinhosa que ia durar séculos: "Abre, meu bem!" (Fernandes 2003, 54).

Neste sentido, o motivo hesiódico da mulher negativa compete com o singelo teor da Pandora milloriana. Por um lado, a narrativa indubitavelmente volta a repercutir a denúncia à dissimulação feminina, em crítica às manifestações feministas brasileiras dos anos 70 e 80 – algo que se evidencia no tom mordaz empregado por Millôr sobre o feminismo em passagens como a vista acima, "Mas sabe como é home, né? Sempre naquela de oprimir a mulher" (Fernandes 1987, 68). Por outro lado, no entanto, há na elaboração de Millôr uma sinuosa invectiva contra o patriarcado, na medida em que delineia a mulher como joguete nas competições de perícia entre Prometeu e Júpiter. Reportando-nos outra vez à análise de Maria Angélica de Oliveira,

> Através do procedimento linguístico-discursivo da ironia, o sujeito-enunciador da fábula fabulosa denuncia a posição de 'subordinação' da mulher numa sociedade que se diz democrática e livre, denunciando também o caráter opressor e manipulador dos homens que, em nossa sociedade, apesar de todas as conquistas femininas, ainda ocupam o lugar de 'dominação'. [...] Na fábula fabulosa, ambos os sujeitos homem e mulher são identificados através de estereótipos negativos" (Oliveira 2013, 76).

Esta chacota sobre o feminismo (Crescêncio 2011, 9) e o machismo, tão fulcral na crítica milloriana, pode tirar amplo partido de um olhar atento sobre a divergência nas versões desta fábula. Na edição de 2003, Millôr lança mão de uma série de adendos para explicitar sua observância dos novos tempos: logo no primeiro parágrafo, dispõe que "Pensando bem, até que podia ser bom, porque hoje, *depois do feminismo*, tem muito home aí já jogando as muié pra escanteio, *e muita muié também fazendo o mesmo com os home*, e deve ser porque isso é bom, não é mesmo? Digam vocês aí que entendem" (Fernandes 2003, 52, grifos nossos). Já a versão anterior em *Eros uma vez*... (1987) dispunha de comentários menos direcionados à coletividade dos leitores, e sem qualquer menção à homossexualidade feminina. O tom da interpelação parece trazer à luz a interação casual e debochada entre homens, em uma situação conversacional típica do espaço do botequim brasileiro, "deixando implícita uma possível heterossexualidade" (Garcia et al. 2024, 32) do narrador: "Pensando bem, até que devia ser bom porque hoje tem *muié às pampa*, mas continua muito *home* jogando elas pra escanteio, só porque tem coisa melhor, não é mesmo? Responde aí você que entende" (Fernandes 1987, 67). Com isto, o revisionismo de Millôr parece operar de modo a repercutir o avanço do feminismo e da visibilidade LGBTQIAP+; ainda que com sua habitual

sátira, isto indica o convite do "Guru do Méier" ao diálogo sobre a pluralidade da expressão sexual e de gênero humano, atribuindo sentidos pejorativos de modo equânime à homossexualidade masculina e feminina (Garcia et al. 2024, 32). Muito democraticamente, é claro, Millôr parece ter como pretensão última apontar e debochar de todos.

Por fim, a contraposição entre as versões novamente revela a observância de Millôr quanto ao momento político em que a fábula se insere. Observa-se que a única nota de rodapé interpreta a "redução" da pena de Prometeu sob prismas contemporâneos, ora com uma alusão ao Plano Cruzado (1987), ora como forma de anistia (2003), em referência à época de repressão militar (Oliveira 2013, 79). Outrossim, no mesmo contexto de redemocratização que "Sísifo", a recomendação de Júpiter/ Zeus sobre a abertura da caixa na versão de 1987 é que "não a abrisse até o dia 15 de novembro, fosse pros que estavam no poder ou pros que queriam o poder" (Fernandes 1987, 68). A referência congrega o Dia da Proclamação da República em 1889 às disputas que ebuliam no cenário do ano da publicação[7]. A isto assoma-se ainda o arremate da narrativa que, em absoluta divergência à versão de 2003, indica que a abertura da caixa naquele contexto não culmina na retenção da esperança estreitamente sexual, mas na democracia:

> Pandora ainda conseguiu fechar as pernas [...] a tempo de reter a democracia, uma florzinha bem pequenininha e cor-de-rosa, também conhecida como maria-sem-vergonha.
>
> Por isso, até hoje a Democracia só se dá no escuro e os homens vivem atrás dela às cegas e aos tropeções. Mas não desistem. E logo vão tentar de novo. Eu acho que ainda não é dessa vez.
>
> MORAL: A ESPERANÇA É A ÚLTIMA QUE MATA (Fernandes 1987, 69).

Longe da condenação à feminilidade e das práticas sexuais humanas – "a superproteção num tá com nada", ironiza Millôr em 2003 –, a conclusão da versão anterior articulava Pandora à incipiente democracia brasileira no plano alegórico. Desenganado, Millôr entende que a esperança quanto à renovação nos rumos políticos da época fazia-se vã, mas os brasileiros não teriam como prever o desenrolar dos fatos: esta antevisão sobre o sucesso da nova empreitada republicana estava oculta na caixa. Neste sentido, vale relembrar como a força enclausurada pela caixa é retratada na matéria hesiódica – não com conotação majoritariamente positiva do termo lusófono "esperança", mas com a ambígua conotação de "expectação", ou ἐλπίς (*elpís*) no texto antigo:

> Cada texto [hesiódico] marca a conclusão do episódio, e cada qual é seguido por um fechamento similar: 'Então não é possível enganar ou ir além da mente de Zeus', e 'Então, não há meio de escapar da mente de Zeus'. Neste contexto, Elpis funciona como ainda outra qualidade ambígua que também compartilha desse mundo misturado de bem e mal, um sinal das incertezas do futuro a que a vida humana agora está circunscrita; boa, se inspira os homens ao trabalho e a assegurar o sustento, a encher seu pithos (jarro) com grãos, e má se ludibria o homem ocioso a ter expectativas ilusórias

[7] 1987 teve fortes expectativas quanto à plena volta da democracia no Brasil, em vista da Assembleia Nacional Constituinte formada no mesmo ano.

> sobre o futuro[8] (Zeitlin 1995, 53).

No alinhamento entre a dúbia expectativa e a incerta democracia, ponderou Millôr, "a esperança é a última que mata" (Fernandes 1987, 69). Com esta curiosa inversão do ditado popular, assim expressa o *zeitgeist* daquele Brasil de 1987, em que a expectativa pela mudança política parecia sufocar-lhes entre a desilusão e a esperança. Sob o teste do tempo, porém, a demasiada desconfiança do "Guru do Méier" foi (relativamente) superada. Em nome do contínuo diálogo com sua contemporaneidade, Millôr torna a subtrair da narrativa fabular elementos de ancoragem contextual, procurando em 2003 imputar-lhe uma alegoria mais amplamente humana sobre os eternos embates entre os gêneros.

Tal como Hesíodo apresenta duas continuidades coexistentes do mito etiológico em torno de Prometeu, também Millôr apresenta duas fábulas sobre o titã e sobre sua investida contra o ordenamento cronida. Como dispõe Timothy Gantz, "neste estágio (relativamente) temporão da nossa tradição, a concretude histórica dos eventos pode ser altamente flexível, dependendo sobre o que aqueles eventos são pensados para significar"[9] (Gantz 1993, 152). Destarte, ao passo que "A caixa (ou que outro nome tenha) de Pandora" melhor se pareia a *Trabalhos e dias*, ocupando-se dos eventos decorrentes da chegada da primeira mulher (Gantz 1993, 156), a fábula "O fogo" reverbera os caminhos da *Teogonia*, do roubo do fogo até liberação de Prometeu por Héracles.

A matéria hesiódica provê a base para o imaginário subsequente sobre Prometeu, mas o ponto de partida da narrativa milloriana evidentemente extrai motivos de outros elos mitográficos. Em Hesíodo, Prometeu não cria a humanidade – de fato, não há explicitação alguma da origem humana nestes poemas (Gantz 1993, 152), bem como também não se justifica o favorecimento dos humanos pelo titã (*ibidem*, 154). Nas fontes clássicas, a máxima aproximação do motivo milloriano está no *Protágoras* de Platão (*ibidem*, 166); a caracterização – mas não criação[10] – dos seres vivos vem elaborada nos seguintes termos:

---

[8] "Each text marks the conclusion of the episode, each followed by a similar tagline: 'So it is not possible to deceive or go beyond the mind of Zeus'; and 'So there is no way to escape the mind of Zeus'. In context, Elpis functions as yet another ambiguous quality that also shares in this world of mixed good and evil, a sign of the uncertainties of the future to which human life is now consigned, good if it inspires men to work and assure their livelihood, to fill their pithos (jar) with grain, bad if it lulls an idle man into illusory expectations for the future".

[9] "we see that at this (relatively) early stage of our tradition the historical concreteness of events can be highly flexible, depending on what those events are thought to mean".

[10] Conforme nota Jenny Strauss Clay, "C. Robert atribui essa versão ao Protágoras. E. Heitsch acredita que Hesíodo omitiu a criação da humanidade por Prometeu, e que esta história como apresentada só faria sentido se presumida. [...] No *Prometeu Acorrentado*, Prometeu se apieda da humanidade por seu desamparo ([C.] Robert (1905) attributes this version to *Protagoras*. [E.] Heitsch (1963) believes Hesiod omitted Prometheus' creation of mankind, and that the story as presented only makes sense if it is presupposed. [...] In the *Prometheus Bound*, Prometheus pities mankind for its helplessness)" (2003, 106).

> Houve um tempo em que só havia deuses, sem que ainda existissem criaturas mortais. Quando chegou o momento determinado pelo Destino, para que estas fossem criadas, os deuses as plasmaram nas entranhas da terra, utilizando-se de uma mistura de ferro e fogo, acrescida dos elementos que ao fogo e à terra se associam. Ao chegar o tempo certo de tirá-los para a luz, incumbiram Prometeu e Epimeteu de provê-los do necessário e conferir-lhes as qualidades adequadas a cada um. Epimeteu, porém, pediu a Prometeu que deixasse a seu cargo a distribuição. Depois de concluída, disse ele, farás a revisão final. Tendo alcançado o seu assentimento, passou a executar o plano. Nessa tarefa, a alguns ele atribuiu força sem velocidade, dotando de velocidade os mais fracos; a outros deu armas; para os que deixara a natureza desarmada, imaginou diferentes meios de preservação: os que vestiu com pequeno corpo, dotou de asas, para fugirem, ou os proveu de algum refúgio subterrâneo; os corpulentos encontravam salvação nas próprias dimensões. Destarte agiu com todos, aplicando sempre o critério de compensação. [...] chegou Prometeu para inspecionar a divisão e verificou que os animais se achavam regularmente providos de tudo; somente o homem se encontrava nu, sem calçados, nem coberturas, nem armas, e isso quando estava iminente o dia terminado para que o homem fosse levado da terra para a luz. Não sabendo Prometeu que meio excogitar para assegurar ao homem a salvação, roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo [...]. Assim, foi dotado o homem com o conhecimento necessário para a vida; mas ficou sem possuir a sabedoria política; esta se encontrava com Zeus, e a Prometeu não era permitido penetrar na acrópole, a morada de Zeus [...]. Desse modo, alcançou o homem condições favoráveis para viver. Quanto a Prometeu, consta que foi posteriormente castigado por esse furto, levado a cabo por culpa de Epimeteu (Platão 2002, 64-66).

A participação de Prometeu na confecção humana conta com evidências somente a partir do século IV a.e.c., agregando-se então elementos de terra e água como matéria-prima (Lindsay Campbell 2014, 322)[11]. Neste sentido, o mito milloriano atribui a criação da humanidade a uma orientação que evoca, de modo difuso, tanto a matriz greco-latina quanto o ordenamento cristão: dado que se apresenta "todo sujo de lama" na função de "fazer uma centena de homens por dia" (Fernandes 2003, 113), Millôr põe em cena um Prometeu que, à semelhança do criador bíblico, parece extrair a humanidade do barro. Não por acaso, lê-se na nota de rodapé outra remissão ao mito etiológico de Adão e Eva: junto aos homens precarizados estavam também "as mulheres, subprodutos, derivados de costelas masculinas" (*ibidem*).

Com relação ao paradigma platônico, o Prometeu-demiurgo desta fábula milloriana parece ser amplamente identificado com sua contraparte menos astuta – seu irmão, Epimeteu. Por efeito da onerosa manufatura de centenas de homens por dia, nota o narrador, o herói peca por um excesso de defeitos na produção. O homem concomitantemente é construído com pressa e maus materiais; como consubstancia a opção lexical por "lama", Millôr rebaixa a matéria-prima bíblica ao máximo, entre as possibilidades mais sórdidas do substrato telúrico. Nas origens, o homem emerge do lamaçal. Nesta precariedade constitutiva, a humanidade platônica se vê desguarnecida; do mesmo modo, os humanos defectivos de Millôr "vivem rodando em volta de si mesmos, se queimando

[11] "Com o passar do tempo, o próprio Prometeu assumiu a tarefa de moldar os humanos da terra e da água (As time went on Prometheus himself took on the task of moulding humans from earth and water (e.g., Heraclides Ponticus, fr. 66 Wehrli; Philemon, fr. 89 Kock; Callimachus, fr. 192.3 Pfeiffer; Apollodorus, 1.7.1; Ovid, *Metamorphoses* 1.80–3; Lucian, *Prometheus* 11–17; Pausanias, 10.4.4))" (Lindsay Campbell 2014, 322).

vinte e quatro horas por dia" (Fernandes 2003, 113). A decorrente misericórdia de Prometeu, em ambos os casos, incorre no episódio do roubo do fogo.

> Prometeu foi ficando com tanta pena dos seres humanos, que, um dia, aproveitando os deuses dormirem depois de comer um belo assado, roubou um pouco de fogo da celeste churrasqueira e, atirando as chamas em cima da humanidade, ensinou:
>
> – Olha aí, cambada, isso se chama fogo! Cuidado pra não queimar todo mundo e seu pai! Fogo pega! Serve pra requentar a comida, atear fogo às vezes e pra receber seguro de incêndio (Fernandes 2003, 113).

À diferença da cena retratada em "A caixa (ou que outro nome tenha) de Pandora", este Prometeu não está em meio à humanidade. É como um intermediário entre os deuses que o comandam e os homens pelos quais se apieda, como se evidencia em "atirando as chamas *em cima da humanidade*" (Fernandes 2003, 113, grifos nossos). Neste jogo de projeções entre o lugar no qual se posta e o ato de lançar chamas, Millôr traduz uma dimensão metafórica: Prometeu eriça sentimentos e comportamentos conturbados na humanidade, como virá explícito na sua subsequente explicação para os usos do fogo, quase todos perniciosos. Tal como se dá a partir de Platão, Prometeu lega aos homens não apenas as habilidades pirotécnicas, mas o conhecimento metafórico e literal acerca de suas capacidades tecnológicas. Evidentemente, a humanidade rebaixada de Millôr tirará um partido negativo disto, queimando "a biblioteca de Alexandria" e tocando "fogo em Roma", com um módico paliativo na criação do Corpo de Bombeiros (*ibidem*).

A dissonância entre a substância da qual os titãs e os homens são feitos é um ponto que emerge desta construção de Millôr. Apesar da afinidade de Prometeu pelos homens – seja por tê-los criado, seja por outra motivação desconhecida –, o herói não compartilha do *ethos* humano. Mesmo que conceda as ferramentas da literal e metafórica iluminação, o astuto Prometeu não teria como antecipar as repercussões de tal evento entre os homens. Tal como formula Millôr, suas advertências são tímidas ante os efeitos catastróficos que o fogo terá. Mesmo que bem intencionado, o titã no mito e na fábula contribui para a decadência humana; em Millôr, que a todos zomba, a face imprevidente de Prometeu amplia o rebaixamento humano em sua própria origem.

Antes de percorrer o traçado narrativo tradicional, Millôr arquiteta uma encenação prévia de julgamento no plano divino, em lugar da mera decisão autocrática do Zeus. Justaposto ao paradigma tradicional, tal expediente opera um deslocamento mínimo para a modernidade, transpondo o cenário para um mundo supostamente calcado na justiça igualitária, como o contemporâneo. Porém, mesmo nestas circunstâncias, Millôr assinala a corrupção sistemática que impregna até as linhas da ficção: para que a sentença fosse favorável aos seus desígnios, Júpiter convoca "um júri composto por seus semideuses puxas-saco" (Fernandes 2003, 114). Assim, faz-se necessário notar também "a

crítica contundente em relação ao poder opressor que dominava o país sob a égide do regime ditatorial" em que primeiramente foi concebida a fábula milloriana – entre o Júpiter de "autoridade suprema e detentor do poder absoluto e controle sobre a sociedade", e o Prometeu arquetípico da função revolucionária (Garcia et al. 2024, 35), a dinâmica da narrativa espelha as lutas sociais que se desenvolviam na época de sua publicação.

Ainda sobre o julgamento, Zeus articula a punição de Prometeu por "roubo em primeiro grau", com fins educativos: "Esperamos que assim você aprenda a não botar a mão no fogo pelos outros" (Fernandes 2003, 114). A frase associa a imagem mitológica ao ditado popular, ao passo que o duplo sentido ironiza os vínculos de confiança entre a benevolente figura sobre humana e a parca humanidade. Mesmo o Prometeu abrasileirado, mambembe nas funções de criador, trouxe o benefício do fogo aos homens na esperança de que pudessem ter condições mínimas de vida e conforto, esquentando a água para banhar-se, cozendo o alimento, iluminando a noite. O que recebe em troca, contudo, é a derrocada daqueles em que fiou sua dedicação desde os primórdios. Para além da condenação pela *hybris*, a função pedagógica da pena, explicita Millôr, tem relação com a exposição do titã ao risco que assumiu por outrem, e do mau retorno que disso advém.

A decorrente punição de Prometeu é uma das mais memoráveis na imagética do Ocidente: exposto e acorrentado sobre uma montanha[12], vê uma águia devorar todos os dias o seu fígado. Assim como elabora Jenny Strauss Clay,

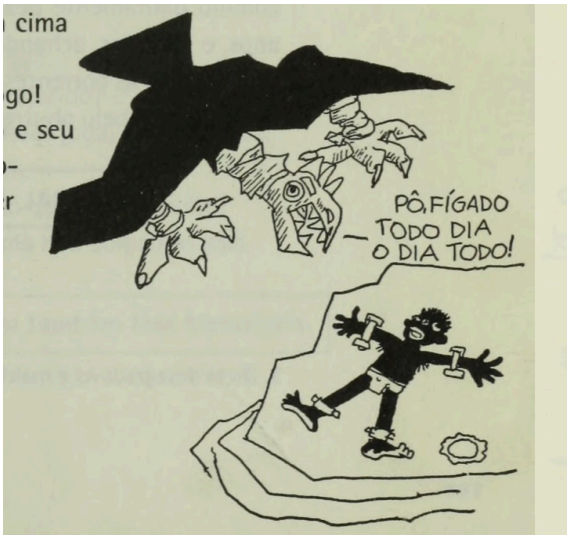
> O fígado do titã [Prometeu], consumido todo dia pela águia de Zeus, cresce durante a noite, para que o tormento de Prometeu, chamado de doença [...], seja infinito. [...] Portanto, por meio de uma inversão macabra [na narrativa hesiódica], Prometeu, ainda que divino, experimenta a renovação incessante do quinhão da fome e das insaciáveis demandas do estômago que constituem o quinhão humano, dentro de seu próprio corpo imortal: a águia que nunca se sacia e o fígado que nunca está inteiro[13] (Clay 2003, 115).

Millôr aproveita a tópica no mesmo registro em que se deu a conhecer, contando com a figura de Héracles[14] para livrá-lo da punição[15]. Sob o usual humor causticante, contudo, o herói

[12] Millôr aponta que é o Cáucaso, local que teria sido primeiramente indicado por Ésquilo (Gantz 1993, 161).
[13] "Hesiod deploys a similar strategy in describing the punishment of Prometheus, narrated before his crime. The Titan's liver, consumed all day by Zeus's eagle, grows back at night, so that Prometheus' torment, called a disease [...], may be endless. [...] Thus, through a grim inversion, Prometheus, though a god, experiences the ceaseless renewal of hunger and the insatiable demands of the belly that constitute the human lot within his own immortal body: the eagle who is never sated and the liver that never remains whole".
[14] Em algumas fontes, Héracles libera Prometeu com autorização de Zeus, em nome do *kléos* heroico (Gantz 1993, 155); em outras, encontra o titã por acaso e dele toma piedade (*ibidem*, 159).
[15] Como aponta Gantz, contudo, em Hesíodo e na maior parte da tradição posterior (1993, 160), Prometeu se vê livre da águia, mas não das correntes: "Mas no verso 616 da *Teogonia* [...] o poeta claramente diz que os grandes elos ainda aprisionam Prometeu, e isso, afinal de contas, era o que deveria ser esperado de Hesíodo: enquanto Prometeu, como Atlas e os Titãs no Tártaro, permanecessem presos, o reino de Zeus, e a ordem que traz, estariam melhor assegurados (But in *Theogony* 616 [...] the poet says clearly that great bonds still hold Prometheus fast, and this after all is what should be expected from Hesiod: so long as Prometheus, like Atlas and the Titans in Tartaros, remains under restraint,

milloriano não apenas mata a ave – aqui, um abutre – como também faz dele alimento comemorativo da libertação de Prometeu.

Figura 4: ilustração da fábula "O fogo"



Fonte: Fernandes (2003, 113).

No registro paratextual, a grande ave carniceira reclama por comer fígado todo dia, "dieta desagradável e malcheirosa, mas rica em proteínas" (Fernandes 2003, 114), nota o narrador, como uma figura parental que justifica a necessidade deste tipo de carne para seu rebento. Pela chave interpretativa da paródia, a dimensão da (retro)alimentação avoluma as demais instâncias de que Millôr lança mão ao longo da trama: o fogo roubado para os homens é retirado da churrasqueira celestial, enquanto os deuses dormem "depois de comer um belo assado"; Prometeu terá o fígado bicado pelo abutre, e depois terá os papéis invertidos, devorando a ave perpetradora de sua pena, grelhada. Em conclusão, a penosa jornada de Prometeu recebe como moral a afirmação lacunar "nada tendes a perder senão vossos grelhados"[16] (Fernandes 2003, 114); como se respondesse às intempéries que enfrentou, o titã imortal nada teria a perder por agir contra a ordenação cósmica de Zeus, senão a privação do alimento. Lado a lado, contrapõe-se a disputa sobre o alimento que gerou o primeiro embate com Zeus e as múltiplas dimensões sobre o sustento humano que embasam o mito etiológico.

---

the reign of Zeus, and the order which it brings, will be better secured)" (*ibidem*, 156). Em Ésquilo, segundo Plutarco, haveria a liberação das correntes e reconciliação do titã com Zeus (*ibidem*, 161).

[16] Com relação ao subtexto crítico quanto à constituição política e social, nota-se ainda a semelhança entre a moral fabular e a "afirmação final do Manifesto do Partido Comunista" (Garcia et al. 2024, 37).

Retomando a ilustração à fábula, por fim, é impossível não repercutir a caracterização deste Prometeu acorrentado: ao invés dos usuais traços mínimos de que lança mão, Millôr se detém minuciosamente sobre o personagem, dando-lhe solas dos pés claras e demais traços estereotipicamente atribuídos às populações africanas, como lábios carnudos. Com efeito, a ilustração em cores feita para a *IstoÉ* em 1986 também dá relevo aos traços de um personagem negro.

Figuras 5[17]: desenho para publicação *IstoÉ*, 8/jan/1986



Fonte: Fernandes (2016, 175). Millôr Fernandes, 1986. Acervo do Instituto Moreira Salles, https://acervos.ims.com.br/portals/#/detailpage/4294987363).

Figura 6: detalhe da ilustração



[17] Em lápis entre as linhas de "Millôr – o fogo", está escrito: "fábulas fabulosas".

Fonte: Fernandes (2016, 282). Millôr Fernandes, 1986, Acervo do Instituto Moreira Salles, https://acervos.ims.com.br/portals/#/detailpage/4294987363).

Sobre este aspecto, vale recordar que Millôr se mostrava ferrenho crítico ao racismo, como vemos em alguns de seus aforismos: "quando estiver numa reunião e alguma frase brilhante lhe vier à cabeça, substitua-a por algumas desta joias da mediocridade ocidental: [...] 'Quem tem o maior preconceito contra os negros são os próprios negros: assim que podem casam com branca'" (Fernandes 2002, 416); "Negro serve para tornar evidente o problema racial do branco" (*ibidem*, 450); "A [piada] sobre negro (vagabundo, ladrão, primata, fedorento) é dolorosamente ofensiva, humilhante, não assimilável pelos, sem trocadilho, alvos" (*ibidem*, 559). Sua representação gráfica, portanto, parece ironizar e denunciar a posição a que foram – e continuam sendo – relegados os povos africanos e seus descendentes. Em outra ocasião, Millôr retratou a figura de Prometeu em termos parecidos:

> Da 'Gazeta do Parnaso'
>
> Prometeu Amarrado ao Rochedo
>
> Continua amarrado ao Monte Cáucaso, por ordem de Júpiter, o Titã Prometeu, que, como sabem os leitores, roubou o fogo do céu. Torturado há vários dias por um urubu que lhe devora o fígado, não quis, contudo, revelar até agora o nome do autor intelectual de seu crime, que se supõe ser Zeus. Tenta, assim, tornar-se o símbolo humano da resistência heróica a sofrimentos não merecidos (Fernandes 2006, 68).

