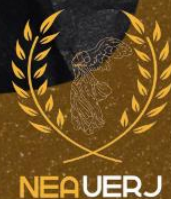


MARIA REGINA CANDIDO
(ORG)

OLHARES E CONEXÕES

NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

Perspectivas Interdisciplinares
sobre Cultura, Poder e Religião nas
Civilizações do Mediterrâneo



OLHARES E CONEXÕES

NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

Perspectivas Interdisciplinares sobre Cultura, Poder e Religião nas
Civilizações do Mediterrâneo

OLHARES E CONEXÕES

NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

ORGANIZADORA

Maria Regina Candido

EDITORES RESPONSÁVEIS

Alair Figueiredo Duarte

Junio Cesar Rodrigues Lima

REVISÃO

Alair Figueiredo Duarte

Junio Cesar Rodrigues Lima

Maria Regina Candido

CAPA, PRODUÇÃO E DIAGRAMAÇÃO

Junio Cesar Rodrigues Lima

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Olhares e conexões no mediterrâneo antigo [livro eletrônico] : perspectivas interdisciplinares sobre cultura, poder e religião nas civilizações do mediterrâneo / Maria Regina Candido (org.). -- Rio de Janeiro : Ed. dos Autores, 2025.
PDF

Vários autores.
ISBN 978-65-01-78449-6

1. Civilizações antigas 2. Diversidade cultural
3. História do mundo antigo até ca. 499
4. Multiculturalismo I. Candido, Maria Regina.

25-314242.0

CDD-909

Índices para catálogo sistemático:

1. História do mundo 909

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

Maria Regina Candido (Org.)

OLHARES E CONEXÕES

NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

Perspectivas Interdisciplinares sobre Cultura, Poder e Religião nas
Civilizações do Mediterrâneo



OLHARES E CONEXÕES

NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

1ª Edição – Novembro de 2025

Copyright © 2025 por NEA/UERJ

Projeto Antiguidade



Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19/02/98. Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito dos autores, poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS POR

NEA – Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ

Rua São Francisco Xavier, 524, Pav. João Lyra Filho, 9º andar, Bloco A, Sala 9030, Maracanã

Rio de Janeiro – RJ - Brasil - CEP 20550-900

Tel.: (21) 2334-0227 – www.nea.uerj.br

E-mail: neaeventos@gmail.com

EXPEDIENTE

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitora: Gulnar Azevedo e Silva

NEA - NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE

Coordenadora Geral: Maria Regina Candido

CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Diretor: Renato dos Santos Veloso

PR1 – PRÓ-REITORIA DE GRADUAÇÃO

Pró-reitor: Antonio Soares da Silva

PR2 – PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

Pró-reitora: Elizabeth Fernandes de Macedo

PR3 – PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E CULTURA

Pró-reitora: Ana Maria de Almeida Santiago

PR4 - PRÓ-REITORIA DE POLÍTICAS E ASSISTÊNCIA ESTUDANTIS

Pró-reitor: Daniel Pinha Silva

PR5 - PRÓ-REITORIA DE SAÚDE

Pró-reitor: Ronaldo Damião

PPGH - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Coordenação Geral: Érica Sarmiento da Silva

CONSELHO EDITORIAL

Alair Figueiredo Duarte
André Leonardo Chevitarese
Daniel Ogden
Deivid Valério Gaia
Fábio Joly
Fábio Faversani
Liliane Cristina Coelho
Maria Cecilia Colombani
Maria do Céu Fialho
Maria Elina Miranda Cancela
Vojislav Sarakinsky

ASSESSORIA EXECUTIVA NEA UERJ

Alair Figueiredo Duarte
Junio Cesar Rodrigues Lima
Maria Regina Candido



Aos

pesquisadores, discentes, docentes, monitores, orientandos, parceiros e a todos aqueles que, desde 1998, têm contribuído com dedicação e entusiasmo para o processo de socialização do saber histórico e acadêmico.