Retomando a narrativa, o Prometeu milloriano simboliza o princípio constitutivo da humanidade na fábula – seja por vias antropológicas, dado que a espécie humana advém do continente africano, seja na específica origem miscigenada do povo brasileiro. Como dispõe Millôr em seus aforismos, "racista é um cara que jamais mandou examinar sua árvore genealógica" (Fernandes 2002, 560), pois "há 488 anos nossos Portugais fundaram neste continente uma nova subnação, baseada na opressão do índio e do negro, dedicada à extração de minérios e outras matérias-primas, e amparada no princípio de que os homens não são iguais e que, decididamente, há cidadãos de primeira e terceira classe" (*ibidem*, 469). Com efeito, Millôr não atribui culpa alguma ao personagem ou à representativa população escravizada nas origens do nosso país – antes, foram sacrificados nos altares de desígnios autocratas em nome do medíocre "progresso nacional" que Millôr então denunciava.

Por meio da alegoria, as narrativas sobre a primeira mulher do imaginário grego e sobre a figura masculina que a propicia percorrem caminhos dissidentes; tal como concorrem e coexistem diversas vertentes míticas entre os antigos, também Millôr as maneja em modalidades distintas e parelhas, assim desvelando duas fábulas teogônicas que comentam de modo ácido e sardônico sobre questões de seu tempo. Por meio de Pandora, explora-se as circunstâncias que tangem à dinâmica

entre os gêneros, em uma latente associação da proverbial "esperança" encerrada na caixa de males aos vindouros desdobramentos no cenário de instável redemocratização do final da década de 80. No mesmo sentido, o enfoque sobre Prometeu dialoga com a dimensão sócio-política da submissão dos verdadeiros trabalhadores e explorados escravizados ao império dos "deuses" ditatoriais, retroagindo temporalmente para explorar as bases que compõem a realidade nacional de então – pela paródia, alterna-se a decadente humanidade que resulta dos esforços de Prometeu, e as duras penas que este titã negro deve suportar pela eternidade. Potente intérprete do Brasil de sua contemporaneidade, os signos culturais assim importam em tipos móveis com que Millôr Fernandes ataca o *status quo*, nas desigualdades e relevos que permeiam os abismos de gênero, etnia e poder, de todo presentes e relevantes também ao nosso tempo.

Referências Bibliográficas

Alma-Tadema. 1881. "Pandora". Pintura. Coleção Privada.

Clay, Jenny Strauss. 2003. *Hesiod's Cosmos.* Cambridge: Cambridge University Press.

Crescêncio, Cintia Lima. 2011. "Veja o machismo: discursos sobre machismo produzidos por Millôr Fernandes na revista Veja (1968-1984)". *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH*, (2011): 1-15.

Fernandes, Millôr. 1987. *Eros uma vez*.... São Paulo: Círculo Editorial.

Fernandes, Millôr. 2002. *Millôr definitivo: a bíblia do caos.* Porto Alegre: L&PM.

Fernandes, Millôr. 2003. *100 Fábulas Fabulosas.* Rio de Janeiro: Record.

Fernandes, Millôr. 2006. *30 anos de mim mesmo.* Rio de Janeiro: Desiderata.

Fernandes, Millôr. 2016. *Millôr: obra gráfica.* São Paulo: Instituto Moreira Salles.

Gantz, Timothy. 2013. *Early Greek myth: a guide to literary and artistic sources*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Garcia, Ana Clara; Sousa, Ana Laura Chieregati de; Vasconcelos, Maria Júlia; e Faleiros, Monica de Oliveira. "As Fábulas Fabulosas de Millôr Fernandes como expressão do gênero fábula na contemporaneidade: proposta de leitura de 'A caixa (ou que outro nome tenha' de Pandora' e 'O fogo'". *Revista Eletrônica de Letras (Online)* 17, n 17 (2024): 1-44.

Hesíodo. 2013a. *Teogonia*. Traduzido por Christian Werner. São Paulo: Hedra.

Hesíodo. 2013b. *Trabalhos e dias.* Traduzido por Christian Werner. São Paulo: Hedra.

Lindsay Campbell, Gordon. 2014. *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*. Oxford: Oxford University Press.

Lissarrague, François. 1995. "Women, boxes, containers: some signs and metaphors". Em *Pandora: Women in classical Greece*, editado por Ellen D. Reeder, 91-101. Baltimore e Nova Jérsei: The Walter Art Gallery e Princeton University Press.

Oliveira, Maria Angélica. "A caixa de Pandora no espaço do memorável: uma tradução às avessas". *Leia Escola* 13, n. 2 (2013): 69-81.

Platão. 2002. *Protágoras*, traduzido por Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará.

Reeder, Ellen D. 1995a. "Women and Men in Classical Greece". Em *Pandora: Women in classical Greece*, editado por Ellen D. Reeder, 20-31. Baltimore e Nova Jérsei: The Walter Art Gallery e Princeton University Press.

Reeder, Ellen D. 1995b. "The Catalogue". Em *Pandora: Women in classical Greece*, editado por Ellen D. Reeder, 123-373. Baltimore e Nova Jérsei: The Walter Art Gallery e Princeton University Press.

Shelley, Mary. 1818. *Frankenstein, or, The modern Prometheus*. Londres: Lackington, Hughes, Harding, Mavor & Jones.

Thornton, Bruce S. 1997. *Eros: the myth of ancient Greek sexuality***.** Boulder: Westview Press.

Werner, Christian. 2013a. "Introdução". Em Hesíodo, *Teogonia*, organizado e traduzido por Christian Werner, 9-28. *Teogonia*. São Paulo: Hedra.

Werner, Christian. 2013b. "Introdução". Em Hesíodo, *Trabalhos e dias*, organizado e traduzido por Christian Werner, 9-28. *Teogonia*. São Paulo: Hedra.

Zeitlin, Froma. 1995. "The economics of Hesiod's Pandora". Em *Pandora: Women in classical Greece*, editado por Ellen D. Reeder, 49-55. Baltimore e Nova Jérsei: The Walter Art Gallery e Princeton University Press.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.48445

O Cerco de Piombino (1448): política diplomacia e guerra na Toscana renascentista

The Siege of Piombino (1448): politics diplomacy and war in renaissance Tuscany

El Sitio de Piombino (1448): política diplomacia y Guerra en la Toscana renacentista

Nilson Bernardi Ferreira [*]

[*] Cursou Geologia, Gastronomia e Ciências Ambientais. Possui seis especializações em áreas variadas do conhecimento. É pesquisador independente e estudante de pós-graduação no Departamento de História da Universidade Federal de Viçosa (UFV). Viveu por cinco anos em Piombino (Itália) e dedica-se, há mais de uma década, ao estudo do cerco de Piombino de 1448, tema de seu atual projeto de romance histórico. E-mail: nilsonbf@hotmail.com.

Resumo: O cerco de Piombino em 1448 representa um episódio singular na história da guerra e da política na península Itálica do século XV. Situada entre as ambições expansionistas da Coroa de Aragão e os interesses defensivos de Florença, a resistência da cidade governada por Caterina Appiani envolveu articulações diplomáticas, contratações de *condottieri* e o emprego de táticas e tecnologias militares inovadoras. Este artigo examina o contexto político que antecedeu o cerco, os mecanismos diplomáticos utilizados, as estratégias de ataque e defesa empregadas, os principais atores envolvidos — incluindo Alfonso V de Aragão, Federico da Montefeltro e Sigismondo Malatesta — e os desdobramentos do conflito no equilíbrio de poder da península Itálica. Com base em fontes primárias e bibliografia especializada, busca-se uma análise integrada entre guerra, diplomacia e cultura material da guerra medieval tardia.

Palavras-chave: Cerco de Piombino; Estratégia de cerco; Condottieri.

Abstract: The siege of Piombino in 1448 represents a unique episode in the history of war and politics in fifteenth-century Italian peninsula. Situated between the expansionist ambitions of the Crown of Aragon and the defensive interests of Florence, the resistance of the city, governed by Caterina Appiani, involved diplomatic maneuvers, the hiring of *condottieri*, and the use of innovative military tactics and technologies. This article examines the political context preceding the siege, the diplomatic mechanisms employed, the offensive and defensive strategies used, the

main actors involved — including Alfonso V of Aragon, Federico da Montefeltro, and Sigismondo Malatesta — and the consequences of the conflict for the balance of power in the Italian peninsula. Based on primary sources and specialized literature, this study offers an integrated analysis of warfare, diplomacy, and the material culture of late medieval conflict.

Keywords: Siege of Piombino; Siege warfare; Condottieri.

Resumen: El sitio de Piombino en 1448 representa un episodio singular en la historia de la guerra y la política en la península itálica del siglo XV. Situada entre las ambiciones expansionistas de la Corona de Aragón y los intereses defensivos de Florencia, la resistencia de la ciudad gobernada por Caterina Appiani implicó articulaciones diplomáticas, contratación de *condottieri* y el empleo de tácticas y tecnologías militares innovadoras. Este artículo examina el contexto político que precedió al sitio, los mecanismos diplomáticos utilizados, las estrategias de ataque y defensa empleadas, los principales actores involucrados — incluidos Alfonso V de Aragón, Federico da Montefeltro y Sigismondo Malatesta— y los desarrollos del conflicto en el equilibrio de poder de la península itálica. Basado en fuentes primarias y bibliografía especializada, se propone un análisis integrado entre guerra, diplomacia y cultura material de la guerra medieval tardía.

Palabras clave: Sitio de Piombino; Estrategia de sitio; Condottieri.

Introdução

O cerco de Piombino, ocorrido em 1448, não é apenas um evento isolado, mas um exemplo paradigmático da complexa interseção entre estratégia militar, diplomacia e dinâmicas políticas que caracterizaram a península Itálica renascentista. Em um período marcado pela fragmentação política e pelas rivalidades entre cidades-Estado, Piombino emerge como um microcosmo das disputas mais amplas que definiram o destino da região. Envolvendo potências como o Reino de Nápoles, Florença e diversas cidades toscanas citadas ao longo do texto, o episódio revela os mecanismos pelos quais centros urbanos de menor expressão podiam tornar-se pivôs de grandes embates territoriais e ideológicos. A Figura 01 apresenta a localização de Piombino na península Itálica.

Este artigo propõe uma abordagem multidisciplinar do cerco, integrando aspectos políticos, técnico-militares e socioculturais. Inspirando-se em Agoston (2008), que explora a revolução tecnológica na artilharia renascentista, o estudo analisa as inovações defensivas empregadas na cidade. A leitura logística e organizacional de Bennett (2005) permite compreender a dinâmica dos exércitos em campo, enquanto Keen (1999) oferece um referencial essencial para interpretar a guerra como fenômeno cultural e político. A análise se concentra na forma como alianças oportunas, estratégias de resistência e inovações técnicas moldaram os desdobramentos do conflito,

com especial atenção à atuação de figuras como Caterina Appiani, Rinaldo Orsini, Alfonso V de Aragão, Federico da Montefeltro e Sigismondo Malatesta.

A pergunta central que orienta esta investigação é: de que modo a resistência de Piombino em 1448 ilustra a articulação entre liderança local, diplomacia regional e tecnologias militares no contexto das guerras da península itálica da primeira metade do *Quattrocento*? Parte-se da hipótese de que a resistência bem-sucedida da cidade só foi possível graças à liderança singular de Caterina Appiani, à construção de alianças estratégicas e ao emprego criativo de soluções defensivas diante da ameaça napolitana.

Apesar de sua importância e relevância para a história política e militar do Renascimento, o cerco de Piombino (1448) permanece pouco explorado por abordagens integradas. Este artigo propõe uma releitura centrada nas microdinâmicas de poder e resistência urbana, destacando o protagonismo de Caterina Appiani, as inovações tático-militares e as articulações diplomáticas que sustentaram a resiliência da cidade. Ao articular liderança política, com ênfase na atuação feminina, e estratégias de defesa, o estudo dialoga com história militar, estudos de gênero, ciência política e arqueologia da guerra, contribuindo para debates contemporâneos sobre conflitos, estruturas de poder e resistência.

A escassez de análises aprofundadas sobre o cerco, muitas vezes tratado de forma marginal ou fragmentária, especialmente em português, justifica este estudo. Por meio da articulação entre fontes primárias e secundárias, busca-se ampliar a compreensão das estratégias de resistência e das estruturas de poder urbano, conectando escalas locais e regionais em um contexto militar singular.

A metodologia adotada combina revisão bibliográfica especializada, análise de documentos históricos e comparação com outros cercos contemporâneos. Foram utilizadas fontes primárias digitalizadas, como os registros reunidos por Cappelletti (1897), documentos do século XV preservados no Arquivo Histórico de Piombino e os relatos de Mauro Carrara (2015) em Piombino. Frammenti dal passato, complementados por apresentações recentes do autor. A Crônica Florentina de Giovanni Villani (1984), ainda que anterior ao cerco, fornece importante pano de fundo sobre as tradições de resistência urbana e alianças políticas entre as cidades-Estado da península itálica. Também foram incorporadas as contribuições apresentadas na conferência “Piombino a metà del Quattrocento. Cose, fatti, uomini” (outubro de 2024), que abordou desde disputas dinásticas até aspectos jurídicos e religiosos relacionados ao episódio.

A análise comparativa foca cercos selecionados por similaridade temporal, geográfica e tecnológica — como o de Milão (1447–1450), Constantinopla (1453), Pádua (1509) e Brescia (1512). Essa comparação visa identificar padrões e contrastes nas estratégias defensivas, no uso da

tecnologia militar e nas articulações diplomáticas, situando o cerco de Piombino no contexto das transformações militares do período.

O artigo está estruturado a partir de três objetivos específicos:

• Analisar os fatores políticos e diplomáticos que moldaram o contexto do cerco;

• Examinar os recursos técnico-militares empregados pelas partes envolvidas, com ênfase nas estratégias defensivas locais;

• Avaliar as consequências regionais do conflito, especialmente na configuração de alianças e no papel de Caterina Appiani como líder de resistência.

Figura 01 -Localização de Piombino



Fonte: Tageo.com, 2025.Piombino, Toscana, Itália. Disponível em:https://www.tageo.com/index-e-it-v-16-d-m191249.htm. Acesso em: 29 maio 2025.

Os atores do conflito

O cerco de Piombino em 1448 não foi apenas um episódio bélico limitado a uma pequena cidade da península itálica. Foi uma encenação dramática de forças muito maiores em jogo na região no século XV. As figuras envolvidas nesse conflito não apenas comandaram tropas ou ditaram ordens: elas incorporaram, cada uma à sua maneira, as contradições, ambições e estilos de poder típicos da Renascença. Conhecer essas personagens é essencial para compreender por que Piombino resistiu, e o que de fato, estava em disputa naquele cerco.

Alfonso V, dito "o Magnânimo", era o modelo do monarca renascentista: culto, hábil na diplomacia, mas também implacável na guerra. Rei da Coroa de Aragão e do Reino de Nápoles, via

na expansão territorial uma missão quase civilizatória – ou, ao menos, uma justificativa política elegante para suas campanhas militares (Ferguson 2006).

Seu objetivo estratégico era claro: conectar o sul da península itálica, sob seu controle, ao norte, criando um corredor de influência que solidificasse sua presença na península. Piombino, como entreposto marítimo e nó comercial, era peça fundamental nesse tabuleiro. Mas o cerco que empreendeu contra a cidade acabou por revelar não a força, mas os limites de seu projeto imperial (Ferguson 2006).

Alfonso V apresentava uma dualidade notável: mecenas em Nápoles e comandante brutal em batalha. Sua reputação oscilava entre o mecenato ilustrado e a dureza calculada da guerra. No cerco de Piombino, essa dualidade se acentuou. Era o rei que queria dominar pelo saber e pela espada – e que, no fim, fracassou diante da resiliência de uma cidade menor, mas determinada (Ferguson 2006).

Poucos episódios da história renascentista destacam uma liderança feminina com tanta força simbólica quanto a de Caterina di Appiani. Soberana de Piombino, ocupava uma posição quase singular para sua época: mulher de poder num mundo essencialmente masculino, governando em tempos de guerra. E não governando de forma passiva ou decorativa – mas tomando decisões estratégicas e encarnando a alma da resistência.

Caterina di Appiani chegou ao poder em um momento turbulento, marcado por disputas dinásticas e lutas pelo controle da costa tirrênica. Herdeira da família Appiani, que governava o Principado de Piombino, ela assumiu a soberania após a morte de seu pai e a incapacidade ou ausência dos herdeiros masculinos diretos (Cappelletti 1897).

Em uma época em que a regra era o domínio masculino, sua ascensão não foi mera formalidade: foi uma decisão política estratégica, reconhecida pelos aliados e temida pelos adversários, que precisavam lidar com uma mulher que, longe de ser figura decorativa, sabia comandar e negociar com destreza. A liderança de Caterina revela como, mesmo num mundo dominado por cavalheiros, a força da tradição podia ser reinterpretada para que a autoridade legítima se mantivesse firme, especialmente diante das ameaças externas que exigiam coragem e inteligência política (Cappelletti 1897).

Caterina não era apenas uma figura de autoridade formal; era também o eixo moral e emocional da cidade. Fontes contemporâneas a chamavam de “mãe de Piombino”, título que refletia o afeto e a identificação coletiva com sua liderança. Sua figura reforça a ideia de que a guerra, embora travada por armas e soldados, também é decidida por símbolos, lideranças carismáticas e pela legitimidade percebida por uma comunidade (Cappelletti 1897).

Se Caterina era o coração de Piombino, seu marido, Rinaldo Orsini, foi o cérebro militar da resistência. Condottiero experiente e membro de uma das famílias mais influentes de Roma, coube a ele a tarefa de organizar as defesas, comandar as tropas e articular uma estratégia de sobrevivência diante do cerco prolongado.

Orsini é exemplar do *condottiero* idealizado do século XV: profissional de guerra, fiel ao contrato e à honra, mas também apto à flexibilidade tática e à improvisação – qualidades essenciais diante de um inimigo mais numeroso e melhor financiado. Seu papel reforça a lógica militar renascentista, onde o prestígio de uma cidade frequentemente repousava nas mãos de mercenários – desde que fossem bons, leais e pagos (Keen 1999).

Com a escalada do conflito, Florença, temendo o avanço aragonês em seu entorno, interveio enviando dois dos mais proeminentes *condottieri* da época: Federico da Montefeltro, duque de Urbino, e Sigismondo Malatesta, senhor de Rimini. Suas missões eram claras: aliviar a pressão sobre Piombino e conter Alfonso V antes que sua presença no centro da península italiana se tornasse irreversível (Giannoni 2011).

Federico era o estrategista metódico. Culto, reservado e disciplinado, sua guerra era travada com mapas, cálculo logístico e precisão. Mais do que combates diretos, preferia campanhas de desgaste, manobras cautelosas e um estilo quase científico de conduzir operações. Sua figura personifica o renascimento do pensamento militar racional (Mallett 1974).

Sigismondo Malatesta, em contraste, era o ímpeto. Com fama de cruel, brilhante e imprevisível, seus contemporâneos o temiam tanto quanto o admiravam. Mais inclinado à ação direta e a gestos dramáticos, sua presença adicionava um componente de instabilidade ao campo aliado. Ele era, por excelência, o guerreiro temperamental, expressão de um tempo em que o *condottiero* podia ser herói num mês e traidor no outro (Mallett 1974).

A tensão entre esses dois líderes – Federico e Sigismondo – não era apenas uma questão de estilos divergentes, mas refletia as intrincadas rivalidades políticas da península. A colaboração entre eles, patrocinada por Florença, era tão frágil quanto as alianças entre as cidades-estado da península itálica.

O cerco de Piombino foi muito mais do que uma operação militar local. Foi o teatro de um embate entre diferentes formas de poder, ambições rivais e estilos de liderança. De um lado, o expansionismo calculado de Alfonso V, amparado por seu império marítimo e seu prestígio régio. De outro, uma pequena cidade sob o comando carismático de Caterina Appiani e a defesa engenhosa de Rinaldo Orsini, reforçados por *condottieri* cujo envolvimento refletia os jogos maiores da geopolítica na península itálica.

As figuras envolvidas nesse episódio, longe de serem meros personagens secundários da história europeia, ilustram os traços essenciais da Renascença na península itálica: o culto à personalidade, a centralidade do prestígio militar, a fluidez das alianças e o papel decisivo das vontades individuais. Piombino resistiu, sobretudo, porque seus defensores acreditavam, e fizeram os outros acreditarem que havia algo a ser defendido ali. O cerco terminou, mas a lição permanece: na península italiana renascentista, os destinos das cidades se decidiam tanto nos campos de batalha quanto nos salões de poder, e sempre nas mãos de pessoas com nome, rosto e ambição.

Contexto político toscano (1440–1448)

Entre 1440 e 1448, a Toscana era palco de um jogo diplomático e militar altamente volátil, no qual Piombino ocupava um papel geoestratégico desproporcional ao seu tamanho. Governada pela família Appiani desde o século XIV, a cidade destacava-se por sua localização privilegiada no litoral do mar Tirreno, diante do canal que separa o continente da Ilha de Elba. Tal posição tornava Piombino um entreposto marítimo de valor inestimável, funcionando como bastião defensivo e ponto de controle das rotas que conectavam a Toscana às ilhas da Córsega e Sardenha, bem como ao sul da península itálica (Islami e Veizaj 2024).

Esse papel central conferia à cidade uma autonomia política valorizada, mas constantemente ameaçada por vizinhos poderosos: Florença, o Reino de Nápoles e a Coroa de Aragão entre eles. Nesse contexto de tensão crescente, Caterina Appiani ascende ao poder após a morte de seu pai, em um movimento raro no cenário político do *Quattrocento*: uma mulher exercendo soberania plena sobre uma cidade-Estado na península itálica. Sua autoridade foi sustentada tanto pela legitimidade dinástica dos Appiani quanto por alianças cuidadosamente construídas — especialmente o casamento com o *condottiero* Rinaldo Orsini, que forneceu respaldo militar e dissuasão frente às ambições externas (Cappelletti 1897, Islami e Veizaj 2024).

A ofensiva de Alfonso V de Aragão contra Piombino, culminando no cerco de 1448, não foi um ato isolado, mas parte de uma campanha gradual de contenção da influência florentina e expansão da presença aragonesa no centro da península italiana. O ataque surgiu como resposta à recusa de Piombino em submeter-se ao domínio napolitano, e colocou Florença diante de um dilema estratégico: intervir em defesa de Piombino e arriscar um conflito aberto com Nápoles, ou manter uma posição ambígua para preservar seus próprios interesses. Essa hesitação expõe os labirintos da política na península itálica na época, em que as alianças eram costuradas não apenas por afinidades ideológicas ou econômicas, mas também por vínculos familiares e jogos de lealdade dinástica (Mallett e Shaw 2018).

O cenário se complicava ainda mais com a presença da autoridade papal. Nicolau V, de origem florentina, manteve-se em silêncio estratégico, permitindo que o conflito servisse como teste de força entre as potências seculares da região. Cada gesto: uma carta enviada, um reforço prometido, um atraso diplomático, redefinia momentaneamente o equilíbrio de poder na Toscana (Mallett e Shaw 2018).

Simultaneamente, as movimentações de Alfonso V junto às potências do norte da península italiana revelam outra camada desse xadrez político. O monarca aragonês buscava legitimar sua campanha por meio de tratados com os *Visconti* de Milão e, posteriormente, com Francesco Sforza, que assumiria o Ducado após o declínio da dinastia *viscontea*. Embora voláteis, essas alianças funcionavam como contrapeso à hegemonia florentina e facilitavam tanto a movimentação de tropas quanto o financiamento de campanhas militares. Sforza, por sua vez, recém-estabelecido como duque, preferia uma posição de cautela, observando com ambivalência a ascensão aragonesa na Toscana (Cochrane 1988).

No extremo nordeste da península, Veneza adotava uma postura ainda mais pragmática. Ocupada com seus próprios conflitos no Adriático e nos Bálcãs, evitava envolver-se diretamente nas disputas toscanas. No entanto, mantinha diplomatas atentos aos avanços napolitanos e participava da troca de informações com Florença e Milão, numa tentativa de preservar o frágil equilíbrio de forças no norte da península italiana. Além disso, havia o receio estratégico de que um fortalecimento excessivo dos aragoneses pudesse reconfigurar os fluxos comerciais do Tirreno, com impactos negativos para os interesses venezianos (Hale 1977).

Essa complexa teia de alianças instáveis, ambições regionais e hesitações diplomáticas configurou o pano de fundo do cerco de 1448. Piombino tornou-se, assim, mais do que um simples alvo militar: tornou-se um símbolo do equilíbrio de poder na Toscana renascentista. O conflito ao seu redor reflete, em micro escala, as disputas fragmentadas e tensas que caracterizavam a política na península itálica do século XV. A Figura 02 apresenta a posição da *Signoriadi Piombino* na configuração política da Toscana do século XV.

Figura 02 - Situação de Piombino na Toscana no século XV.



Fonte: Wikipedia, 2025."Repubblica di Siena e Principato di Piombino tra XV e XVI secolo."Disponível em:https://it.wikipedia.org/wiki/Principato_di_Piombino#/media/File:Repubblica_di_Siena_e_Principato_di_Piombino_tra_XV_e_XVI_secolo.png. Acesso em: 29 maio 2025.

Diplomacia e manobras pré-conflito

À medida que se acirravam as tensões entre Piombino e a Coroa de Aragão, multiplicaram-se os esforços diplomáticos para evitar um confronto direto. Consciente da fragilidade militar de sua cidade frente ao poderio aragonês, Caterina Appiani recorreu a uma intensa articulação política. Buscou alianças com Florença, Roma e até mesmo com cidades rivais como Siena, numa tentativa de construir um cinturão defensivo baseado na diplomacia. Sua argumentação apelava à legitimidade da soberania local e ao direito consuetudinário das comunas

da península itálica, afirmando a autonomia de Piombino frente à ingerência externa (Cappelletti 1897).

Essas iniciativas, embora conduzidas segundo práticas tradicionais da política comunal, ocorriam em um momento de transição na arte da guerra e na diplomacia peninsular. O avanço da artilharia, a crescente profissionalização das tropas e o redesenho das fortificações urbanas alteravam o equilíbrio entre palavra e pólvora. A própria diplomacia deixava de se apoiar exclusivamente em pactos de sangue e fidelidade, passando a incorporar elementos pragmáticos, comerciais e estratégicos (Storti 2011).

Florença, sob a liderança de Cosimo de Medici, vacilava entre a neutralidade e o apoio tácito a Piombino. Os registros do *Consiglio Maggiore* revelam discussões sobre o envio clandestino de suprimentos e *condottieri*, numa tentativa de auxiliar a cidade sem comprometer oficialmente a política externa florentina. Tal hesitação refletia os riscos de um confronto aberto com Nápoles e, ao mesmo tempo, a importância de Piombino como peça no tabuleiro geopolítico toscano (Najemy 2008).

Em paralelo, Alfonso V de Aragão redobrava seus esforços junto ao papado. Embora a origem florentina do Papa Nicolau V, seu projeto de renovação urbana em Roma e sua prioridade pela estabilidade no sul da península o tornavam suscetível às promessas aragonesas. Alfonso apresentou sua ofensiva como uma cruzada de moralidade: pretendia restaurar a ordem, garantir a fé e suprimir o "abrigo a dissidentes e mercenários heréticos" supostamente concedido por Piombino. Um discurso típico das monarquias da época para legitimar empreendimentos militares com roupagem religiosa (Nolan 2006, Vásquez Valdovinos 2019).

As tentativas de mediação promovidas por Lucca e pela diplomacia veneziana tampouco prosperaram. Com interesses comerciais no Tirreno, esses atores buscavam evitar o bloqueio marítimo e a propagação do conflito. No entanto, as condições impostas por Alfonso, especialmente a exigência de submissão formal de Piombino, tornaram inviável qualquer compromisso. Mais que uma negociação, tratava-se de uma exigência de capitulação (Mallett e Shaw 2018).

No fim, a falência do diálogo diplomático revelou a instabilidade das alianças peninsulares e a prevalência de decisões táticas sobre tratados duradouros. A guerra, nesse contexto, deixou de ser uma possibilidade e passou a ser uma consequência inevitável. Como será discutido nos capítulos seguintes, o cerco que se seguiu não apenas testaria as defesas de Piombino, mas também colocaria em prática novas concepções de poder, técnica militar e legitimidade política que marcariam a transição para a modernidade renascentista.

Inovações e técnicas de combate

O cerco de Piombino, ocorrido em 1448, marcou um ponto de inflexão no modo de travar guerras na Península Itálica. Situado em um momento de transição entre a tradição militar medieval e as inovações técnicas da Renascença, o episódio exemplifica com clareza como a guerra se tornava, cada vez mais, um campo de experimentação tecnológica, reorganização logística e racionalização estratégica. Em um cenário costeiro estratégico, no coração do Mediterrâneo, Piombino sintetizou, em escala local, as grandes transformações bélicas do século XV (Verdiani 2016).

Do lado ofensivo, Alfonso V de Aragão mobilizou uma força considerável, equipada com artilharia moderna para a época. Sua frota trazia peças de ferro fundido como colubrinas, falconetes e bombardas de grande calibre, que eram transportadas por mar e montadas em plataformas móveis, permitindo ataques concentrados e prolongados contra as muralhas. Embora a pólvora já fosse amplamente utilizada, conviviam ainda táticas tradicionais como trabucos e catapultas, muitas vezes adaptadas à nova lógica balística (Agoston 2008, Hall 2002).

A artilharia como recurso militar precede, em muito, sua adoção no Ocidente. Na China, a pólvora já era empregada com fins bélicos desde o século XI, como atestam os tratados da dinastia Song, em especial o Wujing Zongyao (1044), que descreve granadas, foguetes e lança-chamas rudimentares. Já no século XIII, durante os confrontos entre os Song e os invasores mongóis, há registros do uso de canhões de bronze conhecidos como *huochong*, armas de fogo verdadeiras que disparavam projéteis sólidos. Em 1287, na Batalha de Ngasaunggyan, esses artefatos foram decisivos na vitória das forças sino-mongóis contra o reino de Pagan, constituindo um dos primeiros usos efetivos de artilharia em campo de batalha — quase seis décadas antes de Crécy (Kelley 2004, Needham 1986).

Esse uso articulado da artilharia em Piombino não foi uma exceção no contexto europeu. Desde o final do século XIV, canhões vinham sendo empregados com frequência crescente, como na Batalha de Crécy (1346), durante a Guerra dos Cem Anos — considerada um dos primeiros usos documentados de artilharia em combate terrestre na Europa, embora com resultados ainda modestos (DeVries 1992). Na península italiana, os cercos de Padova (1405) e Brescia (1438) já revelavam uma tendência à dependência da artilharia como instrumento de ruptura das defesas muradas. Contudo, o que distingue Piombino é a escala e a precisão no emprego desses armamentos,

denotando uma profissionalização dos corpos de artilharia e uma sofisticação tática que se afastava da mera intimidação simbólica (Hall 2002).

Poucos anos depois, o cerco de Constantinopla (1453) escancararia ao mundo o potencial destrutivo dos "supercanhões" de Orban, consagrando de vez a supremacia da pólvora sobre os paradigmas defensivos medievais (Nolan 2006). Piombino, portanto, antecipa essa virada.

Na defesa, Piombino revelou-se notavelmente adaptável. As antigas muralhas, originalmente projetadas para resistir a escaladas e aríetes, foram reforçadas com escarpas (taludes íngremes na base dos muros, que dificultavam o uso de escadas de assalto), bastiões de madeira (estruturas salientes e provisórias que ampliavam o campo de tiro defensivo) e contrafortes internos (apoios verticais que reforçavam a resistência das paredes diante do impacto de projéteis). Estruturas temporárias, como rampas, barricadas improvisadas e sacos de areia, complementavam o sistema defensivo com soluções rápidas e eficazes (Verdiani 2016, Pavignano 2023).

Além desses reforços imediatos, engenheiros locais, possivelmente formados ou influenciados por centros como Florença e Urbino, introduziram inovações táticas que antecipavam princípios da arquitetura militar renascentista. Foram implantadas plataformas de tiro para o posicionamento elevado de artilharia, bastiões angulados que permitiam fogo cruzado e cobertura mútua entre segmentos da muralha, e fossos alagados, inspirados em modelos venezianos, concebidos para atrasar avanços e impedir escavações inimigas (Verdiani 2016, Pavignano 2023).

Ainda que os tratados clássicos de fortificação, como os de Maggi, Cataneo e Lorini, só fossem publicados décadas mais tarde, já se observavam em Piombino aplicações práticas desses princípios. Pavignano (2023) aponta que cidades costeiras da península itálica, diante da crescente ameaça de potências navais, tornaram-se verdadeiros laboratórios táticos. Em Piombino, a defesa aliava adaptação do terreno a técnicas de construção empíricas, antecipando a *fortificazione alla moderna*.

A circulação de especialistas técnicos, os *pratici*, entre cidades como Florença, Siena e Piombino foi fundamental para essa evolução. Conforme Ansani (2017), esses profissionais eram responsáveis por disseminar novas técnicas de fundição, montagem de peças e manejo da pólvora, colaborando com a constituição de arsenais regionais e com a formação de corpos técnicos locais.

No campo da guerra de movimento, a cidade recorreu a surtidas noturnas, conduzidas por destacamentos mistos de besteiros e arqueiros, com o objetivo de sabotar plataformas de artilharia inimigas e perturbar as linhas de suprimento. Há relatos do uso de bestas com guincho, de grande poder de perfuração, assim como granadas incendiárias lançadas manualmente, antecessoras dos explosivos de assalto modernos (McLeod 2010, Contamine 1984).

A organização defensiva foi liderada por Rinaldo Orsini, que implementou um sistema de turnos para a guarda urbana, e por Caterina Appiani, cuja liderança moral foi crucial para manter a coesão social e a resistência logística. A cidade foi dividida em setores defensivos, e os sinos das igrejas, além de seu uso religioso, passaram a atuar como sistema de alarme e sinalização de ataques (Giannoni 2011).

Outra inovação foi o uso de guerra subterrânea. A partir do século XV, minas (escavações subterrâneas para colapsar muralhas ou explodir cargas sob estruturas defensivas) e contraminas (galerias defensivas para interceptar ou neutralizar essas escavações) tornaram-se parte do repertório defensivo e ofensivo em cercos prolongados. No caso de Piombino, engenheiros cavaram túneis por debaixo das plataformas inimigas para provocar desmoronamentos ou iniciar incêndios por combustão lenta, técnica já empregada no cerco de Mont Saint-Michel (1434) (DeVries 1992).

Esse conjunto de técnicas, do campo à muralha, da fundição ao subsolo, demonstra como Piombino integrou as principais inovações militares do período em uma estratégia coerente de resistência. Longe de ser apenas uma batalha de bravura ou fé, o cerco foi uma operação tecnicamente sofisticada, revelando que a guerra, naquele momento da história, começava a abandonar o campo simbólico e entrava na era da ciência aplicada.

O cerco de Piombino (1448)

O cerco de Piombino teve início em 23 de junho de 1448 e estendeu-se até 10 de setembro do mesmo ano, configurando-se como um dos episódios mais tensos da política militar na península itálica do século XV. Liderado por Alfonso V de Aragão, o ataque mobilizou forças navais e terrestres em uma campanha que combinou bloqueio, intimidação e artilharia sistemática contra o pequeno Estado soberano tirrênico (Cappelletti 1897, Verdiani 2016).

A ofensiva começou pelo mar: uma flotilha composta por galés e navios mercantes armados selou o porto de Piombino, com o objetivo de cortar rotas de abastecimento e impedir qualquer tentativa de socorro por parte de aliados, como Florença ou Gênova. Em terra, os aragoneses instalaram acampamentos fortificados, plataformas de bombardeio e começaram a minar os pontos mais vulneráveis da muralha, utilizando engenheiros militares experientes no manejo de pólvora e escavações (Verdiani 2016).

Caterina Appiani, regente da cidade, recusou formalmente os termos de rendição. A recusa, embora arriscada, foi recebida com apoio da população local. Sob a liderança de seu marido, o *condottiero* Rinaldo Orsini, a cidade reorganizou suas defesas: fortaleceu ameias, mobilizou

milícias urbanas e instituiu um sistema de alarme por sinos e mensageiros, capaz de reunir combatentes em poucos minutos (D'Ancona 1907).

Diferentemente do que se poderia supor de uma cidade sitiada, a resistência de Piombino não se limitou à passividade defensiva. Foram realizadas várias surtidas contra o cerco, com ações noturnas que buscavam sabotar canhões inimigos e capturar suprimentos. Tais estratégias, descritas por DeVries (1992), faziam parte do repertório militar das cidades-Estado da península itálica, que, mesmo em desvantagem numérica, utilizavam sapadores, ataques surpresa e infiltrações para enfraquecer o adversário e manter elevado o moral dos defensores.

As tentativas aragonesas de escalar as muralhas com torres móveis foram repelidas com eficiência. Fontes relatam o uso de óleo fervente, dardos incendiários e até lajes basculantes lançadas das ameias — táticas típicas da guerra urbana do fim da Idade Média, já adaptadas à nova realidade trazida pelo uso intensivo da artilharia (Keen 1999).

Do lado inimigo, as condições climáticas e sanitárias cobraram seu preço. As tropas de Alfonso sofreram com surtos de disenteria e malária, agravadas pela presença de pântanos ao redor do acampamento. O moral caiu rapidamente, e registros apontam para um aumento nas deserções durante o mês de agosto (Cappelletti 1897).

Internamente, o prestígio de Caterina Appiani crescia. Crônicas locais descrevem procissões religiosas pedindo proteção divina, missas campais e rituais públicos destinados a fortalecer o ânimo popular. O sentimento coletivo de resistência misturava fé, medo e orgulho cívico, transformando o cerco em um evento de coesão simbólica (D'Ancona 1907).

A retirada aragonesa foi precipitada pela chegada de reforços florentinos, comandados pelos *condottieri* Federico da Montefeltro e Sigismondo Malatesta. Diante da nova correlação de forças, Alfonso V optou por recuar. Em meados de setembro de 1448, os exércitos napolitanos abandonaram o campo sem alcançar a rendição da cidade (Mallett 1974).

Embora a vitória de Piombino não tenha mudado decisivamente o rumo da guerra entre Nápoles e Florença, tornou-se um símbolo marcante da resistência urbana e da eficácia de uma liderança cívica e militar diante dos desafios da guerra moderna. Esse episódio foi frequentemente citado nos debates renascentistas sobre governo, coragem e autonomia política das cidades-estados da península italiana (Bradbury 2004).

A Figura 3 representa uma das cenas de batalha do cerco, pintada sobre a tampa de uma caixa de madeira do século XV, atualmente preservada no *John and Mable Ringling Museum of Art*, na Flórida (Giannoni 2011). O registro visual complementa os relatos escritos, oferecendo um testemunho iconográfico raro das práticas militares daquele contexto.

Figura 03 - Cerco de Piombino, pintura em madeira de cerca de 1463–1465, Museu de Arte John e Mable Ringling. Sarasota, Flórida.



Fonte: Giannoni 2011 (Fig. 01 da prancha de figuras).

A defesa de Piombino e comparações com outros cercos medievais

Localizada em uma península rochosa e acidentada, Piombino contava com vantagens naturais importantes para sua defesa. As muralhas de pedra, reforçadas por torres de vigia e portões fortificados, seguiam o relevo irregular e aproveitavam saliências naturais como base estrutural. Esse tipo de arquitetura defensiva, comum no Mediterrâneo, dificultava o uso de equipamentos pesados de assédio, como torres móveis e aríetes, que funcionavam melhor em terrenos planos (Verdiani 2016).

A configuração da península e das formações rochosas costeiras foi explorada estrategicamente pelos defensores, limitando as linhas de ataque inimigas e complicando seu avanço. As torres de vigilância garantiam observação constante dos movimentos adversários, essencial para reagir rapidamente a infiltrações e resistir a cercos prolongados (Verdiani 2016).

O cerco de Piombino, ainda que de curta duração em comparação com outras campanhas medievais, mobilizou artilharia e máquinas de cerco típicas da época. As forças de Alfonso V de Aragão fizeram uso de balistas, catapultas e aríetes, mas enfrentaram dificuldades impostas tanto pelo terreno quanto pela capacidade tática dos defensores (Hall 2002).

Comparar o cerco de Piombino a outros episódios famosos da história medieval revela abordagens distintas diante de desafios semelhantes:

Constantinopla (1453): O cerco conduzido por Mehmed II é notório pelo uso sistemático de canhões pesados — uma inovação que redefiniu as guerras de cerco. As muralhas bizantinas, ainda que colossais, sucumbiram diante do poder destrutivo da artilharia otomana. Já em Piombino, a ausência dessa tecnologia foi compensada por uma defesa bem adaptada ao relevo e pela mobilidade interna das forças locais (Crowley 2005, Mango 1980).

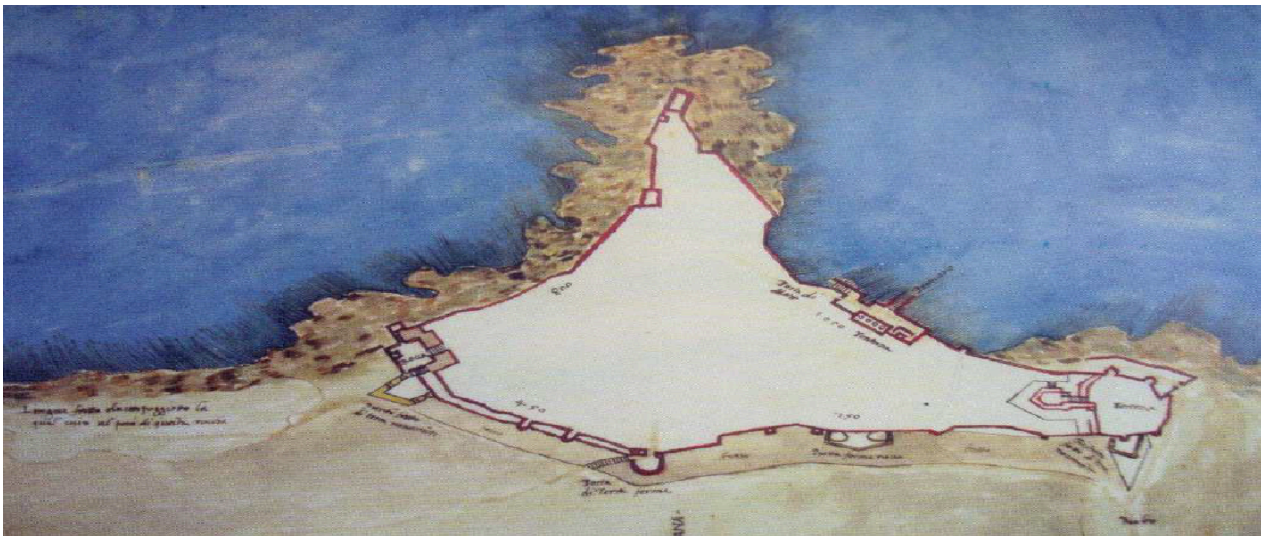
Milão (século XV): Nos cercos prolongados que envolveram Milão, observa-se uma estratégia mais agressiva por parte dos sitiantes, com bloqueios totais, pouca margem para negociações e escassa interferência diplomática. Piombino, por outro lado, soube utilizar a diplomacia para ganhar tempo e fortalecer sua resistência, evidenciando uma flexibilidade tática que foi crucial para sua sobrevivência (Parker 1999, Garufi 2024).

Essas comparações evidenciam que a eficácia da defesa de uma cidade em cerco não depende exclusivamente de sua infraestrutura militar, mas também da capacidade de adaptação ao terreno, da organização interna e da articulação diplomática.

Embora o cerco de 1448 tenha ocorrido antes da atuação de Leonardo da Vinci em Piombino, sua posterior contribuição à arquitetura defensiva da cidade é de suma importância. Entre 1504 e 1505, Leonardo esteve em Piombino e propôs um redesenho completo das fortificações, integrando princípios renascentistas de defesa e engenharia. Seus esboços, registrados no *Códice II de Madrid*, incluem cálculos e projetos detalhados para fossos, bastiões angulados e torres circulares, visando reforçar a proteção especialmente na frente terrestre, considerada mais vulnerável (Bertocci e Bigongiari 2020).

A Figura 04 apresenta um desses projetos de Leonardo, revelando como seus conhecimentos em hidráulica, balística e geometria foram aplicados à arquitetura militar. Sua atuação marca uma inflexão importante: o início da transição entre a fortificação medieval e os sistemas defensivos modernos, capazes de responder ao crescente e poder destrutivo da artilharia.

Figura 04: Fortificações de Piombino, 1522.



Fonte: Bertocci e Bigongiari (2020, 248).

Desfecho e Consequências do Cerco de Piombino

O cerco de Piombino, prolongando-se por meses, não resultou em um vencedor definitivo, mas configurou-se como uma vitória simbólica crucial para os defensores da cidade. A retirada das tropas de Alfonso V de Aragão, sem uma rendição formal, deveu-se à combinação do avanço das forças florentinas com a deterioração das condições logísticas no campo de batalha. Assim, o assédio terminou não com a queda da cidade, mas com uma evasão estratégica dos invasores, assegurando a autonomia de Piombino (Bradbury 2004).

Este resultado, transcendendo o aspecto puramente militar, carregou um poderoso peso simbólico. Sob a liderança de Caterina Appiani, Piombino resistiu, consolidando-se como um bastião da independência comunal (D'Ancona 1907). A importância de Caterina neste contexto é inegável; como líder política habilidosa, desafiou a tradição renascentista dominada por homens, provando que a liderança feminina podia comandar não apenas exércitos, mas uma cidade inteira (Garufi 2024).

O evento teve impacto imediato na política e diplomacia regionais. Florença, que se via como guardiã das pequenas cidades toscanas, encontrou em Piombino a prova de que municípios menores, com articulação política e estratégica, poderiam se impor a potências superiores (Najemy 2008).

Para Alfonso V, o fracasso na tomada de Piombino representou um duro golpe, forçando a desaceleração de seu projeto expansionista na península italiana central. O revés o compeliu a redirecionar suas forças para outras frentes, o que enfraqueceu temporariamente sua influência na região (Mallett e Shaw 2018).

Do lado florentino, a bem-sucedida defesa de Piombino abriu uma janela estratégica para o reforço de alianças regionais, a estabilização do equilíbrio de poder e a pavimentação do caminho para a Liga Itálica de 1454. Este acordo foi um marco para a estabilidade geopolítica da península, visando conter o avanço de potências como o Reino de Aragão (Bradbury 2004).

Além das repercussões políticas, o cerco moldou a memória coletiva da Toscana. A heroica resistência tornou-se um símbolo do orgulho urbano e da dignidade das pequenas cidades perante as ambições das grandes potências. Piombino converteu-se em emblema de resiliência estratégica e moral, e as crônicas locais passaram a exaltar a liderança virtuosa de Caterina Appiani, cuja figura transcendeu o contexto histórico para se tornar um pilar da identidade política local (Garufi 2024).

Na esfera material, o episódio influenciou o desenho urbano e arquitetônico da cidade, que investiu em novas fortificações e monumentos celebrativos. Essa memória também se manifestou em símbolos heráldicos e tradições orais, fortalecendo a independência local (Bertocci e Bigongiari 2020).

Por fim, o cerco de Piombino exemplifica uma característica fundamental da guerra renascentista: a disputa não se limitava à força bruta, abrangendo prestígio, legitimidade e imagem. A derrota militar de Alfonso V diante de uma cidade menor, liderada por uma mulher, foi um acontecimento de ampla repercussão, desafiando as convenções da época. Esta resistência demonstrou que diplomacia, alianças e liderança política estratégica poderiam superar o mero emprego da força militar (Bradbury 2004, Mallett e Shaw 2018).

Dessa forma, o desfecho do cerco marcou não apenas a Toscana e a política da península itálica, mas também a história da presença feminina no poder medieval e renascentista. A vitória da cidade preservou sua independência, fortaleceu Florença e deixou um legado simbólico de resiliência, que ecoaria na memória coletiva e no tecido urbano da região, sublinhando que a guerra na Renascença era, sobretudo, um complexo jogo de poder, onde imagem e política frequentemente se sobrepunham à força bruta.

Conclusão

O cerco de Piombino, ocorrido em 1448, configura-se como um episódio cuja importância transcende a simples cronologia dos eventos bélicos, assumindo um significado multifacetado no

âmbito político, diplomático e militar da península italiana renascentista. Embora frequentemente marginalizado nas narrativas hegemônicas, tal episódio evidencia de modo inequívoco o confronto entre as pequenas cidades-Estado e as grandes coroas territoriais, notadamente a de Aragão, ressaltando a capacidade de resistência e resiliência das instituições comunais face às crescentes pressões centralizadoras.

A liderança exercida por Caterina Appiani destaca-se como um paradigma singular, evidenciando a participação das mulheres na condução da política e da guerra em um contexto tradicionalmente dominado por lideranças masculinas. Sua atuação, legitimada por vínculos dinásticos e caracterizada por habilidades administrativas e diplomáticas, contribuiu para a redefinição das fronteiras do poder feminino e para a problematização das interpretações restritivas acerca da dinâmica política do século XV.