A todos que, ao longo dos anos, tornaram-se parte essencial do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA-UERJ) — espaço de diálogo, pesquisa e formação que inspira gerações de estudantes a pensar o mundo antigo em conexão com o presente.

Este livro é dedicado, em especial, aos graduandos em História e Arqueologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, que, com rigor e sensibilidade, transformaram suas inquietações intelectuais em pesquisa, suas leituras em descobertas, e suas perguntas em caminhos de investigação.

Cada página desta obra reflete o compromisso coletivo com o ensino, a pesquisa, a extensão e a socialização do saber acadêmico — pilares que sustentam o fazer histórico e reafirmam a vitalidade do estudo da Antiguidade na UERJ.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO, 10

Prof. Doutorando Jerrison Patu

1. A TRADIÇÃO GREGA: CIRCE E MEDEIA EM PERSPECTIVA DE GÊNERO TRANSGRESSOR, 17

Bruna Gonçalves de Barros

2. A PAISAGEM DOS MORTOS E DOS VIVOS: A REGIÃO DE KERAMEIKOS SOB A ÓTICA DA ARQUEOLOGIA DA PAISAGEM, 33

Bruno de Cerqueira Braz

3. POMPEIA SOB A ÓTICA DA ARQUEOLOGIA DA PAISAGEM: SOCIEDADE, PRODUÇÃO E COMÉRCIO DE VINHO, 49

Ana Carolina Romão Gonçalves Dos Santos; Gabriela Guimarães Rangel; Manuela Edwiges de Paula Pereira da Silva

4. A HIERARQUIA SOCIAL MANIFESTADA ATRAVÉS DOS TÚMULOS: A AFIRMAÇÃO DE PODER E STATUS NO PÓS-MORTE, 63

Gustavo Henrique Marques Maciel

5. ENTRE O SECRETO E O PÚBLICO: O ESTUDO DOS CULTOS DE MISTÉRIOS ÓRFICOS NA PESQUISA CLÁSSICA, 74

Larissa Barbosa de Oliveira

6. GESTUAL E A ICONOGRAFIA DE PERSÉPOLIS: ESTUDO SOBRE A ICONOGRAFIA DE DEXIOSIS ENTRE GREGOS E PERSAS NA APADANA, SÉC. V A.C, 88

Marcelle Silva Pinto

7. A INFLUÊNCIA DA LITERATURA NA RELIGIÃO EGÍPCIA: AMENEMHAT I E AS PROFECIAS DE NERFERTI, 99

Marco Aurelio Peixoto de Carvalho

8. PERSÉFONE: A DUALIDADE AGRÁRIA E CTÔNICA NA MITOLOGIA GREGA, 112

Priscila Marques França

9. O FARAÓ PIIÊ, O FARAÓ NEGRO DA XXV DINASTIA DO EGITO ANTIGO (PERÍODO 770 A.C. – 657 A.C.), 129

Vilma Fátima Freire Caldeira

APRESENTAÇÃO

A História Antiga é um campo da ciência histórica que constantemente necessita reafirmar sua relevância para a sociedade, pois muitas vezes é percebida como distante da realidade contemporânea. Alguns historiadores consideram inviável o estudo do mundo Antigo devido à sua inexistência na sociedade atual, tornando intangível a construção de uma historiografia adequada. No entanto, os pesquisadores desse período dispõem de documentos — por vezes escassos, outras vezes abundantes — que permitem analisar aspectos do corpo social do mundo Antigo, como práticas religiosas, costumes, rituais, hierarquias sociais, economia e relações exteriores, entre outros elementos do passado que, de alguma forma, estão interligados com o tempo presente. Isso possibilita aos especialistas em História Antiga realizar pesquisas criteriosas que, mesmo sem estabelecer comparações diretas com a contemporaneidade, demonstram que temas atuais frequentemente servem de base para compreender as sociedades antigas.