A incapacidade de Alfonso V de Aragão em subjugar Piombino revela as limitações intrínsecas ao poder centralizado e corrobora a persistência da fragmentação política que marcou a península italiana durante o período. Ademais, o episódio enfatiza a primazia da diplomacia e do prestígio político na condução dos conflitos armados, como demonstrado pela postura cautelosa e calculada de atores como Florença, o papado, Milão e Veneza, cuja ambivalência sublinha o delicado equilíbrio de forças e interesses estratégicos em jogo.

No plano técnico-militar, o cerco representa um estágio decisivo na transição das práticas bélicas medievais para as renascentistas. A utilização sistemática da artilharia de pólvora, as modificações estruturais nas fortificações urbanas e o emprego de táticas como as surtidas noturnas e a guerra de minas evidenciam um processo contínuo de inovação e adaptação, refletindo as transformações paradigmáticas que reconfiguraram o conflito armado na Europa.

Por fim, a resistência de Piombino transcendeu o mero campo de batalha, inserindo-se na memória coletiva regional como um símbolo perene de autonomia e identidade política. A perpetuação do evento por meio de crônicas, tradições orais e representações artísticas confirma o papel fundamental da memória na construção do imaginário cívico e na afirmação da dignidade urbana frente às ameaças externas.

Este estudo, ao integrar as dimensões política, diplomática, militar e simbólica do cerco, propõe uma abordagem que ultrapassa as análises factuais e operacionais restritas, abrindo espaço para a reflexão da guerra enquanto fenômeno complexo e multifacetado, no qual se entrelaçam discursos, afetos e representações. Investigações futuras poderão aprofundar a análise comparativa com outros cercos urbanos contemporâneos, explorar fontes iconográficas e arqueológicas e

examinar a reapropriação política do episódio em contextos subsequentes, tanto locais quanto nacionais.

Agradeço aos Drs. Carlos Eduardo Vieira Toledo e Carlos Lauro Maia Cavalcanti pelas valiosas revisões críticas ao manuscrito; ao historiador Willian Parreira Alves pela leitura atenta e sugestões pontuais; e ao historiador Mauro Carrara pelas discussões instigantes que enriqueceram minha compreensão sobre os acontecimentos em Piombino.

Referências Bibliográficas

Agoston, G. 2008. *Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ansani, F. "Geografie della guerra nella Toscana del Rinascimento: produzione di armi e circolazione dei 'pratici'." *Archivio Storico Italiano*, 651 (2017): 79–84.

Bennett, M. 2005. *Fighting Techniques of the Medieval World: AD 500–1500*. New York: Spellmount.

Bertocci, S., e Bigongiari, M. 2020. "Rilievo digitale delle fortificazioni di Piombino." Em *Defensive Architecture of the Mediterranean. Vol. X*, editado por J. Navarro Palazón e J. García-Pulido, Granada / Valencia: UGR / UPV. Disponível em: https://dx.doi.org/10.4995/FORTMED2020.2020.11530. Acesso em: 18 abr. 2025.

Bradbury, J. 2004. *The Routledge Companion to Medieval Warfare*. London: Routledge.

Cappelletti, L. 1897. *Storia della città e stato di Piombino dalle origini fino all'anno 1814*. Pisa: Atesa Editrice.

Carrara, M. 2015. *Piombino: frammenti dal passato.* Firenze: Consiglio Regionale della Toscana. (Edizioni dell'Assemblea; 107. Repertori).

Cochrane, E. 1988. *Italy, 1530–1630*. London: Routledge.

Contamine, P. 1984. *War in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell.

Crowley, R. 2005. *1453: The Holy War for Constantinople and the Clash of Islam and the West*. New York: Grand Central Publishing.

D'Ancona, A. 1907. *La Signoria di Piombino sotto gli Appiani.* Firenze: Sansoni.

DeVries, K. 1992. *Medieval Military Technology*. Peterborough: Broadview Press.

Ferguson, W. K. 2006. *The Renaissance in Historical Thought*. Toronto: University of Toronto Press.

Garufi, G. 2024. "Donne al potere nel Quattrocento: eredità, dinastia e strategia tra reggenza e governo." Em *Donne e potere: testemunianze di leadership femminile nelle arti e nel tempo*, editado por V. Brancatelli, F. M. Pistoia e C. Tirendi, 137–149. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Giannoni, L. 2011. *L'assedio di Piombino del 1448*. Piombino: Archivinform. (Nuovi Quaderni Archivio Storico Piombino, n. 2).

Hall, B. 2002. *Weapons and Warfare in Renaissance Europe: Gunpowder, Technology, and Tactics*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Hale, J. R. 1977. *Renaissance Europe: The Individual and Society 1480–1520*. Berkeley: University of California Press.

Islami, G, e Veizaj, D. 2024. *Defensive Architecture of the Mediterranean: XV to XVIII Centuries – Volume XVII*. Tirana: Universiteti Politeknik i Tiranës; edUPV.

Keen, M. 1999. *Medieval Warfare: A History*. Oxford: Oxford University Press.

Kelley, P. 2004. "The Origins of Gunpowder Warfare: China, the Mongols, and the Diffusion of Military Technology." Em *Gunpowder: The History of an International Technology*, editado por Brenda J. Buchanan, 21–37. Bath: Bath University Press.

Mallett, M. 1974. *Mercenaries and Their Masters: Warfare in Renaissance Italy*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.

Mallett, M, e Shaw, C. 2018. *The Italian Wars: 1494–1559*. London: Routledge.

Mango, C. 1980. *Byzantium: The Empire of New Rome*. New York: Charles Scribner's Sons.

McLeod, M. W. 2010. *Medieval Handgonnes: The First Black Powder Infantry Weapons*. Oxford: Osprey Publishing.

Najemy, J. M. 2008. *A History of Florence, 1200–1575*. Oxford: Blackwell Publishing.

Needham, J. 1986. *Science and Civilization in China: Volume 5, Chemistry and Chemical Technology, Part 7, Military Technology: The Gunpowder Epic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nolan, Cathal J. 2006. *The Age of Wars of Religion, 1000–1650: An Encyclopedia of Global Warfare and Civilization*. Westport: Greenwood Press.

Parker, G. 1999. *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500–1800*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pavignano, M. 2023. "Fortificazioni alla moderna e rappresentazione: esempi dalla trattatistica del XVI secolo." Em *Transizioni. Atti del 44º Convegno Internazionale dei Docenti delle Discipline della Rappresentazione,* editado por M. Cannella, A. Garozzo e S. Morena, 576–597. Milano: FrancoAngeli.

Storti, F. 2011. "La guerra: fratradizione e innovazione." In *Storiadellaciviltàeuropea*, editado por Umberto Eco. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. Disponível em: https://www.treccani.it/enciclopedia/la-guerra-fra-tradizione-e-innovazione_%28Storia-della-civilt%C3%A0-europea-a-cura-di-Umberto-Eco%29. Acesso em: 18 abr. 2025.

Tageo.com. 2025. *Piombino, Toscana, Itália*. Disponível em: https://www.tageo.com/index-e-it-v-16-d-m191249.htm. Acesso em: 29 maio 2025.

Vásquez Valdovinos, J. A. "La guerra del Renacimiento según la mirada de Maquiavelo: legitimidad, hegemonía e il fracaso de su propuesta militar." *Historia y Sociedad* 37, (2019): 1–26.

Verdiani, Giuliano. 2016. *Defensive Architecture of the Mediterranean: XV to XVIII Centuries – Volume III*. Firenze: DIDA PRESS, Dipartimento di Architettura, Università degli Studi di Firenze.

Villani, G. 1984. *Crônica florentina*. Tradução, prólogo e notas de Nilda Guglielmi. Buenos Aires: Editorial Tekné.

Wikipedia. 2025. "Repubblica di Siena e Principato di Piombino tra XV e XVI secolo." Imagem. Wikipedia. Disponível em: https://it.wikipedia.org/wiki/Principato_di_Piombino#/media/File:Repubblica_di_Siena_e_Principato_di_Piombino_tra_XV_e_XVI_secolo.png. Acesso em: 29 maio 2025.

Wujing Zongyao. Compilado em 1044 sob a dinastia Song. Traduções e análises em: Needham, Joseph. 1986. *Science and Civilisation in China: Volume 5, Chemistry and Chemical Technology, Part 7, Military Technology: The Gunpowder Epic*. Cambridge: Cambridge University Press.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.46962

As revistas ilustradas no Brasil do século XIX e a publicação de estampas provenientes da xilogravura[1]

Illustrated magazines in 19th century Brazil and the publication of prints from wood printing

Les revues illustrées au Brésil au XIXe siècle et la publication d'estampes sur bois

Helen de Oliveira Silva [*]

[*] Doutoranda e mestra em História pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Unesp – Campus de Assis. E-mail: hdeosilva@gmail.com

Resumo: No século XIX, houve uma ampla difusão de revistas do gênero ilustrado, que estampavam cenas da vida cotidiana, acontecimentos, retratos de pessoas ilustres e difundiam também a arte. Para que isso fosse possível, houve o avanço das técnicas da xilogravura e da litografia. No Brasil, predominam os estudos de impressos ilustrados que estampavam, muitas vezes, críticas ao governo e à sociedade da época por meio de imagens litografadas. No entanto, houve outros títulos que estampavam imagens provenientes do exterior, que utilizavam a xilografia em seu processo de fabricação. Esta circulação só foi possível graças ao avanço da tecnologia do século XIX, que encurtou as distancias físicas e culturais entre as nações e aos esforços de, em sua maioria, imigrantes que se aventuraram no mercado editorial brasileiro.

Palavras-chave: Revistas ilustradas; século XIX; xilogravura.

Abstract: In the 19th century, there was a widespread dissemination of illustrated magazines that featured scenes from everyday life, events, portraits of famous people, and also disseminated art. To make this possible, there were advances in woodcut and lithography techniques. In Brazil, studies of illustrated prints predominated, often featuring criticism of the government and society of the

[1] Este artigo constitui uma versão revisada e ampliada de parte do primeiro capítulo da dissertação de mestrado da autora (Silva 2020).

time through lithographed images. However, there were other titles that featured images from abroad that used woodcut in their manufacturing process. This circulation was only possible thanks to the advances in technology in the 19th century, which shortened the physical and cultural distances between nations, and to the efforts of, for the most part, immigrants who ventured into the Brazilian publishing market.

Keywords: Illustrated magazines; 19th century; wood printing.

Resumen: Au XIXe siècle, les revues illustrées, qui présentaient des scènes de la vie quotidienne, des événements, des portraits de personnages célèbres et diffusaient également des œuvres d'art, se sont largement répandues. Pour ce faire, les techniques de gravure sur bois et de lithographie ont progressé. Au Brésil, les études sur les estampes illustrées prédominaient, publiant souvent des critiques du gouvernement et de la société de l'époque au moyen d'images lithographiées. Cependant, d'autres titres présentaient des images venues de l'étranger et utilisaient la gravure sur bois dans leur processus de fabrication. Cette diffusion n'a été possible que grâce aux progrès de la technologie au XIXe siècle, qui ont réduit les distances physiques et culturelles entre les nations, et aux efforts des immigrants, pour la plupart, qui se sont aventurés sur le marché brésilien de l'édition.

Palabras clave: Revues illustrées; XIXe siècle; gravure sur bois.

Introdução

A história gráfica no Brasil relegou muitos pesquisadores a voltar suas análises para impressos ilustrados que utilizavam a litografia como ferramenta para a produção das estampas. No entanto, houve revistas que tentavam seguir o modelo das publicações norte-americanas e europeias que, as quais, ao empregar a xilogravura, representavam os auspícios do progresso e da civilização. Embora seguissem o padrão estrangeiro, estes periódicos estavam inseridos em um espaço nacional distinto, no qual a introdução da imprensa ocorreu apenas no início do século XIX. O objetivo deste artigo é demonstrar que existiram diversos títulos de impressos periódicos no Brasil que utilizaram xilogravuras em suas folhas. Busca-se, ainda, identificar os gêneros destes impressos e suas principais dificuldades de implementação e execução no Brasil. Dessa maneira, este artigo dedica-se ao estudo da gravura vinculada à história do Império no Brasil, visando a uma compreensão da história gráfica em diálogo com as transformações sociais, políticas e culturais da época.

O advento da xilogravura

As grandes revoluções – Francesa e Industrial – do final do século XVIII resultaram em transformações sociais e tecnológicas que alteraram, na centúria seguinte, o perfil de vários setores da sociedade, incluindo a imprensa. Durante o Oitocentos, surgiram as estradas de ferro, os navios a vapor, o telégrafo e os cabos submarinos, além de se verificar uma renovação no modo de produção da imprensa, com a inovação na fabricação do papel, a mecanização das prensas tipográficas e os novos processos químicos de reprodução de imagens. Esses avanços, seguramente, implicariam maior circulação de periódicos e resultaram na ampliação do público leitor.

Uma das grandes mudanças na comunicação ocorreu no campo visual, manifesta na difusão de panfletos, cartazes, livros e, sobretudo, periódicos ilustrados. Walter Benjamin atribuiu aos impressos ilustrados uma nova forma de representação da vida cotidiana, decorrente principalmente da reprodutibilidade técnica da imagem (Benjamin 1986, 165-196), possibilitada pelos avanços da litografia. Paralelamente a esse método de reprodução de imagens, despontaram também o talho doce e a xilogravura. Esta última constituía-se em um procedimento capaz de reproduzir um maior número de impressões de estampas primorosas, o que resultou em uma proliferação de imagens sem precedentes históricos:

> The cause of this wide diffusion and extended employment of the art of wood-engraving is undoubtedly its close alliance with the kindred art of printing. No other method of engraving lends itself so easily to the rapid productions of the printing-press. From the earliest days of printing the two arts have advanced hand in hand, aiding in the growth of knowledge and the spread of civilisation. The application of steam to the art of printing revolutionised the world of typography, and wood-engraving was not slow in adapting itself to the new conditions. The advancing spirit of education created a demand for cheap knowledge. Penny magazines and pictorial newspapers came into existence (Jackson 1885, 360).[2]

No século XIX, a reprodução da imagem dava-se por meio de processos de desenhos feitos sobre um taco de madeira ou placa de aço. O resultado deste procedimento intitula-se gravura, da qual surge a estampa – a imagem gravada[3] sobre o papel. Embora a gravura seja uma arte muito

[2] "A causa desta ampla difusão e emprego prolongado da arte da xilogravura é sem dúvida sua aliança estreita com a arte da impressão. Nenhum outro método de gravura presta-se tão facilmente para a produção rápida da impressão. Desde os primeiros tempos da imprensa, as duas artes têm avançado lado a lado, auxiliando no conhecimento e na propagação da civilização. A aplicação do vapor na arte da impressão revolucionou o mundo da tipografia, e a xilogravura adaptou-se às novas condições. O avanço do espírito da educação criou uma demanda pelo conhecimento barato. Revistas de baixo custo e jornais ilustrados passaram a existir" (Tradução livre). O trecho citado refere-se às décadas de 1840 e 1850, período em que a xilogravura de topo foi o método de reprodução de imagens mais empregado das revistas ilustradas. (Jackson 1885, 360).

[3] A imagem gravada consiste em um processo técnico de reprodução gráfica no qual uma imagem original – seja pintura, fotografia, desenho ou outra representação visual – é transferida para uma matriz em madeira (xilogravura),

antiga, anterior até mesmo à tipografia de Johannes Gutenberg (1400-1468), o processo de estampar sobre o papel a partir de uma gravura foi provavelmente inventado pelo italiano Tomás Finiguerra (ou Tommaso, e ainda Maso, 1426-1464), com o objetivo de preservar as imagens que havia gravado em prata.[4] Essa distinção é necessária, pois os vocábulos 'estampa' e 'gravura' são frequentemente utilizados como sinônimos. Conceitualmente, a gravura refere-se à matriz utilizada para reproduzir a imagem sobre o papel – neste caso, matriz e gravura são de fato sinônimos.[5]

A gravura foi amplamente utilizada no Oitocentos, culminando no auge das chamadas revistas ilustradas. Por meio das técnicas de xilogravura, litografia e fotografia, a visualidade em impressos periódicos atingiu uma difusão sem precedentes. Jean-Pierre Bacot dedicou-se a definir a imprensa ilustrada do século XIX, tomando como referência o espaço geográfico europeu. O autor identificou quatro gerações de revistas ilustradas com propostas distintas: a primeira caracterizada pela divulgação de conhecimentos úteis, inaugurada com a *Penny Magazine* (Londres, 1832-1945); a segunda marcada pelo lançamento de *The Illustrated London News* (Londres, 1842-1971), com ênfase na propagação de novidades através da iconografia; a terceira distinguida pela imprensa popular cotidiana de baixo custo, viabilizada pelas inovações técnicas que também permitiram imagens de melhor qualidade; e, finalmente, a quarta geração, surgida após 1880, caracterizada pelos suplementos hebdomadários[6] que alcançariam tiragens milionárias no século XX.

Bacot (2005) argumenta que houve uma disseminação de padrões – mais no formato do que no conteúdo – de revistas ilustradas originadas em periódicos ingleses. No Brasil, era comum os periódicos ilustrados se apresentarem como modelos similares aos seus congêneres norte-americanos e europeus. Contudo, é importante ressaltar que essas categorias amplas podem não ter sido rigidamente seguidas, tratando-se de um contexto diferente com características próprias, o que inviabiliza a premissa de uma apropriação passiva.[7]

---

metal (caligrafia) ou pedra calcária (litografia). Essa matriz, uma vez preparada, permite a reprodução mecânica da imagem em diversos suportes, particularmente em impressos periódicos e materiais efêmeros.

[4] Posteriormente, a prata foi substituída pelo estanho e depois, devido à necessidade de maior reprodução da imagem, pela de cobre e, finalmente, pelo aço, provavelmente o chumbo. Dados retirados da seção "Ciência Popular" publicada na *Ilustração do Brasil*, ano 1, n. 30, p. 283, 29 mar. 1877.

[5] Embora os termos "gravura" e "estampa" possuam significados técnicos distintos – sendo a primeira referente à matriz e a segundo à imagem impressa –, sua utilização como sinônimos persiste desde o século XIX até a contemporaneidade.

[6] Os suplementos hebdomadários representaram uma evolução tecnológica significativa no jornalismo ilustrado, caracterizando-se como publicações derivadas de jornais ou revistas que abandonaram progressivamente o uso de xilogravuras ou litografias em favor da fotografia direta. Bacot demonstra em sua análise do *Supplément ilustre* do *Petit Journal* como esses suplementos marcaram a transição para um novo paradigma na reprodução da imagem. (Bacot 2005, 14-15).

[7] Tania Regina de Luca mostrou que, a partir de perspectiva de Bacot, a revista *Brasil Ilustrado* (RJ, 1887-1888) ocupou lugar intermediário entre a primeira e segunda geração, não podendo enquadrá-lo nestas duas classificações. As

As revistas ilustradas no Brasil

A imagem gravada no Brasil introduziu-se com a fundação da Imprensa Régia no início do século XIX, caracterizada pela difusão de pequenas imagens xilográficas para fins comerciais.[8] Embora tenha sido um dos primeiros recursos utilizados pela imprensa brasileira na reprodução de imagens, ao longo do Oitocentos a estampa xilográfica foi relegada a segundo plano devido à escassez de artistas especializados na técnica. A despeito desse cenário, destaca-se a iniciativa de Henrique Fleiuss ao instituir o curso de Gravura em Madeira na Tipografia e Xilografia do Imperial Instituto Artístico em 1863 (Andrade 2004). Contudo, as gravuras produzidas pelos alunos mostraram-se insatisfatórias, de modo que, a experiência com a instituição durou pouco tempo. Outra tentativa de suprir a demanda por esse material ocorreu através da importação de matrizes estereotipadas, técnica derivada da xilogravura de topo.[9]

Os polítipos – matrizes importadas produzidas mediante técnicas de estereotipia e, posteriormente, de galvanoplastia[10] – constituíram um dos negócios mais lucrativos da imprensa ilustrada oitocentista. A confecção dessas placas era realizada por sociedades especializadas, responsáveis pela edição das principais revistas ilustradas da Europa e dos Estados Unidos. Após serem utilizadas pelos grandes periódicos em circulação, essas matrizes eram revendidas para outras publicações que, em sua maioria, não circulavam no país de origem da chapa. Essa tecnologia possibilitou tiragens elevadas e fácil transporte das matrizes, além de ser plenamente compatível

características do periódico apontaram para a limitação da divulgação de conhecimentos úteis e para a ausência de compromisso com a atualidade e evidenciaram um compromisso do editor Félix Ferreira (1841-1898) com as questões da elite letrada do Império brasileiro (Luca 2020).

[8] O primeiro registro conhecido de xilogravura na imprensa brasileira data de 28 de agosto de 1809, publicado na *Gazeta do Rio de Janeiro*. A imagem reproduzia um mapa ilustrativo do andamento da batalha contra o exército francês nas margens do rio Danúbio. Segundo Renata Santos (2008, 33), apesar desta iniciativa pioneira, a xilogravura não foi imediatamente consolidada na imprensa brasileira. Esse processo apenas configurou nas páginas de anúncios dos jornais, isto sem contar os outros usos mais comuns, fora da imprensa, como foi o caso da confecção de cartas de jogar e das ilustrações na literatura de cordel.

[9] A xilografia, cuja técnica consiste no ato de entalhar a madeira com a utilização de um buril, permite que suas reproduções sejam fiéis aos originais, sejam elas confeccionadas a partir de fotografias ou de obras de arte. Além de apresentar sofisticação no resultado, essa técnica possibilita a produção de cópias das matrizes por meio de processo mecânico, originando as chamadas estereotipias. O processo é semelhante ao talho-doce em chapa metálica, cuja diferença está no resultado: enquanto os sulcos da madeira na xilogravura não recebem tinta, ficando o desenho em relevo, são os entalhes da chapa no talho-doce que imprimem a estampa. Vale ressaltar que a xilogravura de topo permitiu maior aceleração do processo de fabricação da imagem. Consistia em cortar a madeira no sentido horizontal do tronco, o que possibilitava maior divisão dessa superfície e, consequentemente, do trabalho, permitindo que vários xilógrafos atuassem simultaneamente numa mesma imagem.

[10] Tratava-se de processo eletroquímico que consistia na cópia da matriz xilográfica em uma placa de cobre ou chumbo. Ver mais em Ferreira (1994).

com a impressão tipográfica, tornando-se um elemento crucial para a proliferação de ilustrações no período. As consequências globais desse fenômeno merecem uma reflexão mais profunda.[11]

No Brasil oitocentista, a galvanoplastia conferiu às revistas ilustradas características um caráter mais "sério". Embora essa técnica não tenha se estabelecido como um processo formal de reprodução de imagens – ao contrário da litografia[12] –, não se pode negligenciar a circulação de periódicos que utilizaram clichês importados. Conforme Orlando da Costa Ferreira, oito principais publicações empregaram estereótipos e, posteriormente, galvanos adquiridos da Europa ou dos Estados Unidos, todas sediadas no Rio de Janeiro: *Museu Universal* (RJ, 1837-1844), *Gazeta dos Domingos* (RJ, 1839), *O Brasil Ilustrado* (RJ, 1855-1856), *A Estação* (RJ, inicialmente publicada como *La Saison*, 1871-1879, e posteriormente de 1879-1904), *Ilustração Brasileira* (RJ, 1876-1878), *Ilustração do Brasil* (RJ, 1876-1880), *Ilustração Popular* (RJ, 1876-1877) e *A Distração* (RJ, 1884-1887).[13] Tratavam-se de periódicos do gênero revista que, diferentemente dos jornais, abordavam temas variados com um conteúdo mais denso e elaborado, incluindo conhecimentos úteis, descobertas científicas e notícias.[14]

[11] Ver discussão em Ferreira (1994, 208-213). Sociedades como a *Société générale des applications photographiques*, responsável pela edição de estampas do *Le Monde Illustré*, vendiam suas matrizes estereotipadas por um custo baixo para outros periódicos, como foi o caso de *A Ilustração* (1884-1892) de Mariano Pina (1860-1899), editada na França em seus primeiros anos e publicada neste país, em Portugal e no Brasil. Ver também em Luca (2018).

[12] Apesar de a imprensa ilustrada do Brasil exibir estampas de matrizes xilográficas e do talho-doce, somente o processo litográfico obteve maior adesão dos editores que aqui se instalaram. A ausência de mão de obra especializada no país para o desenvolvimento das demais técnicas, como já de destacou, influenciou o surgimento da estampa litográfica, uma vez que a xilogravura e o talho-doce necessitavam, além do talento do artista gravador, o aprimoramento de técnicas no ato de talhar a madeira e entalhar a chapa metálica. O fato de o artista ser responsável pela criação e gravação da imagem, sem a intervenção de um gravador como na xilogravura, e, consequentemente, a rapidez na produção da estampa litográfica também podem explicar a preferência pela técnica. Fruto de um procedimento simples e ágil, a estampa litográfica exigia apenas o desenho com um *crayon*, lápis gorduroso, em uma pedra calcária, que permitia somente a impressão planográfica.

[13] Ferreira (1994, 208-213) atentou-se somente para periódicos em língua portuguesa, há o *L'Écho Français*, por exemplo, que também usou gravuras importadas. No ano de 1836, um ano antes de *Museu Universal*, circulou dois números da revista *Niterói, revista brasiliense, ciências, letras e artes*, impressa em Paris, entretanto, apesar de pesquisadores, como Martins (2008), terem considerado a primeira revista brasileira, não se trata do gênero impresso ilustrado, mesmo que tenha publicado uma única litografia intitulada "Caldeira de M. Pequeur" da casa litográfica parisiense de Thierry Frères no seu segundo número.

[14] É difícil classificar os periódicos em jornal, revista, magazine etc., pela ausência de um padrão dos gêneros. Os proprietários e editores utilizavam os termos como sinônimos e ora nomeavam por revista, ora por jornal. Para Costa e Burgi (2012, 303), a partir da década de 1840 até a virada do século, os periódicos que recorriam com frequência à gravura podem ser classificados como semanários de atualidades ilustrados por se encontrarem entre os jornais e revistas ilustradas e exibirem notícias mundiais utilizando a estampa. Outros estudiosos empregam o vocábulo revista para nomear os periódicos brasileiros que publicaram retratos, caricaturas e estampas gerais e que, não necessariamente, eram publicações semanais, como as congêneres europeias e norte-americanas. Ana Luiza Martins (2008, 46), por exemplo, propõe que uma revista se distinguia dos jornais pela presença de certos elementos materiais, como a capa, o artigo de fundo e o caráter fragmentário e periódico.

Alguns historiadores consideram a *Lanterna Mágica* (RJ, 1844-1845) como a primeira revista ilustrada brasileira. No entanto, segundo Cardoso (2011, 20), a omissão do *Museu Universal* como pioneira decorre da historiografia nacional-desenvolvimentista, que a excluiu por utilizar textos e ilustrações de origem estrangeira. Dessa forma, esses estudiosos negligenciaram a relevância que tal publicação poderia ter para atender à demanda por comunicação visual no país.[15] O mesmo risco de apagamento histórico pode ocorrer com outras produções do período, cuja sistematização de estudos – seja como fonte ou como objeto de pesquisa – ainda se faz necessária.

Parte significativa da circulação de impressos ilustrados no Brasil oitocentista foi impulsionada por imigrantes europeus e norte-americanos. Periódicos, livros e estampas eram produzidos por casas editoriais estrangeiras aqui estabelecidas, como as dos franceses Junius Villeneuve (1804-1863) e Baptiste Louis Garnier (1823-1893), do alemão Eduardo Laemmert (1806-1880), do alemão radicado no Brasil Henrique Fleiuss, do ítalo-brasileiro Angelo Agostini (1842-1910) e do ítalo-americano Charles Francis de Vivaldi. Até mesmo editores brasileiros, como Francisco de Paula Brito (1809-1861) – importante letrado da vida cultural fluminense – reconheceram a importância de utilizar matrizes importadas adaptadas à realidade brasileira em suas publicações:

> Em viagem estão as máquinas de estampar, litografar etc., da nossa empresa tipográfica. Oito a quinze dias depois da chegada dos paquetes, a *Marmota* substituirá os figurinos das últimas modas de Paris com todas as explicações necessárias e modificações precisas, em atenção aos nossos costumes, nosso clima e capricho das nossas belas (Santos 2008, 119).[16]

Estes imigrantes encontraram no país um espaço propício para implementar um setor até então inexistente, resultado da proibição do desenvolvimento de uma imprensa local durante o período colonial. Essa realidade só se concretizou tardiamente, após a vinda da Família Real e a criação da Imprensa Régia, mas que somente cresceu de forma mais efetiva quando a imprensa deixou sofrer o controle da censura.[17] Dessa forma, além da importação de clichês estrangeiros, tornou-se necessário trazer outros insumos para a produção de impressos – como tipos, máquinas de impressão, tintas e papéis –, que não eram fabricados em território nacional. Portanto, compreender

[15] A afirmação de que a *Lanterna Mágica* foi a primeira revista ilustrada em circulação no Rio de Janeiro proveio de Nelson Werneck Sodré. Ver mais em Cardoso (2011, 20).
[16] Texto na capa de *Marmota Fluminense* de 17 de fevereiro de 1852. Trecho citado por Santos (2008, 119).
[17] É importante destacar que, antes de 1808, houve quem tentasse imprimir no Brasil, a despeito da proibição que vigorava, e mesmo sem poder contar com as tipografias, circularam folhas manuscritas, fixadas em locais públicos, que criticavam a ordem estabelecida. Entre a chegada da Família Real e a partida de D. João VI, período no qual vigorou a censura, além de cartazes e folhetos espalhados pela capital fluminense, há registro das chamadas folhas *incendiárias*, que criticavam o poder. Sobre as atividades tipográficas anteriores a 1808 e os periódicos impressos durante a vigência do controle da informação (Morel e Barros 2003, 11-50).

a imprensa ilustrada oitocentista no Brasil exige analisar a recepção e a circulação de impressos considerando a flexibilização de flexibilização de fronteiras nacionais:

> [...] Não há sentido em traçar fronteiras artificiais entre práticas que são híbridas e compartilhadas por definição [...]. A comunicação visual gráfica visa, afinal, à difusão de ideias e informações para além de quaisquer fronteiras, mesmo as nacionais e linguísticas [...] (Cardoso 2011, 22).

Dado esse contexto, para compreender o cenário de produção das revistas que buscavam alternativas à produção litográfica, será feito um breve panorama dos periódicos que utilizavam a técnica da estereotipia e, posteriormente, da galvanoplastia.

As revistas precursoras na década de 1830: *Museu Universal* e *Gazeta dos Domingos*

Em 1837, durante o Período Regencial, surgiu o *Museu Universal*: *jornal das Famílias Brasileiras*, publicado um ano após a edição dos dois números da *Niterói - Revista Brasiliense: Ciências, Letras e Artes*. Esta última havia sido impressa em Paris com circulação na França e no Brasil, editada pelos expoentes do Romantismo brasileiro, Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882), Manuel de Araújo Porto-Alegre (1806-1879) e Francisco de Sales Torres Homem (1812-1876). Em contraste com a revista parisiense, o *Museu* era editado no Rio de Janeiro pelos impressores franceses J. Villeneuve & Cia., mesmos proprietários desde 1834 de um dos principais periódicos em circulação na Corte, o *Jornal do Comércio* (RJ, 1827-2016).

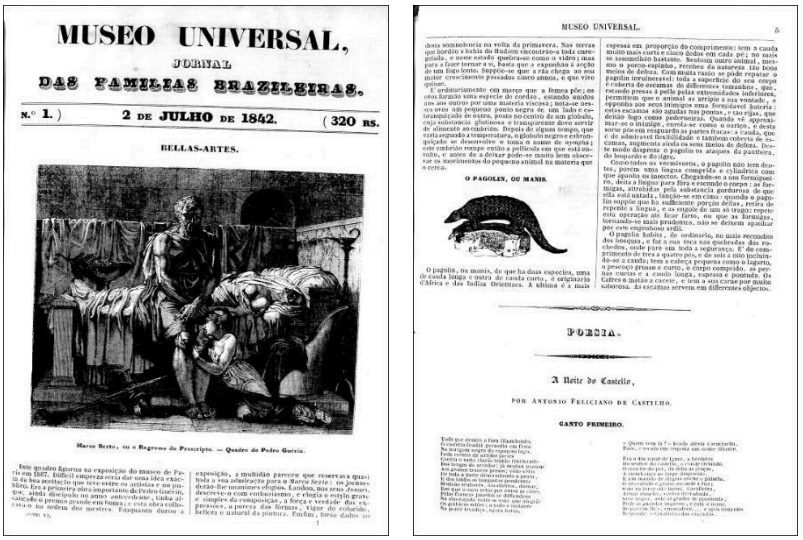
Segundo o editorial de lançamento, a pretensão do *Museu Universal* era inaugurar no Brasil um gênero de periódico já consolidado nas nações civilizadas, seguindo o modelo das revistas então em voga na Europa e nos Estados Unidos, como a *Penny Magazine*, *Musée des Familles* (Paris, 1833-1900) e *Magasin Pittoresque* (Paris, 1833-1918). Para tanto, reproduziu cerca de 200 gravuras anuais, confeccionadas em Paris e Londres.[18] Ao adotar termos como "coleção", "repertório", "*museum*", "tesouro", "*magazine*", "revista pitoresca", "enciclopédia" – denominações usadas pelo *Museu Universal* –, esses impressos da primeira metade do século XIX tinham como uma de suas premissas fundamentais a vulgarização de conhecimentos úteis. No *Prospecto-Specimen*, a revista afirmava seu objetivo de permitir ao leitor explorar diversos lugares

[18] A revista foi publicada semanalmente, aos sábados, no formato de 28 x 20 cm, custava 320 réis o avulso e continha oito páginas em cada número. As características materiais das publicações estrangeiras se assemelhavam com a edição de *Museu Universal*. A capa, presente apenas no primeiro número de cada volume, era modesta e exibia um simples título em *lettering* encimado das informações de data, valor e número de publicação. A diagramação das páginas tipográficas era de duas colunas quando não havia a conjugação com uma estampa. O periódico, assim como as similares europeias e norte-americanas, não equilibrava a quantidade de textos e de gravuras, ou seja, uma edição poderia conter quase todas as oito páginas ilustradas com textos adornados e em outras apenas uma página com uma gravura configurava todo o número.

do mundo sem precisar sair "da varanda arejada pelas virações tropicais, ou da sombra da mangueira e do coqueiro".[19]

Expedições geográficas, agricultura nacional e história natural constituíram os principais conteúdos divulgados pelo periódico, evidenciando tanto o papel instrutivo da imprensa quanto o uso da gravura como instrumento para alcançar o progresso e a civilização. Embora a primeira página do *Museu* apresentasse um cabeçalho simples, sem adornos ou ilustrações, geralmente estampava uma imagem derivada de pinturas ou ilustrações, conforme demonstram as Figuras 1 e 2 abaixo:

Figuras 01 e 02. Capa e página interna do *Museu Universal*, exemplos de diagramação


MUSEO UNIVERSAL,
JORNAL
DAS FAMILIAS BRAZILEIRAS.
N.° 1.) 2 DE JULHO DE 1842. (320 RS.
BELLAS-ARTES.
Marco Sexto, ou o Regresso do Proscripto. — Quadro de Pedro Guerin.
MUSEO UNIVERSAL.
O PAGOLIN, OU MANIS.
POESIA.
A Noite de Castello,
POR ANTONIO FELICIANO DE CASTILHO.
CANTO PRIMEIRO.

Fonte: *Museu Universal: jornal das famílias brasileiras*, Rio de Janeiro, n. 01, p. 01 e 05, 02 jul. 1842. Biblioteca Nacional Digital – Hemeroteca Digital Brasileira (BND-HDB). Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/339369/1, acesso em 21 dez. 2018.

Com intuito de propagar conhecimento, a maioria das gravuras da revista consistia em reproduções de obras artísticas neoclássicas executadas por Andrew, Best & Leloir, renomados xilogravadores da época. Um exemplo notável foi a reprodução da obra *O retorno de Marcos VI* (1799), do pintor francês Pierre-Narcisse Guérin (1774-1833), estampada na capa da edição de 02 de julho de 1842.

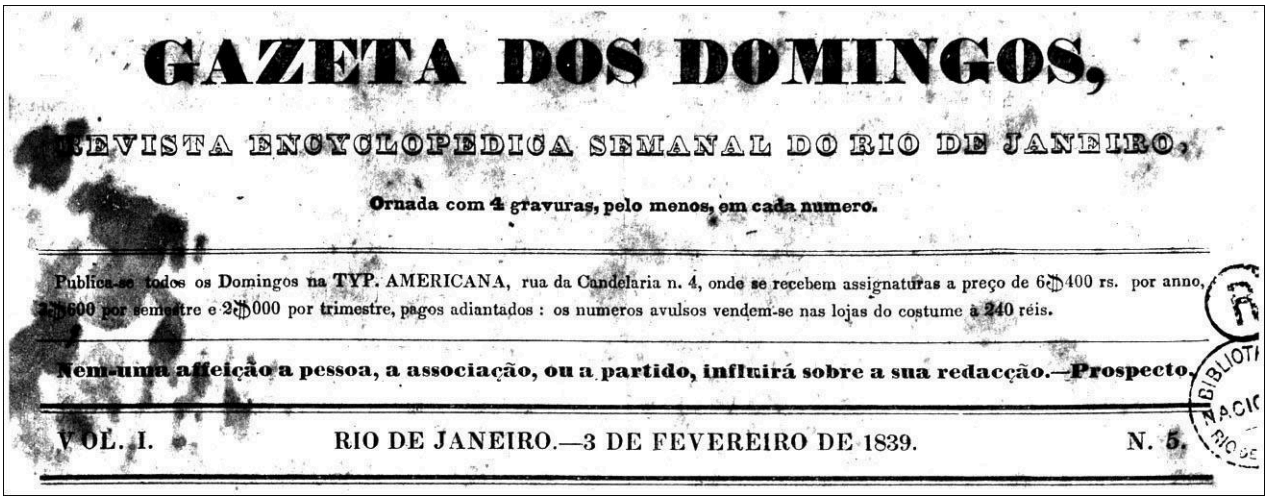
[19] "Prospecto-Specimen", *Museu Universal: jornal das famílias brasileiras*, vol. 1, n. 01, p. 01. O primeiro número pode ser datado de 1º ou 08 de julho de 1837, uma vez que neste número houve expediente com a primeira data, por outro lado, de acordo com a periodicidade semanal, o segundo número foi datado de 15 de julho tendo, portanto, o primeiro lançado no dia 08 do mesmo mês.

Apesar de aparente êxito, por motivos financeiros, os editores anunciaram no número 53, de 29 de junho de 1844, a suspensão da revista. O *Museu Universal* nunca retomou suas publicações, fato que, segundo as evidências, estaria relacionado ao retorno de seu editor, Villeneuve, à França naquele mesmo ano.

Em 1839, concomitantemente ao *Museu Universal*, surgiu a *Gazeta dos Domingos*: *revista enciclopédica semanal do Rio de Janeiro*, pertencente a Guilherme Kopte da Tipografia Americana, onde era impressa.[20] Em seu prospecto, a publicação declarou seu duplo objetivo: suprir a demanda de periódicos no Rio de Janeiro e, seguindo o modelo das congêneres inglesas, reunir em um único veículo informações originalmente dispersas em "*Jornais*, *Revistas*, *Museus* e *Panoramas*"[21] – clara referência ao *Jornal do Comércio*, ao *Museu Universal* e a *O Panorama* (Lisboa, Rio de Janeiro, 1837-1868).

Para tanto, propôs oferecer conteúdo diversificado, incluindo críticas literárias, excertos de obras sobre história natural e história da sociedade, além de notícias do Império brasileiro e do exterior. O prospecto ainda anunciava a posse de mil e duzentas gravuras e vinhetas, produzidas por artistas renomados, as quais foram efetivamente publicadas ao longo dos números em complementação aos textos. O projeto gráfico da primeira página mantinha simplicidade: o título era exibido em caracteres sóbrios, sem ilustrações no cabeçalho, conforme demonstra a figura abaixo.

Figura 03. Logotipo e informações na capa da *Gazeta dos Domingos*



GAZETA DOS DOMINGOS,

REVISTA ENCYCLOPEDICA SEMANAL DO RIO DE JANEIRO.

Ornada com 4 gravuras, pelo menos, em cada numero.

Publica-se todos os Domingos na TYP. AMERICANA, rua da Candelaria n. 4, onde se recebem assignaturas a preço de 6$400 rs. por anno, 3$600 por semestre e 2$000 por trimestre, pagos adiantados : os numeros avulsos vendem-se nas lojas do costume à 240 réis.

Nem-uma affeição a pessoa, a associação, ou a partido, influirá sobre a sua redacção.—Prospecto.

VOL. I. RIO DE JANEIRO.—3 DE FEVEREIRO DE 1839. N. 5.

[20] O semanário tinha o formato 32 x 23 cm e prometia exibir, pelo menos, quatro estampas em cada número de 12 páginas.
[21] Títulos, em destaque pelo autor, retirados do prospecto.

Fonte: *Gazeta dos Domingos: revista enciclopédica semanal do Rio de Janeiro*, ano 01, n. 05, 03 fev. 1839. Microfilme da Biblioteca Nacional disponível no Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa, Cedap – Unesp/Assis.

A *Gazeta dos Domingos*, contudo, teve vida curta, com apenas cinco edições publicadas. Essa breve existência pode indicar tanto a falta de adesão do público leitor quanto as dificuldades enfrentadas por Kopte para manter a impressão regular da revista, conforme sugerido pelo anúncio aos assinantes no último número, que mencionava o acúmulo de trabalho.[22] Com o encerramento da *Gazeta* e, posteriormente, do *Museu Universal*, as publicações que utilizavam matrizes importadas para impressos ilustrados no Brasil só ressurgiriam na segunda metade do século XIX. Esse reaparecimento coincidiu com a adoção de novas técnicas de reprodução gráfica, particularmente dos avanços na reprodução fotomecânica.

As revistas "universais" da década de 1850: *Ilustração Brasileira* e *O Brasil Ilustrado*

Entre os anos de 1840 e 1890, ocorreram transformações significativas na produção de impressos, destacando-se: a difusão do papel fabricado por meio da polpa de madeira; a introdução da prensa rotativa, que substituiu o trabalho manual pelo mecânico; a modernização da fundição de tipos; o surgimento da xilogravura de topo, da galvanoplastia e das linotipos;[23] e, principalmente, a aplicação da fotografia na transferência de matrizes de imagens com a fotogravura e fotogliptia.[24]

Esses avanços técnicos proporcionaram maior velocidade na produção e divulgação de impressos, possibilitando o surgimento de um novo tipo de publicação que se autodenominava "universal" por sua abrangência temática e, sobretudo, por incorporar o conceito de notícia atual, transformando-se em revistas de atualidade. A imagem, como novidade editorial, consolidou-se como elemento fundamental para a difusão de conteúdos e para a vulgarização de símbolos do Estado-Nação, alinhados aos ideais iluministas de instrução da humanidade. Esse modelo foi inaugurado pelo *The Illustrated London News*[25] e subsequentemente adotado por diversas nações,

[22] "Anúncio aos srs. Assinantes da Gazeta dos Domingos", *Gazeta dos Domingos*, vol. 1, n. 05, p. 12, 03 fev. 1839.
[23] A linotipo foi uma invenção de Ottmar Mergenthaler (1854-1899) que revolucionou o processo tipográfico. A composição e fundição de tipos se deve por meio desta máquina tipográfica, que gerava linhas inteiras fundidas por meio de digitação no teclado da máquina.
[24] Ver discussão em Cardoso (2005, 160-196). Sobre a reprodução fotográfica, o desenvolvimento da fotogravura realizado por William Henry Fox Talbot (1800-1877) entre 1852 e 1858 e da fotogliptia de Walter Bently Woodbury (1834-1885) em 1864 possibilitaram a reprodução da fotografia sobre uma matriz para impressão. Para saber mais detalhes ver em Andrade (2004, 10-11).
[25] Segundo Costa e Burgi (2012, 303) há um consenso entre os estudiosos de que este tenha sido o periódico pioneiro neste gênero de publicação. Ana Luiza Martins (2008, 38) enfatiza a tradição jornalística do país elencando outros periódicos ingleses do início do século XIX que são considerados, ao ampliar o gênero, revistas: *Edinburgh Review* (1802), *Quarterly Review* (1809) e *Blackwood's Magazine* (1817).

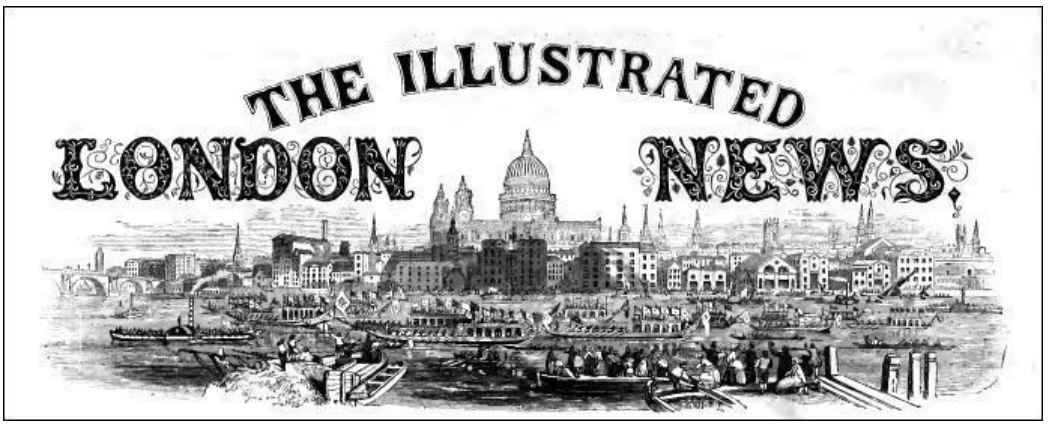
incluindo: *L'Illustration* (Paris, 1843), *Illustrierte Zeitung* (Leipzig, 1843-1944), *La Illustración* (Madri, 1849-1857), *Frank Leslie's Illustrated Newspaper* (Nova Iorque, 1855-1922), *Le Monde Illustré* (Paris, 1857-1940, 1945-1956), *Harper's Weekly* (Nova Iorque, 1857), *Hollandsche Illustratie* (Amsterdã, 1864-1919), *Vsemirnaya Illyustratziya* (São Petersburgo, 1869-1898), *The Graphic* (Londres, 1869-1932), *La Illustracion Española y Americana* (Madri, 1869-1921) e *L'Illustrazione Italiana* (Milão, 1873-1962).

Esses periódicos apresentavam uma ampla variedade de conteúdos e um discurso centrado na difusão da civilização por meio da instrução pública, utilizando a imagem como recurso estratégico para popularizar e consolidar ideais do Estado-Nação. A reprodutibilidade técnica das imagens tornou-se tão expressiva nesse período que possibilitou às revistas estabelecer um sistema inédito na relação entre texto e imagem – metade das páginas de uma única edição podia ser ocupada por estampas. Essa abordagem contrastava radicalmente com os impressos ilustrados anteriores, que não seguiam qualquer padrão definido para a disposição de gravuras.[26]

Quanto ao aspecto gráfico, as revistas de atualidade aprimoraram sua edição, conferindo maior destaque às capas – que se tornaram verdadeiras identidades visuais dos periódicos ao retratar paisagens e monumentos como símbolos nacionais e do progresso. Essa evolução permitiu que os impressos desenvolvessem logotipos ilustrados característicos, como exemplificam a vista de Londres a partir do Tâmisa na *The Illustrated London News* (Figura 4), as pontes sobre Sena na *L'Illustration* (Figura 5), ou a Casa Branca no *Frank Leslie's Illustrated Newspaper* (Figura 6).

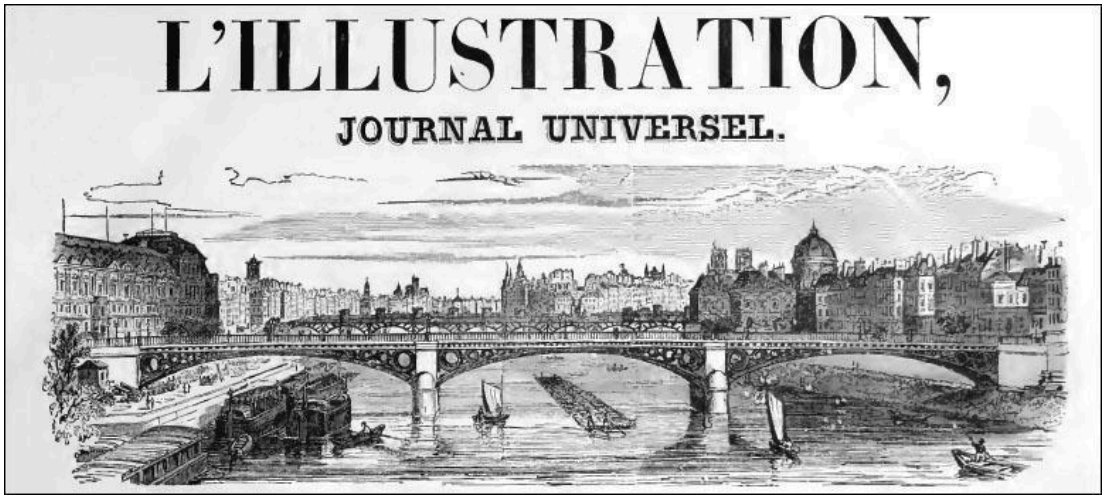
Figura 04. Logotipo com ilustração de *The Illustrated London News*, Londres

[26] No geral, se um número de uma revista apresentou oito páginas, quatro eram dedicadas para a reprodução de estampas, se a edição continha no total de 16, como foi o caso de *Le Monde Illustré*, oito estampavam gravuras. O acervo da revista *Le Monde Illustré* está disponível no sítio Gállica da Biblioteca Nacional da França. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb32818319d/date, acesso em 01 dez. 2018.