Neste sentido, temas como violência contra a mulher, intolerância religiosa e a xenofobia podem ser analisadas na Antiguidade e em outros recortes históricos. Pois, infelizmente, fazem parte da ação humana que, em alguns momentos, são similares e diferentes no tempo e no espaço, mas nunca se repete porque há rupturas as quais transformam as relações humanas de tal maneira que nada era como antes, principalmente, com os avanços tecnológicos. Entretanto, existem continuidades que permeiam as atitudes humanas tornando-se cruciais as suas análises para buscarmos uma maneira de avançarmos socialmente.

A busca de observar o erro das ações humanas, que é praticando ao longo do tempo e em quaisquer espaços geográficos, é primordial para apontar os possíveis caminhos para ajustar e não repetir os mesmos erros no futuro, sendo esse o nosso ofício como cientistas da história. Consequentemente, esse erro das ações humanas é enxergado através da compreensão do passado como demonstra o historiador Marc Bloch ao afirmar que a incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado e, da mesma maneira, é impossível compreender o passado se não souber do presente (Bloch, 2001, p. 65).

É imprescindível que haja a compreensão dos problemas atuais para serem transportados ao passado como mecanismo de análise, com o objetivo de buscar no tempo a origem e os possíveis caminhos para reverter as crises e erros socialmente construídos e praticados. Isto com o intuito de apresentar as possibilidades de reflexão, assim como possíveis meios capazes de minimizar as violências, a xenofobia e a intolerância religiosa para melhorar o convívio humano.

Seguindo essa perspectiva de entender o mundo Antigo dentro do tempo presente, observar as sociedades antigas como as romanas, helênicas, egípcias e persas oferece uma diversidade de análise que dialoga com o nosso tempo vivido, o que possibilita a reflexão acerca das rupturas/ transformações sociais. Isto ratifica o que torna o humano de hoje totalmente diferente do humano da Antiguidade e, bem como, demonstra que a continuidade das ações humanas identificadas na História Antiga são em maior e menor grau parecidas com as de hoje, sendo a única diferença a tecnológica.

Desta maneira, os jovens Cientistas que compuseram este livro estão atentos sobre os problemas do seu presente e buscam edificar o passado por meio da *função racionalizadora*¹ – teoria e metodologia que os concedem a verificação

¹ O pesquisador Jörn Rüsen define que a função racionalizadora exercida pela teoria da história na historiografia. Isso significa que os princípios da razão histórica que constituem a história como ciência e que são aprendidos e formulados pela teoria da história como princípios do estudo e da pesquisa e ao serem refletidos e empregados quando se trata de redigir o saber histórico obtido pela pesquisa e de torná-lo acessível ao público destinatário. (Rüsen, 2001, p. 46).

sobre a Antiguidade nos capítulos que compuseram a presente obra com os artigos dos jovens pesquisadores a saber:

Bruna Gonçalves de Barros analisa as personagens míticas Circe de Homero (750-650 a. C.) e Medeia em Eurípides (480-406 a.C.) propondo uma tentativa de comparação entre essas duas mulheres que, para a sociedade atenienses seriam transgressoras, a diferença temporal entre Circe e Medeia destaca o estereótipo feminino em Atenas a partir das representações dessas mulheres. A autora demonstra, por meio da teoria da história de gênero, como as relações sociais de Atenas foram baseadas em dessemelhanças perceptíveis entre os sexos masculino e feminino, trazendo para a sua análise a idealização da mulher na *pólis* dos atenienses a partir da Circe e da Medeia.

Bruno de Cerqueira Braz traz para o centro de seu debate o meio físico e social na região do Kerameikos, em Atenas, buscando uma transdisciplinaridade com a arqueologia, a fim de entender como uma região pode ser um cemitério e ao mesmo tempo grande produtora de vasos de cerâmica. Propondo a concepção de fronteira entre vivos e mortos, o pesquisador analisa sob o olhar da arqueologia que, aplicada a Kerameikos, possibilita a compreensão da pluralidade dessa localidade e, bem como, da maneira como sua paisagem foi modificada e construída a partir das características geográficas e das particularidades culturais transformadas no decorrer do tempo.