Fonte: *Internet Archive* a partir de coleção da *University of Ottawa* e da *Indiana State Library*. Disponível em: https://archive.org/details/illustratedlondov37lond/page/n1, acesso em: 01 dez. 2018.

Figura 05. Logotipo com ilustração de *L'Illustration*, Paris



Fonte: *Internet Archive* a partir de coleção da *University of Ottawa* e da *Indiana State Library*. Disponível em: https://archive.org/details/lillustrationjou01pari/page/n3, acesso em: 01 dez. 2018.

Figura 06. Logotipo com ilustração de *Frank Leslie's Illustrated Newspaper*, Estados Unidos



Fonte: *Internet Archive* a partir de coleção da *University of Ottawa* e da *Indiana State Library*.
Disponível em: https://archive.org/details/franklesliesilluv1718lesl/page/226, acesso: 01 dez. 2018.

A diagramação das páginas seguiu um padrão sistemático: metade do espaço era reservado à tipografia, enquanto a outra metade apresentava gravuras. Essa proporção equilibrada entre texto e imagem demonstra a consolidação definitiva da linguagem visual como elemento essencial desse tipo de publicação.

As revistas ilustradas consolidaram-se no Brasil durante o Segundo Império, período marcado pela intensificação dos debates políticos e culturais em torno de políticas modernizantes. A década de 1850 testemunhou avanços significativos na infraestrutura nacional, como a promulgação da Lei Eusébio de Queiroz (1850) – que reprimiu o tráfico negreiro –, a chegada dos primeiros imigrantes trabalhadores, a instituição da Lei de Terras (1850) e a criação do Banco do Brasil (1853).[27] Essas medidas inseriam o país no processo de modernização.

Tais transformações viabilizaram investimentos em ferrovias, linhas telegráficas e de navegação, instauração da iluminação a gás e de primeiras escolas de instrução pública.[28] Não por acaso, em 1854 – ano da inauguração da Estrada de Ferro Mauá, a primeira ferrovia brasileira – surgiu a *Ilustração Brasileira* (RJ, 1854-1855), mensário dirigido por Ernesto de Souza Oliveira Coutinho e de propriedade de Ciro Cardoso de Meneses, impresso na Tipografia da Viúva Vianna Júnior.[29] Com aproximadamente 24 páginas por edição, o periódico apresentava diversas gravuras, incluindo retratos litografados de D. Pedro II e D. Teresa Cristina, demonstrando a variedade de técnicas de reprodução gráfica empregadas. Contava com trabalhos do inglês George Mathias Heaton (1804-1855?) e do holandês Eduard Rensburg (1817?-1897), da Litografia Heaton & Rensburg no Rio de Janeiro, além de estampas do francês Charles Hygin Furcy filho (1821-1888?), xilógrafo, talho-docista e litógrafo radicado na capital fluminense.[30] A publicação destacou-se por ser o primeiro periódico ilustrado brasileiro a apresentar cabeçalho elaborado na primeira página, ao exibir a imagem da baia do Rio de Janeiro (ver Figura abaixo).

[27] Paralelamente ao fim do tráfico de escravos, a Lei de Terras e o Código Comercial marcaram o avanço econômico do país, principalmente no Rio de Janeiro, que assistiu o advento de novos bancos, companhias de navegação, transporte urbano e indústrias (Carvalho 2012, 101).
[28] Foi durante o Segundo Reinado que se configurou um modelo de nacionalidade brasileira, deste modo, Schwarcz (1998, 141) analisa o forjamento simbólico de d. Pedro II, interligando-os ao fortalecimento do Estado Nacional.
[29] Posteriormente a tipografia alterou o título para Tipografia Nicolau Lobo Vianna & Filhos.
[30] Furcy foi responsável pela edição no Brasil da *Revue Française: littérature, sciences, beaux-arts, politique, commerce* (RJ, 1839-1840) primeira publicação francesa editada no Brasil que se auto-intitulava revista (Guimarães 2016).

Figura 07. Logotipo e ilustração na capa, *Ilustração Brasileira*, Rio de Janeiro



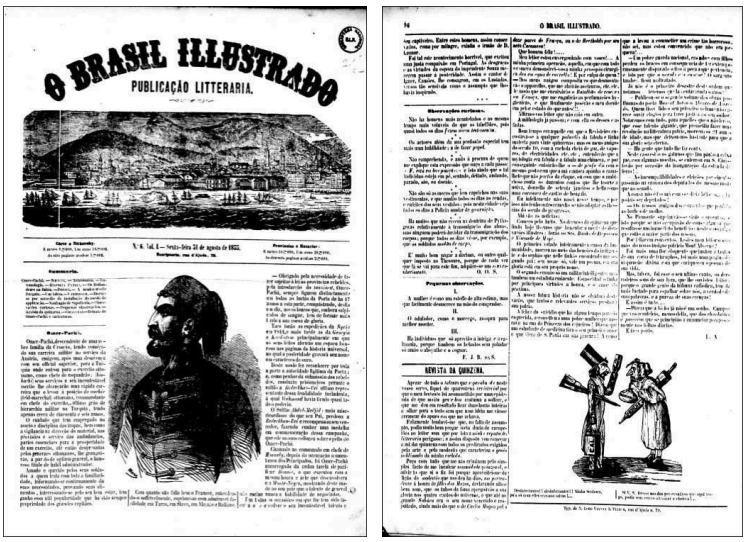
Fonte: BND-HDB. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/758370/0, acesso em: 01 dez. 2018.

É importante ressaltar que a revista não se limitou a utilizar matrizes importadas, mas também empregou a técnica da gilotagem – um processo de reprodução derivado da litografia[31] que permitia replicar estampas publicadas em periódicos estrangeiros. As ilustrações eram reproduzidas por Furcy, autor da gravura do cabeçalho que retratava a baía do Rio de Janeiro, localização estratégica do porto, símbolo do progresso e civilização brasileira por representar o dinamismo das transações econômicas e intercâmbios culturais com outras nações. Embora não apresentasse a sistematização no número de estampas característica das revistas de atualidades europeias e norte-americanas – possivelmente devido às dificuldades técnicas da gilotagem ou ao acesso limitado a matrizes importadas –, a *Ilustração Brasileira* conseguiu reproduzir imagens que documentavam eventos e novidades do período.

Após o encerramento da *Ilustração Brasileira* em janeiro de 1855, surgiu, em março do mesmo ano, *O Brasil Ilustrado* (RJ, 1855-1856). Assim como a predecessora, a revista apresentava um cabeçalho ilustrado com diferente perspectiva da baía Rio de Janeiro (Figura 8).

Figuras 08 e 09. Capa e contracapa de *O Brasil Ilustrado*, exemplos de diagramação

[31] No número 03 da *Ilustração Brasileira* de abril de 1854, J. Vicente Martins publicou artigo intitulado "Gilografia e Paniconografia-Gillot" explicando o método litográfico da gilotagem. Trata-se de processo que consiste na gravação do desenho em relevo em chapas de zinco, proporcionando que a gravura resultante seja impressa simultaneamente com a tipografia.



Fonte: *Brasil Ilustrado: publicação literária*, Rio de Janeiro, ano 01, n. 06, p. 89 e 96, 31 ago. 1855. Fonte: BND-HDB. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/706817/1, acesso: 01 dez. 2018.

Publicado quinzenalmente, *O Brasil Ilustrado* era impresso inicialmente pela Tipografia N. Lobo Vianna & Filhos e posteriormente na Tipografia da Rua do Cano. Sob a direção de Ciro Cardoso de Meneses, contava com uma equipe de redatores que incluía Francisco de Joaquim Béthencourt da Silva (1831-1911), Francisco de Paula Cândido (1805-1864), Francisco de Paula Menezes (1811-1857) e Francisco Nunes de Souza.[32]

Com formato de 38 x 28 cm, o periódico apresentava um logotipo em xilogravura criado por Furcy, reproduzindo a vista da baía do Rio de Janeiro – mesmo xilógrafo que produziu cabeçalho da *Ilustração Brasileira*. Sua diagramação distribuía os textos em três colunas ao longo de oito páginas de edição, acompanhadas de sumários com o conteúdo. Entre as ilustrações, destacavam-se retratos litográficos da família imperial produzidos por Auguste Sisson (1824-1898), litógrafo franco-brasileiro conhecido por seus trabalhos na imprensa fluminense, que incluíam tanto retratos quanto desenhos humorísticos. Outra parte das gravuras foram importadas, provavelmente tendo origem na *L'Illustration*,[33] e apresentaram principalmente bustos de autoridades estrangeiras e ilustrações da moda francesa.

O editorial de lançamento, intitulado "Introdução" e escrito por Paula Menezes, estabelecia os parâmetros conceituais do gênero *Revista*. Segundo sua definição, tratava-se de um periódico que combinava um periódico que exibia um "jornalismo largo e pesado como livro, profundo e altamente didático como ele" ao lado de um jornal com a notícia ligeira, limitada e superficial.

[32] Informação dos editores provém da obra Fonseca (1941).
[33] Segundo Ferreira (1994, 210), as estampas teriam sido adquiridas do periódico francês *Illustration*.

Menezes argumentava que os livros dependiam da imprensa, pois somente esta "o anuncia, o comenta, o analisa, o julga e o faz viver ou o mata". Na opinião do editor, comparado ao jornal, as revistas teriam a capacidade de sintetizar obras com o propósito claro de instruir seus leitores:

> É para tornar fácil a instrução do público que as revistas resumem, compendiam as doutrinas, os desenvolvimentos de ideias, que importariam grandes *in folios*, e numerosos volumes, e onde tem ele o transunto, a substância destas obras que lhe gastariam meses a estudar. [34]

Com o objetivo de difundir conteúdos sobre arte, ciência e literatura, a revista propunha-se a apresentar os avanços da sociedade por meio de uma leitura simultaneamente divertida e instrutiva – projeto editorial alinhado ao das demais publicações periódicas da segunda metade do século XIX. Além do interesse comercial em alcançar ampla circulação, seu discurso civilizador, que se dirigia a todas as classes sociais, materializava-se por meio de resumos, traduções e resenhas de diversas obras. Contudo, seu principal atrativo residia nas imagens, que permitiam o acesso ao conteúdo mesmo à significativa parcela analfabeta da população brasileira.

Um momento de pausa: o auge das publicações litográficas na década de 1860

Paralelamente aos periódicos ilustrados que utilizavam galvanos importados, desenvolveu-se no Brasil um gênero de revistas humorísticas baseadas no processo litográfico. Publicações como a *Lanterna Mágica* e as *Marmotas* de Paula Brito marcaram o início desse movimento, caracterizado por imagens satíricas com críticas sociais.[35] Contudo, foi somente a partir da década de 1860 – quatro anos após o encerramento de *O Brasil Ilustrado* e em um contexto de tensão política decorrente à Guerra do Paraguai (1864-1870) – que surgiu a *Semana Ilustrada* (RJ, 1860-1875), com caricaturas do alemão Henrique Fleiuss.

Conforme Sodré (1999, 200-203), a imprensa, que vivia um período de tranquilidade desde o Golpe da Maioridade, viu-se agitada principalmente pelos periódicos humorísticos. Esse momento representou uma pausa na circulação de revistas que utilizavam xilogravuras importadas, abrindo espaço para o modelo pioneiro de Fleiuss. Seu formato foi subsequentemente adotado por diversas publicações, como *Ba-Ta-Clan* (RJ, 1867-1872), *A Vida Fluminense* (RJ, 1868-1875), *O Mosquito* (RJ, 1869-1877), *Revista Ilustrada* (RJ, 1876-1893), *O Fígaro* (1876-1878), *O Mequetrefe* (RJ,

[34] "Introdução", *O Brasil Ilustrado*, n. 01, p. 02, 14 mar. 1855. Infelizmente, parte do texto encontra-se ilegível devido à ação do tempo.

[35] A partir do primeiro vintênio da segunda metade do século XIX, despontaram na capital do Império periódicos ilustrados litográficos e caricaturais que se tornaram unívocos na imprensa ilustrada brasileira. A começar, *A Lanterna mágica*: periódico plástico e filosófico (RJ, 1844-1845), *L'Iride Italiana* (RJ, 1854-1856) e os famosos periódicos de Paula Brito que satirizavam os costumes da sociedade fluminense: *Marmota na Corte* (1849-1852), *Marmota Fluminense* (1852-1857) e *A Mamorta* (1857-1861, 1864). Ver discussão em Pereira (2015) e Alonso (2002).

1875-1893), *O Psit!!!* (RJ, 1877) e *O Besouro* (RJ, 1878-1879),[36] cada uma com distintos posicionamentos políticos.

Observa-se que, diferentemente das revistas que utilizavam gravuras importadas, os periódicos humorísticos contavam com seus próprios proprietários na produção das estampas, como foi o caso de Fleiuss e, posteriormente, do artista Angelo Agostini com suas litografias. Lançada um ano após o encerramento da *Semana Ilustrada*, a *Revista Ilustrada* distanciou-se deliberadamente das "belas-artes" ao popularizar caricaturas com uma intensidade inédita no cenário jornalístico brasileiro.[37]

Nota-se que, portanto, na imprensa ilustrada oitocentista, a escolha técnica definia o gênero editorial. Conforme mencionado anteriormente, a galvanoplastia conferia às revistas ilustradas um caráter mais formal, dito "sério", seguindo os moldes das congêneres europeias e norte-americanas. Em contrapartida, a imprensa humorística valia-se predominantemente do emprego da litografia para produzir imagens satíricas e críticas da sociedade brasileira.[38]

O clima político de efervescência intensificou-se na década de 1870, quando as ideias republicanas ganharam espaço na imprensa brasileira. Surgiram então periódicos engajados nesse movimento, como *A Reforma* (RJ, 1869-1879).[39] Esses impressos emergiram em um contexto marcado pelo início da crise monárquica, pela divulgação do censo de 1872 – que registrou 77,4% de analfabetismo no país[40] – e, especialmente, pela expansão das redes de comunicação. O desenvolvimento ferroviário, a ampliação da telegrafia terrestre e a instalação do cabo submarino em 1874 (ligando o Brasil à Europa via Recife e Lisboa, com extensão ao Rio de Janeiro em 1875)[41] aceleraram significativamente a circulação de notícias.

[36] É importante frisar que, embora este gênero de imprensa ilustrada tenha sido predominante no Brasil, as revistas caricaturais também foram um sucesso na imprensa internacional, a qual, inclusive, serviu de modelo para os periódicos brasileiros, como por exemplo, o *Le Charivari* (Paris, 1832-1937), que publicou desenhos do famoso caricaturista francês Honoré Daumier (1808-1879), modelo seguido por outros impressos como *Punch, the London charivari* (Londres, 1841-1992).

[37] Agostini foi responsável pelo gênero de "arte-denúncia" na imprensa ilustrada brasileira ao realizar crítica social ao trabalho escravo em seus desenhos. Segundo Ribeiro (2014, 37-72), pode-se considerar que as ilustrações e caricaturas do artista ítalo-brasileiro fazem parte do Realismo artístico no Brasil.

[38] É importante destacar, no entanto, que houve algumas exceções pontuais. Periódicos que empregaram a litografia como *Ostentor Brasileiro*: jornal literário e pictorial (RJ, 1845-1846) e *A Vida Fluminense* (1868-1875) que não eram exclusivamente humorísticos. Até mesmo as revistas humorísticas trouxeram retratos de figuras ilustres litografados, como o fez a *Semana Ilustrada* de Fleiuss, responsável pelo germe da fotorreportagem no Brasil (Andrade 2004).

[39] Apenas entre 1870 e 1872 surgiram mais de vintes jornais republicanos no Brasil (Sodré 1999, 212).

[40] Deste número, 70,5% eram homens e 84,3% mulheres. Na Corte, o número de pessoas que sabiam ler era de 50,1% (Chalhoub 2007, 44-46).

[41] Para saber detalhes sobre a implantação da comunicação, por cabo submarino, no Brasil ver em Silva (2011, 62).

Em 1875, instalou-se na capital fluminense a primeira agência de notícias no país – a Havas –, cujos telegramas passaram a fornecer conteúdo internacional para os periódicos locais. No mesmo ano, fundaram-se importantes jornais como o matutino *Gazeta de Notícias* (RJ, 1875-1942), empreendimento de Manuel Carneiro, José Ferreira de Araújo (1848-1900) e Elísio Mendes, e *A Província de São Paulo* (SP, 1875), que renovaram o jornalismo diário com propostas de baixo custo e ampla popularidade.

Nesse mesmo contexto de transformações do pós-Guerra do Paraguai, a década de 1870 assistiu ao retorno da circulação de periódicos ilustrados noticiosos em língua portuguesa, produzidos no Brasil com imagens provenientes de matrizes importadas.

O apogeu da xilogravura importada nas décadas de 1870 e 1880: *Ilustração Brasileira*, *Ilustração do Brasil*, *Ilustração Popular* e *A Estação*

O ano de 1876 marcou o surgimento de importantes revistas ilustradas no Brasil. Conforme Andrade (2004, 165), tratou-se do "ano mais marcante da história da imprensa ilustrada no Rio de Janeiro no século XIX, em face dos periódicos cujas vidas ali se encerraram e a outros tantos que então tiveram o seu início". Nesse período, destacaram-se o lançamento da *Ilustração do Brasil* e da *Ilustração Popular*, mas também da importante e duradoura *Revista Ilustrada* e da *Ilustração Brasileira* de Henrique Fleiuss.

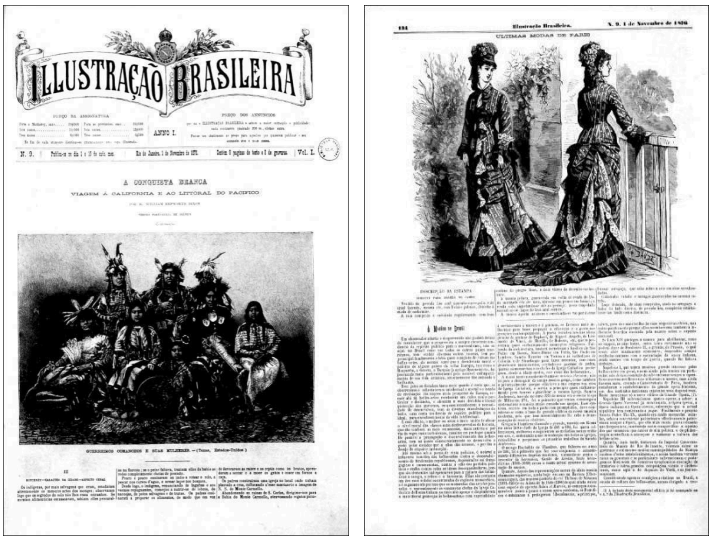
Em 1º de julho de 1876, surgiu a *Ilustração Brasileira*, publicação que marcou uma nova fase na carreira de Henrique Fleiuss ao substituir a caricatura pela chamada "gravura séria", após o encerramento da *Semana Ilustrada* em março do mesmo ano.[42] O periódico foi produzido em parceria com seu irmão, Carlos Fleiuss, e impresso no Imperial Instituto Artístico. Com periodicidade inicialmente quinzenal e posteriormente mensal, a revista apresentava formato 42 x 30 cm e contava com 16 páginas – oito dedicadas a textos e oito a estampas. As gravuras eram majoritariamente provenientes de periódicos alemães, embora parte do material pudesse ter origem em matrizes norte-americanas e francesas.[43] O cabeçalho, apesar de não apresentar ilustrações,

[42] Consideração do jornal *Consciência* publicado na seção "Opinião da Imprensa de Portugal e do Brasil" da *Ilustração Brasileira*, n. 13, p. 02, 1 jan. 1877 (Azevedo 2010, 25).

[43] Uma análise superficial das gravuras do periódico de Fleiuss evidenciou que parte do material abordam assuntos sobre moda parisienses e de eventos de cidades norte-americanas, sobretudo imagens da Exposição Universal de Filadélfia, como a gravura "Família de negros dos estados do sul" estampada na *Ilustração Brasileira*, n. 16, 1877,

destacava-se por seus adornos e pela tipografia cuidadosamente estilizada, conforme exemplificado na Figura 11:

Figuras 10 e 11. Capa da *Ilustração Brasileira* com estampa de guerreiros indígenas do Texas, nos Estados Unidos, e página interna com gravura que retrata a moda de Paris, estampada pelo xilogravador francês Charles Baude (1853-1935).



Fonte: *Ilustração Brasileira*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 9, p. 129 e 134, 01 nov. 1876. BND-HDB. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/758370/1. Acesso: 01 dez. 2018.

Segundo Silvia Maria Azevedo (2010, 34-36), múltiplos fatores provavelmente motivaram Henrique Fleiuss a empreender seu novo projeto editorial. Entre eles, destacam-se sua vasta experiência no ramo de impressos ilustrados e seus estreitos laços com D. Pedro II e a Corte imperial. Outro fator relevante foi o contexto de avanços econômicos e sociais do país, evidenciado

também esteve presente na revista *Harper's Weekly*, 04 nov. 1876, p. 904, o que indica que é possível serem estampas reproduzidas da mesma matriz. Devido à intensa atividade de trocas de matrizes entre os periódicos europeus e norte-americanos, não se deve descartar a hipótese de que é possível que o material tenha sido adquirido primeiramente pelo periódico alemão e repassado para Fleuiss.

nas Conferências Populares da Glória e na 4ª Exposição Nacional de 1875, que preparavam a participação do Brasil na Exposição Universal da Filadélfia.

O objetivo do editor alemão era criar um periódico que ajudasse a modificar a imagem internacional do Brasil, substituindo a visão romantizada e indianista por uma representação de nação civilizada e em busca do progresso. A *Ilustração Brasileira* não foi a única nessa empreitada. Conforme a autora, sua concorrente direta, a *Ilustração do Brasil*, também se dedicou a promover semelhante discurso.

Entre 1876 e 1880, Charles Francis de Vivaldi publicou seu periódico mais duradouro no Brasil, a *Ilustração do Brasil*, juntamente com sua congênere de menor formato e valor comercial – efêmera *Ilustração Popular*, voltada ao público das classes populares e editada por sua filha, Corina de Vivaldi (1859-1892).[44] Ambas as publicações reproduziram gravuras que já haviam circulado na Europa, especialmente na revista italiana *L'Illustrazione Italiana* (Milão, 1873-1962). Nesse contexto, a revista de Vivaldi destacou-se como uma das publicações ilustradas mais longevas do Brasil especializadas na reprodução de gravuras estrangeiras.

A *Ilustração do Brasil* apresentava um cabeçalho consideravelmente mais elaborado que o de sua congênere, a *Ilustração Popular*, refletindo claramente sua proposta como revista mais sofisticada e cuidadosamente produzida. Seu título ainda incluía, de forma destacada, os brasões da Família Imperial e as Armas Nacionais. (Figura 12). Além das diferenças gráficas, a *Ilustração do Brasil* diferenciava-se fisicamente por seu formato maior, como evidenciado na comparação visual apresentada:

Figuras 12 e 13. Dimensões da *Ilustração do Brasil* e da *Ilustração Popular* reduzidas em quatro vezes em relação ao tamanho original de ambas, 9,5x6,7 cm e 7,5x5,5 cm, respectivamente

[44] Na época, antes do casamento, era conhecida como Corina de Vivaldi, após o casamento na década de 1880 adotou o sobrenome do marido denominando-se Corina Coaracy.



Fonte: *Ilustração do Brasil*, ano 1, n. 07, p. 97, 19 out. 1876. BND-HDB. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/758124/1. Acesso: 21 dez. 2018. *Ilustração Popular*, ano 1, n. 08, 25 nov. 1876, p. 57. Disponível em microfilme da Biblioteca Nacional, reproduzido no Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa, Cedap – Unesp/Assis.

Embora tanto Charles de Vivaldi quanto sua filha se declarassem apartidários em suas publicações, o frequente elogio à Família Imperial brasileira, ao Imperador e ao Partido Conservador revelava sua clara inclinação monarquista. Contudo, assim como o próprio regime que apoiavam, as revistas de Vivaldi entraram em declínio durante a década de 1880, perdendo espaço para periódicos que utilizavam ilustrações litográficas, como a *Revista Ilustrada* de Angelo Agostini, ou para publicações estrangeiras editadas em língua portuguesa, como *A Ilustração* (Paris, Lisboa, 1884-1892) de Mariano Pina (1860-1899). Apesar de não terem alcançado o mesmo êxito que suas concorrentes, as publicações de Vivaldi desempenharam papel significativo na difusão de gravuras no Brasil, apresentando aos leitores cenas e paisagens que materializavam um ideal de vida aspiracional para a sociedade da época.[45]

Ainda na década de 1870 surgiu *A Estação* (RJ, 1879-1904), um requintado periódico bimensal que se destacava por suas oito páginas ricamente ilustradas. Representando o ápice das conexões internacionais no âmbito cultural e mercadológico da imprensa ilustrada oitocentista que utilizava clichês estrangeiros no Brasil, a revista apresentava uma singularidade em seu cabeçalho: diferentemente das demais publicações ilustradas brasileiras, que normalmente exibiam paisagens da baía do Rio de Janeiro, *A Estação* optou por uma alegoria grego-romana. A imagem do cabeçalho apresentava duas figuras femininas alegóricas: a primeira segurava uma pena, provavelmente representando os redatores do periódico; a segunda, um livro, simbolizando

[45] Ver mais na dissertação de mestrado de Silva (2020).

presumivelmente as leitoras femininas da revista. Entre ambas, destacava-se um brasão com a letra "L", provavelmente referência aos editores da Tipografia H. Lombaerts & Comp. Na parte inferior, uma composição em forma de taça continha diversos objetos associados ao universo feminino (Figura 14).