Ana Carolina Romão Gonçalves Dos Santos, Gabriela Guimarães Rangel e Manuela Edwiges de Paula Pereira da Silva observam Pompeia através da arqueologia da paisagem, um aporte teórico que possibilita uma ampla percepção de Pompeia desde os aspectos geológicos, que contribuem para a plantação e colheita da uva, até para a produção e comercialização do vinho. Isto porque, o mar encurta as fronteiras permitindo um contato com outras regiões. Além disso, o consumo do vinho na região estudada sinaliza a existência de diferentes segmentos sociais em Pompeia. Ou seja, o vinho é muito mais que apenas uma bebida consumida, uma vez que em torno de sua problemática há

uma economia, um costume e um território de produção, os quais se articulam com a paisagem por meio da geologia.

Gustavo Henrique Marques Maciel analisa a hierarquia social por meio dos túmulos egípcios e da consolidação do poder e status sociais no pós-morte. Para tanto, o pesquisador traça uma verificação dos enterramentos egípcios em uma longa duração com o intuito de o auxiliar na investigação acerca do túmulo como uma demonstração de poder. Tal perspectiva ratifica que as pirâmides, como monumento funerário, foram construídas com a concepção de representação do poder do faraó – governante egípcio que era a personificação do deus Hórus, e no pós-morte passava a ser o deus Osíris, desse modo as tumbas dos faraós eram pomposas. O autor demonstra a diferença entre a tumba do governante em relação aos sarcófagos de suas esposas e das rainhas. Além disso, é apresentado a distinção entre os túmulos das elites com o segmento social menos abastados – sendo essa disparidade sociais uma influência nos desenvolvimentos de pinturas de alimentos e atividades realizadas em vida, do papiro que era colocado junto ao morto e entre outras crenças, as quais foram se adequando de acordo com os segmentos sociais.

Larissa Barbosa de Oliveira observa as práticas ritualísticas do culto órfico e sua dicotomia entre secreto e público, sendo um debate que permeou os séculos XIX, e apresenta os novos olhares acerca do orfismo a partir da interdisciplinaridade. Isto concedeu o aprimoramento teórico capaz de construir novos olhares ao culto órficos, possibilitando diversas abordagens e construções acerca desta prática religiosa na Grécia Antiga.

Marcelle Silva Pinto propõe uma pesquisa interessante sobre a relação entre gregos e persas a partir da *dexiosis*/aperto de mão presente na imagem do Palácio de Apadana, em Persépolis. Esse ato de apertar a mão é verificado como uma ação que consolida uma relação de igualdade entre atenienses e persas no decorrer do período clássico atenienses (século V a.C.) recorte esse que é protagonizado pelas atividades marítimas da *pólis* dos atenienses e pelas relações

comerciais. Assim, a pesquisadora – ao trazer essa perspectiva de contato entre a Pérsia e Atenas – promove, através da análise de imagem, uma relação de união e fidelidade entre os diferentes grupos étnicos que havia nas regiões banhadas pelos mares Mar Mediterrâneo, Golfo Pérsico e Mar Vermelho, resultando em uma conectividade que havia no mundo Antigo. Além disso, são levantadas questões importantes sobre o *imaginário social*, pois a imagem do Palácio é uma ferramenta de comunicação produzida pelo governante Dario I.