Figuras 14 e 15. Capa e página interna de *A Estação*, exemplo de diagramação entre texto e as estampas



Fonte: *A Estação: jornal ilustrado para a família*, Rio de Janeiro, ano 8, n. 4, p. 27 e 28, 28 fev. 1879. BND-HDB. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/709816/1, acesso: 01 dez. 2018.

A linha editorial de *A Estação* mostrou-se menos diversificada que das demais revistas ilustradas do período. O periódico organizava-se em duas temáticas editoriais: uma dedicada à literatura – onde serializou o romance *Quincas Borba*, de Machado de Assis, em formato folhetinesco – e outra voltada à moda, com conteúdo reproduzido da revista alemã *Die Modenwelt* (Berlim, 1865-). Este material, composto por textos e imagens, circulou em 20 periódicos de 13 línguas diferentes, integrando uma rede globalizada de editoras.

Vinculada a este projeto editorial transnacional, A Estação tornou-se veículo de difusão de valores culturais europeus no Brasil. Embora a maioria das imagens derivasse de clichês alemães, as estampas de moda publicadas na *Die Modenwelt* retratavam predominantemente trajes e acessórios do estilo francês, então hegemônico no cenário da moda internacional.[46]

A década de 1870 assistiu à proliferação de publicações que utilizaram matrizes importadas, apresentando uma duração consideravelmente maior em comparação com os periódicos ilustrados

[46] Considerações sobre as revistas *A Estação* e *Die Modenwelt* na obra de Silva (2015).

da primeira metade do século XIX – com exceção notável do *Museu Universal*. Já nos anos de 1880, surgiu *A Distração*, um semanário humorístico e satírico editado pelo impressor hamburguês João Paulo Hildebrandt em sua própria tipografia. O periódico combinava estampas de conteúdo cômico com gravuras de origem alemã, seguindo a tendência por seus predecessores.[47]

Cabe destacar que circularam no Brasil revistas ilustradas em português editadas no exterior, que se valiam de gravuras provenientes de outros periódicos internacionais. Dois exemplos notáveis foram: *O Novo Mundo* (Nova Iorque, 1870-1879), editado por José Carlos Rodrigues (1844-1883) para circulação nos Estados Unidos e Brasil; e *A Ilustração* editada por Mariano Pina, num primeiro momento, em Paris e, posteriormente, Lisboa para circulação em França, Portugal e Brasil. Esses periódicos integraram uma rede transatlântica de circulação imagética, ampliando significativamente o reportório visual dos leitores oitocentistas e contribuindo para a formação de uma cultura globalizada.[48]

Considerações finais

Analisando o formato dessas publicações, observa-se que o Brasil não desenvolveu uma geração claramente definida de revistas ilustradas de variedades nos moldes propostos por Bacot (2005), mas sim dois modelos editoriais distintos: as baseadas em litografias e as que utilizavam xilogravuras. Enquanto as publicações litográficas – amplamente estudadas pela historiografia – estiveram principalmente associadas à sátira e ao humor, [49] não se pode negligenciar os periódicos ilustrados que, diante das dificuldades técnicas de produção local de xilogravuras, recorreram a matrizes importadas. [50] Esse fenômeno vem recebendo crescente atenção na historiografia recente, que busca reavaliar o papel desses impressos periódicos na cultura visual brasileira do século XIX. [51]

Um olhar mais atento para a geração de revistas com estampas xilográficas importadas a partir da década de 1870,[52] revela que editores e comerciantes lançaram seus periódicos ilustrados

[47] Além da revista, Hildbrandt também era editor do *Boletim Oficial do Grande Oriente do Brasil* (RJ, 1871-1899), ambos publicados pela Tipografia Hildebrandt. *Almanaque Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro*, ano 42, v. 01, p. 901, 1885.
[48] Verificar trabalho de Tania Regina de Luca sobre a revista *A Ilustração* (Luca 2018).
[49] Ver, por exemplo, estudos de Balaban (2009) e Lustosa (2014).
[50] Cardoso (2011), por exemplo, critica a visão historiográfica nacional de ignorar revistas ilustradas que utilizavam outros meios para superar a dificuldade técnica do Brasil em desenvolver a xilogravura no país.
[51] Ver, por exemplo, Azevedo (2010), Luca (2018) e Silva (2020).
[52] Com exceção das revistas *Ilustração Brasileira*, *Ilustração do Brasil* e *Ilustração Popular*, ainda se faz necessário um estudo que tome os demais títulos aqui mencionados como objetos de estudo.

com o objetivo de difundir ideais progressistas. Esses periódicos serviram como plataforma para uma opinião pública formada por letrados, políticos e comerciantes que aspiravam integrar o então chamado "mundo civilizado", utilizando a imprensa como instrumento de instrução popular.

A xilogravura importada desempenhou papel fundamental nesse projeto, ao veicular imagens de estilos e costumes europeus, representantes do ideal civilizatório almejado. Para a elite brasileira, o progresso estava intrinsecamente associado com o trabalho como força moralizadora do povo, capaz de promover a civilização e superar o que consideravam como "barbárie".[53] Esse projeto educional destinava-se a todas as camadas sociais, como evidenciado pelo surgimento de publicações que se autodenominavam populares. Enquanto a *Ilustração Brasileira* e *Ilustração do Brasil* produziam conteúdo erudito para consumo das próprias elites letradas, a *Ilustração Popular* representava o esforço dos redatores em dirigir a um público menos instruído, estabelecendo assim uma hierarquia cultural dentro do projeto civilizador.

Como demonstra a análise, esses projetos editoriais contaram com a atuação de imigrantes que desempenhavam simultaneamente as funções de proprietários e editores e buscaram consolidar-se no mercado editorial brasileiro. Villeneuve, Kopte, Fleiuss, Vivaldi e Agostini figuram entre os principais nomes que estabeleceram tipografias no Rio de Janeiro e firmaram acordos comerciais com editoras estrangeiras para produção de periódicos no país. Graças à inciativa desses empreendedores, desenvolveram-se no Brasil publicações tanto litográficas quanto xilográficas que retratavam cenas do cotidiano brasileiro, bem como – e principalmente através das xilogravuras – representações dos costumes europeus, reforçando assim os ideais civilizatórios das elites locais.

As revistas *Brasil Ilustrado*, *Ilustração Brasileira* e *Ilustração do Brasil*, apesar de ostentarem títulos que evocavam nacionalidade, continham pouquíssimas imagens efetivamente brasileiras em suas páginas. Essa contradição posiciona esses periódicos – que utilizavam predominantemente xilogravuras europeias – como importantes vetores de difusão de hábitos e padrões culturais europeus no Brasil. Seja através das cenas cotidianas, seja pelos trajes e acessórios exibidos, como no caso de *A Estação*, essas publicações promoveram uma europeização do imaginário visual brasileiro. Assim, embora existisse uma evidente disparidade entre o título e o conteúdo publicado, é inegável o papel fundamental das matrizes xilográficas importadas na

[53] Sobre o imaginário em torno da propriedade e do trabalho no Brasil Monárquico ver em Barreiro (2002, 32-41).

construção de uma visualidade brasileira profundamente influenciada por costumes e estilos europeus durante o século XIX.

Referências Bibliográficas

Alonso, Angela. 2002. *Ideias em movimento:* a geração 1870 na crise do Brasil-Império. São Paulo: Paz e Terra.

Andrade, Joaquim Marçal Ferreira de. 2004. *História da Fotorreportagem no Brasil*: a fotografia na imprensa do Rio de Janeiro de 1839 a 1900. Rio de Janeiro: Elsevier.

Azevedo, Silvia Maria. 2010. *O Brasil em imagens:* um estudo da revista *Ilustração Brasileira* (1876-1878). São Paulo: Ed. UNESP.

Bacot, Jean-Pierre. 2005. *La presse illustrée au XIXe siècle*: une histoire oubliée. Pulim: Limoges.

Balaban, Marcelo. 2009. *Poeta do lápis*: sátira e política na trajetória de Angelo Agostini no Brasil Imperial (1864-1888). Campinas: Editora da Unicamp.

Barreiro, José Carlos. 2002. *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX*: cultura e cotidiano, tradição e resistência. São Paulo: Editora Unesp.

Benjamin, Walter. 1986. "A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica". Em Benjamin, Walter. *Mágia e técnica, arte e política*, 165-196. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Cardoso, Rafael. 2005. "O início do design de livros no Brasil". *Em* Cardoso, Rafael. *O design brasileiro antes do design*, 160-196. São Paulo: Cosac & Naify.

Cardoso, Rafael. 2001. "Projeto gráfico e meio editorial nas revistas ilustradas do Segundo Reinado". *Em* Knauss, Paulo; Malta, Marize; Oliveira, Cláudia de; Velloso, Mônica Pimenta (Org.). *Revistas Ilustradas:* modos de ler e ver no segundo reinado, 17-40. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ.

Carvalho, José Murilo. 2012. "A vida política". Em Carvalho, José Murilo de. *A Construção Nacional* 1830-1889, 83-130. Ano 2. Rio de Janeiro: Objetiva.

Chalhoub, Sidney. 2007. "População e Sociedade". Em Carvalho, José Murilo (Org.). *Nação e cidadania no Império*: novos horizontes. 44-46. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Costa, Helouise; e Burgi, Sérgio (Org.) 2012. *As origens do fotojornalismo no Brasil*: um olhar sobre O Cruzeiro. São Paulo: Instituto Moreira Salles.

Ferreira, Orlando da Costa. 1994. *Imagem e Letra*: introdução à bibliologia brasileira, a imagem gravada. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Guimarães, Valéria. Revistas francesas no Brasil, caminhos da modernidade: catálogos e mediadores (Rio de Janeiro e São Paulo, séculos XIX e XX). *Revista Territórios & Fronteiras*, ano 9, 2 (2016): 16-42.

Jackson, Mason. 1885. *The Pictorial Press*: its origin and progress. London: Hurst and Blackett, publishers.

Luca, Tania Regina de. 2018. *A Ilustração (1884-1892). Circulação de textos e imagens entre Paris, Lisboa e Rio de Janeiro*. São Paulo: Editoria Unesp / Fapesp.

Luca, Tania Regina de. *Brasil Ilustrado* (1887-1888) e Félix Ferreira: conhecimentos úteis em prol da nação. *Rev. Hist.* 179 (2020): 01-62.

Lustosa, Isabel. 2014. *Agostini*: obra, paixão e arte do italiano que desenhou o Brasil (1843-1910). Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.

Martins, Ana Luiza. 2008. *Revistas em revista*: imprensa e práticas culturais em tempos de República, São Paulo (1890-1922). São Paulo: Edusp, FAPESP.

Morel, Marcos; e Barros, Mariana Monteiro de. 2003. *Palavra, imagem e poder*: o surgimento da imprensa no Brasil do século XIX. Rio de Janeiro, DP&A.

Pereira, Renan Rivaben. *Semana Ilustrada, o Moleque e o Dr. Semana*: imprensa, cidade e humor no Rio de Janeiro do 2º Reinado. 2015. Dissertação de Mestrado em História. Assis, SP: FCL/Unesp.

Ribeiro, Marcus Tadeu Daniel. 2014. Revista Ilustrada (1876-1898): síntese de uma época. *Em* Lustosa, Isabel (Org.). *Agostini*: obra, paixão e arte do italiano que desenhou o Brasil (1843-1910), 37-72. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.

Santos, Renata. 2008. *A imagem gravada*: a gravura no Rio de Janeiro entre 1808 e 1853. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.

Schwarcz, Lilia Moritz. 1998. *As Barbas do Imperador*. São Paulo: Companhia das Letras.

Silva, Ana Claudia Suriani da. 2015. *Machado de Assis*: do folhetim ao livro. São Paulo: nVersos.

Silva, Helen de Oliveira. *Instruir, moralizar e civilizar*: nação e sociedade nas *Ilustração do Brasil* (RJ, 1876-1880) e *Ilustração Popular* (RJ, 1876-1877). 2020. Dissertação de mestrado em História, Universidade Estadual Paulista, Assis.

Silva, Mauro Costa da. 2011. A telegrafia elétrica no Brasil Império: ciência e política na expansão da comunicação. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, jan-jun.

Sodré, Nelson Werneck. 1999. *História da Imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.47054

Maria Lacerda de Moura: por uma ética libertária

Maria Lacerda de Moura: for a libertarian ethic

Maria Lacerda de Moura: por una ética libertaria

Noelen Alexandra Weise da Maia [*]

[*] Doutoranda em Ciências Humanas na UFSC. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Brasil (CAPES), Código de Financiamento 001. E-mail: noelenweise@gmail.com.

Em 1932, a editora Civilização Brasileira, publicava o livro *Amai e... não vos multipliqueis*, da escritora, educadora e libertária Maria Lacerda de Moura (1887-1945). Escrevendo em um país que recém havia abolido a escravidão, profundamente patriarcal e, com 80% da população analfabeta (Leite 1997, 241), Moura foi uma voz crítica à sociedade burguesa de sua época que, segundo ela, não passava "de um imenso bordel de vampiros da consciência e proxenetas da razão humana" (Moura 1932, 23). O livro, em um movimento de recuperação dos escritos da autora, foi reeditado em 2022, pela Chão Editora – embora já circulasse na internet antes mesmo de sua reedição. Esta, por sua vez, é uma resenha da primeira edição[1].

Educadora e militante anarquista, nascida em 1887, na cidade de Barbacena/MG, Moura se aproximou dos ideais libertários ainda na Escola Normal de Barbacena/MG, onde se formou em 1904. Em 1921, junto com Bertha Lutz e outras mulheres, criou a Federação Internacional Feminina, que tinha como objetivo alcançar a emancipação feminina, sobretudo por meio da conquista dos direitos civis. No entanto, sua participação na Federação durou pouco e, no ano seguinte, distanciou-se do movimento por entender que o direito ao voto não levaria à emancipação das mulheres (Rago 2007).

Fiel aos seus ideais, em 1926, Moura abandonou o magistério público passando a atuar como professora particular e escritora, desta feita "assumiu uma atitude profissional, afastada tanto

[1] Todas as citações diretas correspondem à grafia do texto publicado em 1932.

da tutela do Estado brasileiro, como do movimento sufragista" (Leite 1997, 243). Seus escritos tiveram bastante circulação no período, sendo convidada para dar palestras e publicar em revistas libertárias no Brasil e no exterior (Leite 1997, 243). Além disso, "foi colaboradora constante nos jornais anarquistas de Edgar Leuroth e sua participação nos festivais anarquistas foi frequente, através de conferências educativas e peças teatrais doutrinárias" (Leite 1997, 245).

Embora tal circulação no período, seus escritos passaram por um processo de esquecimento na literatura feminista, ao menos até a década de 1980, quando Miriam Moreira Leite, em seu processo de doutoramento, passou a recuperá-los para a escrita de uma biografia. Além da tese *Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura (1984),* a pesquisa realizada por Leite contribuiu para a compilação dos escritos da autora em um arquivo que, em 2024 foi doado para o Centro de Documentação e Memória (CEDEM) da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita (UNESP). Importa destacar que, embora se tenha acesso a alguns materiais publicados por Moura, inclusive com reedições atuais, acredita-se que ela tenha produzido mais do que hoje está disponível para acesso (Araujo e Barros 2022).

Reeditado em 2022 *Amai e... não vos multipliqueis* é dividido em quatro partes, as quais se subdividem em outras subpartes, além de uma espécie de introdução, onde a autora respondeu às críticas realizadas a ela, sobretudo, aos questionamentos relacionados à sua vinculação ideológica programática. Assim, na introdução do livro, intitulada *Um programa? Declaração de Princípios?...*, Moura rebateu aqueles que exigiam dela um posicionamento ideológico. Escrevendo em um contexto pós Primeira Guerra Mundial, ela afirmou que não tinha mais a ilusão de ser uma revolucionária que luta por uma organização social mais equitativa, uma vez que "em nome do Amôr e da Justiça, em nome da Solidariedade Humana [...], em nome das Cruzadas Religiosas, em nome do ídolo da Honra, em nome do Direito, da Patria, da Civilização se estraçalham como animais ferozes" (Moura 1932, 15).

Assim, respondendo aqueles que exigiam a definição de suas reivindicações, bem como de sua vinculação político-partidária, Moura reivindicou a si mesma como um programa. O conhecimento de si, nesse sentido, tornava-se ponto fundamental. Se distanciando da hipocrisia dos moralistas que pregavam uma coisa e faziam outra (citando seus críticos que frequentavam casas de prostituição e no outro dia defendiam a tríplice Deus, Pátria e Família), ela afirmou um compromisso consigo e com a sua consciência. No entanto, seu individualismo não ignorava as desigualdades, tampouco as guerras, no seu "programa de evolução interior está, [...], o dever de protestar, com todas as forças da conciencia, contra todas as causas de conflitos entre os homens" (Moura 1932, 20).

Neste sentido, na primeira parte, intitulada *Fora da Lei*, Moura definiu o tom do texto: crítico e sem meias palavras. Assim, a autora teceu críticas incisivas à forma como a sociedade tratava a mulher. Em uma sociedade burguesa e patriarcal que afirmava a subalternidade feminina por meio da diferença sexual, ela sustentava que a inteligência não era privilégio do homem, assim como, o sentimento não era exclusividade das mulheres. No entanto, sua argumentação não se bastava na reivindicação de direitos iguais, uma vez que, em uma sociedade baseada na exploração, reivindicar direitos iguais era reivindicar o direito de também explorar.

Com isso, Moura se afastou das proposições feministas do período. Para a educadora, as reivindicações feministas não deveriam estar restritas à conquista dos direitos civis e políticos, mas aos "verdadeiros direitos femininos que são direitos humanos: os de individuo, direito à liberdade, direito à vida, direito animal na escala zoológica" (Moura 1932, 39). Nesse sentido, a reivindicação dos direitos civis significava reivindicar o direito de fazer parte do declínio coletivo, representado pela perda da consciência humana. Para ela, todas essas instâncias representavam a "prostituição, dentro ou fora do casamento" (Moura 1932, 50).

Mesmo que a mulher ocupasse tais espaços, para Moura, ela não alcançaria a alcunha de "cidadão", uma vez que este designa homens. Assim, as mulheres tinham os deveres de cidadão, embora não gozassem dos direitos de cidadania. Para tanto, a liberdade da mulher – assim como do homem – estava justamente na deserção. Não estava na reivindicação de direitos dentro de uma sociedade baseada na exploração da/o outra/o, mas numa busca por conhecer-se, realizar-se a amar ao próximo.

Na sociedade burguesa patriarcal, a mulher sempre seria explorada e, se fosse proletária, duplamente explorada. No centro da discussão o corpo, ou melhor, o controle dele. Nesse ínterim, na segunda parte do livro, intitulado *O Ídolo da Honra*, Moura discutiu, sobretudo, a dupla moral para os sexos, onde, através do culto à virgindade, se negava o exercício da sexualidade para as mulheres, enquanto para os homens a prática sexual era estimulada. É nesta contradição que a autora inseriu a prostituição como necessária para a sustentação da moral da instituição familiar.

Moura acusava a hipocrisia do discurso moral da época, sustentado em grande parte pela biologia e medicina, que obrigava uma vida casta para a "mulher honesta"[2], ao mesmo tempo que afirmava as necessidades sexuais masculinas, criando, portanto, a prostituição como um elemento

[2] Para Moura (1932), a "mulher honesta" e a prostituta são efeitos de um mesmo padrão de poder centrado do domínio sexual da mulher pelo homem. Enquanto a primeira encarna os ideais burgueses de feminilidade e de família, a prostituta representa justamente sua antítese. Ambas, por sua vez, são fundamentais para a sustentação da sociedade burguesa.

imprescindível para a manutenção da organização social burguesa – mesmo que negada. Na visão da autora, a prostituição era um grande problema social, assim como a fome, a autoridade e a exploração do homem pelo homem. No entanto, longe de fazer coro ao discurso moral, para ela a prostituição consistia em um problema pois se utilizava das fragilidades econômicas das mulheres para as explorar sexualmente.

Nesse sentido, Moura discutiu sobre a maternidade, tecendo duras críticas ao discurso médico que não hesitava em elencar as benesses das casas de tolerância, mas que, ao mesmo tempo, ignoravam as demandas por métodos contraceptivos, alegando serem imorais. Para ela, a maternidade deveria ser consciente, limitada e através dela haveria "o combate aos crimes passionais, é o extermínio do infanticídio, é a questão resolvida da lei de população" (Moura 1932, 165). Desta forma, a maternidade consciente estava inserida num contexto mais amplo que a esfera privada, uma vez que se relacionava diretamente com as teses neo-malthusianas.

Ao referenciar Thomas Malthus e Charles Robert Drysdalde, Moura traçou inúmeros elogios à teoria neo-malthusiana e enalteceu a grandiosidade dos autores citados, para o campo dos estudos populacionais. Na terceira parte do livro, intitulada *A Lei da População*, a autora aprofundou sua concepção de maternidade consciente, discutindo as teorias do controle de natalidade, no entanto, se colocando no campo oposto das discussões neomalthusianas hegemônicas.

De acordo com Gilson Leandro Queluz (2013, 133), "no pensamento libertário, a eugenia será vista como caracteristicamente antiestatal, opositora de práticas intervencionistas sobre os corpos e de restrição às liberdades individuais". Posto isto, o discurso neomalthusiano em Moura teve como ponto principal a liberdade feminina, onde a mulher decidiria sobre se e quantos filhos teria, de forma consciente.

Assim, a educação sexual de maneira igualitária emergia como um elemento fundamental, uma vez que apenas através do conhecimento sobre si mesma, a mulher poderia fazer uma escolha lúcida e informada sobre a maternidade. Além disso, essa escolha não se relacionava única e exclusivamente com a libertação da mulher, uma vez que, para a autora, "a pobreza é um problema sexual" (Moura 1932, 129). Desta feita, patriarcado e capitalismo estavam intimamente ligados, uma vez que a exploração das mulheres sustentava a exploração proletariado e vice-versa.

Já na última parte do livro, intitulada *Gregorio Marañon e os "Tres Ensayos sobre la Vida Sexual"*, Moura abordou o discurso médico, mais especificamente em oposição aos escritos do médico espanhol Gregório Marañon (1887-1960), de onde a autora retirou a conclusão de que "o problema humano é uma questão sexual" (Moura 1932, 241). Se para o médico, a questão sexual era um problema em razão de que, ao reivindicar sua liberdade, a mulher fugiria de sua natureza,

para Moura, o problema estava justamente naquilo que ela chamou de *biologia social*. Para a autora, os discursos médicos e biológicos que naturalizavam a desigualdade sexual, estavam baseados muito mais em questões sociais do que puramente biológicas. Portanto, embora partissem de uma mesma afirmação, estavam em campos diametralmente opostos.

A produção literária de Maria Lacerda de Moura está embebida no contexto histórico, político e social e corresponde diretamente a ela; fato que fica evidente em *Amai e... não vos multipliqueis*, livro que é um aporte significativo, ainda hoje, para as teorias feministas, mas também um documento histórico valioso – não só para a história das mulheres. Sua trajetória foi marcada pela não definição, ou melhor, pela sua não inserção em um programa partidário ou militante específico. Seu programa era o individualismo. No entanto, era um individualismo que, de acordo com Mirian Moreira Leite, fazia oposição ao cenário de intensa urbanização e que "apesar do tom agressivo de uma proclamação, estava envolvida por um misticismo (ou espiritualismo) na linha de Tolstoi, Gandhi e Romain Rolland, de resistência passiva e não-violência, na direção da fraternidade universal" (Leite 1997, 249).

Desta feita, seu isolamento em relação à civilização (como em determinados momentos Moura se refere à sociedade em que estava inserida) baseava-se numa ética de não-violência e fraternidade, mas, sobretudo, respeito à liberdade do ser humano enquanto um ser que vive no mundo e está conectado com ele. Isso fica nítido quando afirmou que "Sou humana: e já é um programa, o programa universal da solidariedade biocósmica, programa eterno e infinito" (Moura 1932, 17).

Referências Bibliográficas

Araujo, Fernanda da Costa Monteiro; e Barros, Bárbara Moreira Silva de. Arquivos e Feminismo: o acervo de Maria Lacerda de Moura. *História e Cultura*, 11, 1 (2022). https://seer.franca.unesp.br/index.php/historiaecultura/article/view/3586. Acesso em: 30 mai 2025.

Leite, Miriam Lifchitz Moreira. "A Documentação de Maria Lacerda de Moura (1887-1945)". *Revista Brasileira de História* 17, n. 33 (1997).

Moura, Maria Lacerda de. *Amai e... não vos multipliqueis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1932.

Queluz, Gilson Leandro. 2013. "Representações de Eugenia no Pensamento Anarquista Brasileiro." Em *Eugenia e História: Ciência, Educação e Regionalidades*, organizado por André Mota e Maria Gabriela S. M. C. Marinho. São Paulo: USP, Faculdade de Medicina; UFABC,

Universidade Federal do ABC; CD.G Casa de Soluções e Editora. https://www.anarquista.net/wp-content/uploads/2022/12/A_Eugenia_e_o_Ideario_Antiurbano_no_bras.pdf#page=133. Acesso em 5 de julho de 2023.

Rago, Margareth. 2007. "Ética, Anarquia e Revolução em Maria Lacerda de Moura." Em *As Esquerdas no Brasil: A Formação das Tradições, 1889–1945*, organizado por Daniel Aarão Reis e Jorge Ferreira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. https://historiapolitica.com/datos/biblioteca/anarquismo%20y%20genero_rago.pdf. Acesso em 5 de julho de 2023.

doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.49735

A Antiguidade Clássica e a cidade do Rio de Janeiro entre Patrimônio e Identidade: entrevista com a Profa. Regina Bustamante e o Prof. Deivid Gaia

Classical Antiquity and the city of Rio de Janeiro between Heritage and Identity: interview with Prof. Regina Bustamante and Prof. Deivid Gaia

La Antigüedad Clásica y la ciudad de Rio de Janeiro entre Patrimonio e Identidad: entrevista con la Prof. Regina Bustamante y el Prof. Deivid Gaia

Ana Beatriz Siqueira Bittencourt [1]
Regina Maria da Cunha Bustamante [2]
Deivid Valério Gaia [3]

[1] Doutoranda em História Comparada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ). Bolsista FAPERJ. Coordenadora do canal Cool História, voltado à divulgação científica das áreas de Pré-história e História Antiga (https://www.youtube.com/coolhistoria). E-mail: bia.sbittencourt@gmail.com
[2] Professora Associada de História Antiga da UFRJ. E-mail: rmbustamante@terra.com.br
[3] Professor Associado de História Antiga da UFRJ. Bolsista Jovem Cientista do Nosso Estado – FAPERJ. Bolsista produtividade do CNPq. E-mail: dvgaia@hotmail.com

Os professores Regina Maria da Cunha Bustamante e Deivid Valério Gaia têm uma longa carreira na docência e na dedicação à pesquisa e extensão na área de História Antiga, atuando no Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). No desenvolver dessas atividades coordenam o projeto de extensão intitulado "Viva + cidade: descobrindo o neoclássico carioca", que vinculado ao Laboratório de História Antiga (LHIA-UFRJ), tem como objetivo principal a mobilização dos saberes da História da Antiguidade, do Brasil e da Arte para estudar o patrimônio neoclássico do Rio de Janeiro entre os séculos XVIII-XX.

O presente material é resultado da conversa a respeito do referido projeto e seus desdobramentos, alcance e curiosidades sobre os espaços e objetos que cercam o cotidiano carioca. Assim, com um especial agradecimento aos professores pela entrevista, esperamos que esta leitura contribua para aprofundar a compreensão sobre os temas aqui discutidos e inspire novas reflexões acerca das referências da antiguidade no patrimônio urbano e contemporâneo.

Boa leitura!

1) Professores, o projeto *Viva + cidade,* ao explorar as referências da Antiguidade presentes no Rio de Janeiro, tem atuado intensamente na divulgação do patrimônio cultural da cidade. Assim, gostaríamos que falassem um pouco sobre como foi o processo de concepção e começo das atividades. Como o público-alvo do projeto o tem recebido? Qual tem sido o maior desafio ao longo desses anos?

Tudo começou no contexto das aulas de História Antiga, quando explorávamos o nosso próprio edifício do Instituto de História e seus arredores com os alunos da graduação. Em seguida, expandimos a análise para a presença da Antiguidade em outros locais, como o Palácio do Catete e o Cemitério São João Batista.

Até hoje estudamos esses espaços, mas também incluímos outros, como o Cais do Valongo, o Passeio Público e até mesmo lugares que não existem mais, como o Chafariz das Marrecas. Além disso, analisamos as fachadas de diversas edificações e o mobiliário urbano no centro do Rio de Janeiro.

O nosso público-alvo é bastante entusiasmado. Depois de participarem das vivências, muitos nos relatam que passaram a encontrar elementos da Antiguidade por toda a parte, o que enriquece cada vez mais o repertório do projeto.

O maior desafio, sem dúvida, é sistematizar e disponibilizar ao público todo o material que produzimos. A paixão pelo tema nos leva a gerar uma quantidade imensa de trabalho sem que nos demos conta. Recentemente, fizemos um balanço e ficamos positivamente impactados com a quantidade e qualidade do conteúdo. Nosso maior desafio para 2026 será organizar tudo isso para oferecer ao público algo além da experiência presencial.

Outro desafio, que não é difícil, mas que demanda tempo e criatividade, é manter ativa a nossa rede social no Instagram, o @rioneoclassico.

Para 2026, também pretendemos organizar um evento para refletir sobre os caminhos da extensão e sobre a Recepção da Antiguidade no Brasil. A ideia é ir além do espaço urbano e abordar também aspectos literários, jurídicos, políticos etc. que apresentam referências da Antiguidade. Objetivamos, sobretudo, discutir quais ferramentas metodológicas e teóricas podem contribuir para diversificar essas pesquisas.

2) Contem-nos um pouco sobre os lugares na cidade do Rio de Janeiro que vocês estiveram em busca dessas referências da Antiguidade, que lugares vocês ainda pretendem visitar para o projeto e por que vocês acham que no Rio de Janeiro há tantas referências ao mundo antigo?

O projeto "Viva+cidade" convida a população, ciente da riqueza de seu patrimônio, a habitar a cidade em um sentido amplo e cidadão. A vivência e a apropriação do espaço, que podem ser replicadas em distintos contextos, promovem o afeto e o pertencimento, elementos essenciais para a preservação e a conscientização desta e das novas gerações. Conhecer a cidade é, portanto, valorizar suas temporalidades e espaços como um bem comum, criando novos sentidos.

Em relação aos novos espaços de exploração, são os próprios alunos que, motivados, nos guiam por diferentes descobertas. Suas experiências individuais e interesses de pesquisa se convertem em contribuições valiosas para o grupo. Assim, transcendemos o centro histórico da cidade para desvendar referências da Antiguidade em outras regiões, como o mobiliário urbano neoclássico da Taquara, na Zona Oeste, e as estátuas e chafarizes em Bonsucesso. Localizamos reservatórios de água ornados com golfinhos de Poseidon e identificamos colunas e pilastras de ordem coríntia e jônica nas fachadas de residências em comunidades, além de tantos outros elementos.

Os deuses Mercúrio e Ceres, por sua vez, revelam a alma mercantil das atividades agrícolas da cidade desde o século XVIII. Ao revisitarmos as igrejas barrocas, com um olhar renovado, descobrimos elementos da Antiguidade que "respiram furtivamente" sob as volutas e rocalhas brunidas a ouro. Essa jornada, interconectada e multifacetada, também nos levou a nos interessar por aqueles que moldaram a cidade, encontrando uma notável gama de artistas e artífices negros que a talharam desde o século XVIII. Um único objeto, como uma estátua na fachada de um edifício, pode, portanto, desencadear uma diversidade de temas que alunos e professores investigam com afinco; temas esses que despertam interesses notáveis da população, totalmente conectados com as questões contemporâneas que nos assolam, como o racismo estrutural.

A profusão de referências à Antiguidade no Rio de Janeiro se deve a uma série de processos históricos. Após se tornar capital do vice-reinado em 1763, a cidade adotou, em parte, o modelo da Lisboa pombalina, reconstruída em estilo neoclássico, como parâmetro urbanístico. Com Mestre Valentim, os primeiros elementos clássicos se materializaram. A chegada da família real em 1808 exigiu uma modernização, e o neoclassicismo foi empregado como o estilo da coroa.
Esse movimento foi intensificado com a Missão Artística Francesa de 1816 e a fundação da Real Academia de Belas Artes.

Durante o Segundo Império e o início da República, Paris se consolidou como a grande inspiração, e o Rio de Janeiro, seguindo a tendência, foi profundamente influenciado pelo gosto neoclássico e eclético. Ademais, a Antiguidade, além de servir como modelo estético, representava um espírito emancipador contra os desmandos absolutistas do Brasil colonial, um eco que ressoou na literatura árcade e na própria concepção política brasileira, ainda que de forma sutil e indireta.

É importante sublinhar que a presença da Antiguidade se manifestou em diferentes temporalidades e por motivações diversas em cada região do Brasil, exigindo investigações específicas. Destacamos, a título de exemplo, os trabalhos de Fábio Vergara em Pelotas e do grupo liderado por Renata Senna Garrafoni em Curitiba. Para São Paulo, a obra de Gilberto da Silva Francisco sobre o ecletismo e o (neo)classicismo na arquitetura paulista é uma referência. Esperamos que esses estudos se expandam para outras cidades, oferecendo uma visão mais completa e diversificada da recepção da Antiguidade no país.

3) Outro aspecto que percebemos no projeto *Viva + cidade* é a relação da extensão, ensino e pesquisa, gerando o desdobrar em diversos projetos de pesquisas e artigos a respeito da representação do Neoclássico carioca por parte dos integrantes. Como se dá a experiência desta relação internamente?

A extensão, em nosso projeto, está intrinsecamente conectada ao ensino de História – não apenas da Antiguidade, mas também do Brasil, do Rio de Janeiro e da arte. A pesquisa, por sua vez, é um elemento transversal e indispensável, um pré-requisito para qualquer atividade docente ou de extensão. O aprofundamento dos estudos sobre temas específicos se desdobra em projetos de pesquisa robustos, resultando, até o momento, em: seis trabalhos de monografia, dois projetos de mestrado e doutorado em preparação, e uma supervisão de pós-doutorado.

Nós, professores, já publicamos três artigos e estamos elaborando um livro sobre os golfinhos do Rio de Janeiro. O projeto de extensão impactou profundamente nossas linhas de pesquisa individuais. Regina Bustamante, que antes pesquisava os mosaicos norte-africanos, agora dedica-se ao estudo da presença da deusa Minerva no Rio de Janeiro, com ênfase na logomarca da UFRJ. Deivid Gaia, que investigava a história financeira romana, hoje se dedica quase exclusivamente à chegada dos elementos clássicos nas artes, arquitetura e urbanismo no círculo de Mestre Valentim. Além dessas pesquisas, alunos e professores apresentaram comunicações em eventos e ofereceram inúmeras atividades de extensão.

4) Neste contexto, vocês recentemente publicaram na Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro um trabalho intitulado "A epopeia dos golfinhos do Cais do Valongo" (2023). Contem-nos um pouco sobre o desenvolvimento deste minucioso processo de pesquisa e investigação.

O nosso interesse pela presença da Antiguidade no Rio de Janeiro é amplamente conhecido. No Cais do Valongo, havia quatro estátuas de mármore de deuses romanos que hoje estão no Jardim Suspenso do Valongo. Embora soubéssemos da existência delas, nunca as havíamos estudado em detalhe. A oportunidade surgiu quando a professora Monica Lima organizou um dossiê temático para a Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, intitulado "Cais do Valongo: patrimônio mundial", e nos convidou para refletir sobre essas estátuas. Aceitamos o convite, que se apresentou como um verdadeiro desafio.

Inicialmente, seguimos a linha historiográfica brasileira que defendia a instalação das estátuas no Cais para a recepção da Imperatriz Teresa Cristina em setembro de 1843. Essa ideia era corrente e parecia fazer sentido, pois a historiografia afirmava que o Cais, redescoberto em 2011, fora construído para o desembarque da Imperatriz sobre o antigo Cais da época de Dom João.
No entanto, ao aprofundarmos a pesquisa, deparamo-nos com a notícia da inauguração do Cais datada de dezembro 1842 (cujo texto da placa encontra-se no artigo referenciado abaixo), antes, portanto, do Imperador se casar, já que as tratativas das bodas só começaram no início de 1843. Descobrimos os documentos minuciosos de construção do cais, detalhando cada pedra, pilastra, os dias de trabalho e os gastos.

Foi nessa investigação que encontramos algo inédito e fascinante. A partir de uma gravura de Friedrich Pustkow, notamos a presença de dois imensos golfinhos de bronze no Cais, que nunca foram estudados anteriormente. Não sabíamos se eles ainda existiam. Ao buscar e analisar os documentos, confirmamos que se tratavam de esculturas em bronze polido, elaboradas e fundidas por um artista chamado João Justino de Araújo. Os golfinhos se tornaram o foco de nossa atenção, e dedicamos quase um ano de pesquisa a essas estátuas que estavam desaparecidas.

5) A pesquisa revelou a atual localização das esculturas dos golfinhos que originalmente foram feitas para compor o Cais do Valongo; uma contribuição inédita e importante para os estudos do patrimônio cultural do Rio de Janeiro. Como vocês avaliam o impacto dessa descoberta para a preservação do patrimônio histórico e para a memória cultural do Rio de Janeiro?

Nossa pesquisa, ao revelar a localização das esculturas dos golfinhos que serviam de bica para as embarcações do Cais do Valongo, oferece uma contribuição inédita e crucial para os estudos do patrimônio cultural carioca. O impacto dessa descoberta para a preservação histórica e a memória da cidade reside no questionamento de uma narrativa historiográfica consolidada.

Entre a oficialização da decisão imperial que escolheu o Cais do Valongo para ser o local de desembarque da nova imperatriz do Brasil (06/07/1843) e a chegada de Teresa Cristina ao Rio de Janeiro (04/09/1943), havia uma janela de tempo exíguo: apenas 61 dias. Seria humanamente impossível, nesse curto intervalo, construir uma praça monumental, um novo cais em pedra, instalar estátuas de mármore de Carrara e encomendar golfinhos de bronze para a recepção da imperatriz.

A documentação histórica nos levou a uma conclusão distinta da defendida pela historiografia: o Cais e a Praça do Valongo já estavam reformados e, na época, se constituíam no único espaço monumental apto para abrigar "dignamente" o desembarque e os festejos consequentes. Desse modo, o que houve, de fato, foi um "oportunismo espacial" por parte da Coroa, que se apropriou do imponente espaço já existente.

Ao aprofundarmos o estudo, que nos permitiu localizar as estátuas (conforme detalhado em nosso artigo), concluímos que a construção do Cais não se deu em função da Imperatriz. Pelo contrário, ela foi impulsionada pela agência da população local, que desde 1837 demandava das autoridades a construção de um novo cais para melhores condições de vida dos moradores da cidade. A Coroa apenas se aproveitou do novíssimo Cais e Praça do Valongo, que eram, à época, os locais mais modernos e belos para desembarque. Embora um edital de agosto de 1843 tenha alterado o nome do local para Cais da Imperatriz, isso não significa que tenha sido construído com esse propósito. Por essa razão, nós o denominamos Novo Cais do Valongo, em contraste com o antigo cais, palco do infame comércio de africanos escravizados.

É imperativo ressaltar o protagonismo da população local, que nos documentos do período surge demandando melhorias em saúde, acesso à água e gêneros alimentícios. As esculturas dos

golfinhos, encomendadas em 1841 a João Justino de Araújo, representam uma nova fase do Cais após a lei de 1831, sendo instaladas em resposta a uma demanda popular justa e insistente.

Nesse sentido, a redescoberta e a correta contextualização dos golfinhos do Cais do Valongo reforçam a necessidade de aprofundar os estudos sobre a população local e suas interações com as autoridades, um desafio que, ao que tudo indica, persiste até os dias atuais.

6) As esculturas dos golfinhos, além de sua função prática como bicas de água para os barcos do Cais, também desempenham um papel simbólico relevante, especialmente na formação da iconografia da cidade, em uma referência à Antiguidade que perpassa desde sua representação na arquitetura urbana até sua presença no brasão do Rio de Janeiro. Qual é a importância de dar visibilidade às histórias de objetos materiais na reconstrução de narrativas sobre o passado e sobre os processos de formação do espaço urbano?

As representações de dois golfinhos, em virtude do caráter marítimo da cidade, foram incorporadas ao brasão do Rio de Janeiro a partir de 1896, permanecendo até hoje. Defendemos que o estilo dos golfinhos do Cais do Valongo foi crucial para essa escolha. Como evidenciado no sexto brasão de armas da cidade (1896-1957), as figuras principais eram golfinhos que seguiam esse mesmo estilo. Segundo o historiador Araújo Viana (1904), as duas mais importantes representações de golfinhos na cidade eram as do Valongo e as das armas municipais, compostas por Rodolfo Bernadelli.

O Cais do Valongo, com seus dois golfinhos, teve um papel singular na gênese desse modelo. Na época de Bernadelli, os viajantes que chegavam pelo mar para desembarcar viam, de longe, os dois golfinhos de bronze em seus pedestais de cantaria, com a esfera armilar ao centro repousada sobre o capitel coríntio da altaneira coluna de gnaisse, que permanece lá até hoje. A visão do mar — dois golfinhos laterais com a esfera armilar no centro — era a própria imagem do brasão. O motivo já estava dado pela paisagem.

É fundamental compreender que a dinâmica das transformações não se restringe aos seres humanos, mas afeta igualmente a cultura material. Objetos têm uma trajetória e uma "vida social" com sucessivas mutações que compõem sua biografia. Eles são produzidos, circulam por diferentes ambientes e são ressignificados no decorrer do tempo. Por isso, é imperativo acompanhar, descritiva e analiticamente, os deslocamentos e as transformações desses objetos através dos diversos contextos sociais. Ao desvendar a trajetória de um objeto, como os golfinhos do Cais do Valongo,

conseguimos reconstruir narrativas históricas e dar voz a protagonismos que, de outra forma, permaneceriam invisíveis.

Nós encontramos somente um dos golfinhos e tememos pela sua sobrevivência. Os cemitérios sofrem hoje um problema crônico de roubo de peças de bronze. Esses itens são derretidos e vendidos pelo preço do metal, uma prática que ameaça a integridade de inúmeros monumentos no Rio de Janeiro. O golfinho do Cais do Valongo corre o perigo de ter esse mesmo fim. É preciso que uma cópia seja feita e colocada no local e o original deve ir para um centro de memória, pois o objeto é testemunha dessa história e é uma obra original de um escultor brasileiro. É preciso proteger o nosso patrimônio!

Referências Bibliográficas

Gaia, Deivid Valério; e Bustamante, Regina Maria da Cunha. "A epopeia dos golfinhos do Cais Do Valongo". *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro* 24 (2023): 20-67.



VOL. 12 | N. 21 | JAN/JUN DE 2025 | ISSN 2359-4489

POR CAMINHOS ANTIGOS: A ANTIGUIDADE EM QUESTÃO

FACES DE CLIO

Expediente

Volume 12, número 21, Janeiro/Junho de 2025
doi.org/10.34019/2359-4489.2025.v12.49799
ISSN 2359 - 4489
Site: https://periodicos.ufjf.br/index.php/facesdeclio
E-mail: facesdeclioufjf@gmail.com

Organização do Dossiê

Ana Beatriz Siqueira Bittencourt (UFRJ)
Danielle Aparecida Arruda (UFJF)
Isadora Parreira Ribeiro (UFJF)

Editoras-Chefes

Danielle Aparecida Arruda
Isadora Parreira Ribeiro
Discentes do PPG - História da Universidade Federal de Juiz de Fora – Juiz de Fora – MG, Brasil

Conselho Consultivo

Ana Paula Sampaio Caldeira
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Belo Horizonte, MG Brasil.

Ana Sara Ribeiro Parente Cortez Irffi
Universidade Federal do Ceará - UFC. Fortaleza, CE, Brasil.

Anny Jackeline Torres Silveira
Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP. Mariana, MG, Brasil.

António Costa Pinto
Universidade de Lisboa. Lisboa, Portugal.

Antonio Gasparetto Júnior
Universidade Federal de Juiz de Fora e Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais. Juiz de Fora, MG, Brasil.

Armelle Jeanne Enders
Université Paris-IV-Sorbonne. Paris, França.

Carlos Eduardo Moreira de Araújo
Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Uberlândia, MG, Brasil.

Célia Cristina da Silva Tavares
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Cícero João da Costa Filho
Doutor pela Universidade de São Paulo.

Claudio Umpierre Carlan
Universidade Federal de Alfenas - UNIFAL. Alfenas, MG, Brasil.

Cristiane Maria Marcelo
Universidade Estadual do Piauí - UESPI. Terezina, PI, Brasil.

Cezar Teixeira Honorato
Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, RJ, Brasil.

Dante Ribeiro da Fonseca
Fundação Universidade Federal de Rôndonia - UNIR. Porto Velho, RO, Brasil.

Deivy Ferreira Carneiro
Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Uberlândia, MG, Brasil.

Elisa Rodrigues
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF. Juiz de Fora, MG, Brasil.

Felipe Dutra Asensi
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Felipe Azevedo Cazetta
Universidade Estadual do Montes Claros - UNIMONTES. Montes Claros, MG, Brasil.

Francisco Marshall
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Porto Alegre, RS, Brasil.

Gustavo de Souza Oliveira
Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Uberlândia, MG, Brasil.

Janaína Martins Cordeiro
Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, RJ, Brasil.

João Assis Dulci
Universidade Estadual de Minas Gerais - UEMG. Belo Horizonte, MG, Brasil.

Johnni Langer
Universidade Federal da Paraíba - UFPB. João Pessoa, PB, Brasil.

Jonis Freire
Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, RJ, Brasil.

Keila Queiroz e Silva
Universidade Federal de Campina Grande - UFCG. Campina Grande, PB, Brasil.

Laurindo Mekie Pereira
Universidade Estadual do Montes Claros - UNIMONTES. Montes Claros, MG, Brasil.

Lyndon de Araújo Santos
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UFMA. São Luis, MA, Brasil.

Luís Eduardo de Oliveira
Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais - IFSUDESTEMG. Juiz de Fora, MG, Brasil.

Luiz César de Sá Júnior
Universidade Nacional de Brasília - UNB. Brasília, DF, Brasil.

Mara Rúbia Sant'Anna
Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC. Florianópolis, SC, Brasil.

Marcelo Santos de Abreu
Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP. Mariana, MG, Brasil.

Marcelo Mac Cord
Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, RJ, Brasil.

Maria Antonia Veiga Adrião
Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA. Sobral, CE, Brasil.

Maria Regina Candido
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Miliandre Garcia
Universidade Estadual de Londrina - UEL. Londrina, PR, Brasil.

Monalisa Pavonne Oliveira
Universidade Federal de Roraima- UFRR. Boa Vista, RR, Brasil.

Paola Nestola
Universidade de Coimbra. Coimbra, Portugal.

Paula Borges Santos
Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, Portugal.

Paulo César Gomes Bezerra
Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, RJ, Brasil.

Pedro Geraldo Saadi Tosi
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP, Franca, SP, Brasil.

Priscila Miraz de Freitas Grecco
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB. Cachoeira, BA, Brasil.

Ricardo Figueiredo de Castro
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Odilon Caldeira Neto
Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Santa Maria, RS, Brasil.

Thiago Campos Pessoa Lourenço
Doutor pela Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, RJ, Brasil.

Wagner Teixeira
Universidade Federal do Triângulo Mineiro - UFTM. Uberaba, MG, Brasil.

Walkiria Oliveira Silva
Universidade de Brasília - UNB. Brasília, DF - Brasil.

Conselho Editorial
Assistentes Editoriais

Ana Júlia Corrêa Ferreira (UFJF)
Bianca Ribeiro de Sá (UFJF)
Bruna Valesca Zacanini (UFJF)
Denismara Eugenia de Oliveira Nascimento (UFJF)
Eduarda Silva Nascimento (UFF)
Elilson Pedro Marquez Covre (UFJF)
Evellyn Cristina Carvalho Nunes (UFJF)
Giovana Martins Brito (UFJF)
Giovanna de Andrade Figueira (UFJF)

Hygor Mesquita Faria (UFJF)
Igor Nogueira Lacerda (UFJF)
Jessica Marques Toledo (UFJF)
João Paulo Mendes Andrade (UFJF)
José Antônio de Sousa (UFJF)
Joyce da Costa Peixoto (UFRJ)
Marina Neves da Silva (UFRJ)
Mayara de Oliveira Jardim (UFJF)
Nayara Machado Fintelman de Oliveira (UFJF)
Patrícia da Silva Fonseca (UFJF)
Renan Filipe de Souza Bicalho (UFV)

Equipe de Comunicação

Ana Beatriz Siqueira Bittencourt (UFRJ)
Indaiá Demarchi Klein (UFSC)
Mariana Cunha de Faria (UFJF)

Equipe de Revisão

Alina dos Santos Nunes (UFJF)
Gabriel Benedito Machado (UFJF)
Gabriela de Andrade Ferreira (UFJF)
Lavínea Oliveira Rosa (UFJF)
Tatiana Olegário da Silva (UFJF)
Vinícius Costa de Oliveira (UFJF)