Marco Aurelio Peixoto de Carvalho apresenta a importância de se estudar o continente africano, construindo a sua ideia a partir do conceito de afrocentricidade, a qual busca desconstruir a narrativa eurocêntrica e a concepção da Grécia como o berço da civilização. Com isto, para desfazer a ótica eurocêntrica e pôr em voga a afrocentricidade, consolida a concepção de que o Egito fica no continente africano e não está deslocado de África. Portanto, o autor busca analisar a literatura sobre *As Profecias de Nerfeti*, pois o faraó era visto como um deus que assumiu a forma humana para defender o país e restabelecer a ordem cósmica. Característica do faraó que resulta em um protagonismo acerca da ligação entre a religião e a política, porque a profecia tinha o objetivo de manter a ordem, criando filosofias éticas para assegurar o controle social e evitar rebeliões. Sendo assim, o pesquisador utiliza a *memória* como um aporte teórico, pois permite ele a observar a influência da literatura que perpassa os anos de 1795 - 1795 a.C ao reinado de Amenemhat I (1796 - 1797 AEC)², bem como compreender os efeitos que a literatura na religião egípcia influencia o poder do faraó como mecanismo de propaganda política-religiosa.

Priscila Marques França inicia o debate sobre o que é mito e mitologia para a antropologia, psicologia e teologia, e esse diálogo transdisciplinar será crucial para o entendimento sobre a deusa Perséfone, sua mãe Demeter e seu esposo Hades, tríade essa que destaca a ligação dessas divindades com a agricultura, a

² O autor utiliza a nomenclatura Antes da Era Comum/AEC em contraposição à Antes de Cristo/a.C., pressupondo a heterogeneidade religiosa que há no mundo.

purificação e o submundo. Assim, a pesquisadora propõe o questionamento acerca da dicotomia Perséfone/Koré – essa nomenclatura pode ser ligada a Demeter ou Perséfone – tema instigante visto que a autora traz um debate entre as documentações literárias e imagéticas, com o intuito de compreender essa dicotomia. Além disso, são analisados os símbolos e signos de Perséfone e de Koré, as festividades e a variação regional acerca das funções ligadas à Perséfone e à Koré, visto que são personagens que apresentam a ambivalência entre a morte e a fertilidade, característica essas as quais são relacionadas com as plantas alimentícias, ou seja, a morte e o crescimento delas. Neste sentido, é notável demonstração que Perséfone e suas características são mutáveis de acordo com a variação dos costumes regionais e das mudanças sociais ocorridas entre os séculos V e IV a.C.

Vilma Fátima Freire Caldeira propõe um olhar sobre o faraó Piiê, sendo o governante negro da XXV^o dinastia do Egito Antigo período que varia entre 770-657 a.C. Para essa perspectiva, a autora traz a relação entre o Egito e o reino de Kush por meio do conflito bélico que estabeleceu a ascensão de Piiê ao poder resultando no desenvolvimento do Egito durante a administração dos kushitas. Nesse interim, a pesquisadora debate acerca do processo de desafricanização do Egito Antigo recorrente do movimento de ocidentalização, demonstração da importância da Europa em relação as demais. Assim, este movimento negligenciou a História Antiga do continente africano. Em contraposição ao eurocentrismo emerge o Pan Africanismo e a Afrocentricidade, resultando em novas perspectivas acerca do Egito Antigo e de sua etnia, bem como sua relação com a Núbia – região dos kushitas – e a edificação de uma historiografia que coloca no centro do debate a negritude egípcia, tema essa crucial para compreendermos o apagamento da história da existência de um faraó negro. Isto porque, Piiê, em comparação aos outros faraós como, por exemplo, Akhenaton e Ramsés, é pouco estudado, principalmente a relação não só do conflito bélico, mas de cooperação entre o Egito e as outras sociedades que habitavam o mundo Antigo no continente africano, asiático e europeu.

As pesquisas que compõem este livro evidenciam a relevância da História Antiga e da ciência histórica como instrumentos para refletir sobre as ações humanas ao longo do tempo. Os temas abordados pelos jovens pesquisadores dialogam diretamente com suas próprias vivências, ainda que situados em um recorte temporal e espacial mais distante. Essa escolha permite traçar linhas de continuidade e ruptura, analisando aspectos como as relações de gênero, os ritos e cultos não oficiais, a propaganda política no imaginário social, a interação entre política e religiosidade e o estreitamento das fronteiras no continente africano. Tais concepções atravessam as sociedades ao longo da história, contribuindo para a racionalização dos discursos, a consolidação de ideais de sociedade, a mobilização da opinião pública em torno do poder e a compreensão de como o silenciamento de determinadas temáticas pode levar ao apagamento da memória coletiva.

Portanto, são esses fatores que, conseqüentemente, consolidam e destacam a importância das ciências humanas para a sociedade. Desejamos a todos e todas que apreciem as reflexões trazidas pelos membros do Núcleo de Estudos da Antiguidade/NEA da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ sob orientação da profa. Dra. Maria Regina Candido, pois estão desenvolvendo suas contribuições para a historiografia brasileira na área de História Antiga, consolidando diferentes possibilidades de análise sobre o passado, aproximando-o do tempo presente e tornando suas interpretações mais acessíveis.

Desejamos a todas e todas uma Boa Leitura!

Jerrison Patu³

³ Mestre e Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada/PPGHC; bolsista pela Fundação de Coordenação de Pessoal de Nível Superior/CAPES, Membro pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade sediado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro/NEA/UERJ coordenado pela orientadora Profa. Dra. Maria Regina Candido.

1

A TRADIÇÃO GREGA: CIRCE E MEDEIA EM PERSPECTIVA DE GÊNERO TRANSGRESSOR

Bruna Gonçalves de Barros¹

Orientador (a): Prof. Dr. Renato Viana Boy²

Introdução

Dentre as diversas formas de lançar um novo olhar para o passado, está a abordagem de gênero. Uma possibilidade que se mostra particularmente desafiadora, tanto quanto instigante. Como recorda a historiadora Carla Bassanezi Pinsky (2019, p. 11) na Apresentação de “*Minha história das mulheres*” de Michelle Perrot, foi somente no século XX quando enfim se descobriu que as mulheres são possuidoras de uma história e ainda depois que elas podiam conscientemente tentar direcionar a mesma, por meio de suas reivindicações e do impacto dos seus movimentos. Afinal, aponta como enfim deu-se conta que a história das mulheres podia ser escrita. Somado a isso, a autora fez questão de revisar os séculos anteriores – XVIII na discussão sobre a natureza irracional das mulheres e fins do XIX para ter seu direito à educação reconhecido –, afirmando a consolidação da área acadêmica em sua época. Entretanto, em meio a outros domínios da historiografia e frente a essa cronologia de inferiorização do feminino, o estudo de gênero ainda permanece enquanto um campo recente e desafiador, especialmente quando aplicado em temporalidades longínquas.

Propõe-se aqui, de modo geral, uma análise que contempla a representação das personagens míticas Circe de Homero (750-650 a. C.) e Medeia em Eurípides (480-406 a.C.), perpassando a compreensão de que nos revelam aspectos sociais e culturais sobre os gregos antigos com a presença de estereótipos atribuídos às personagens e comparando

possíveis diferenças entre grupos femininos. Para desdobrar o tema proposto, nas páginas seguintes é feita uma explanação que busca contemplar brevemente a retomada acerca da discussão de gênero. Sem nenhuma pretensão de alcançar a historiografia de forma extensa, preferimos abordar alguns tópicos considerados relevantes para nossa pesquisa dentro desse grande debate. Concomitante a isso e mantendo o enfoque nas personagens míticas que compreendem o objetivo central da presente discussão, é importante abordar representações do feminino antes de se pensar o gênero em transgressão. Lidar com estereótipos e expectativas de gênero nos ajuda refletir sobre a origem de personagens como Circe e Medeia, assim como o que elas representam e dentro de qual contexto social.

As considerações a seguir se inscrevem no propósito de contemplar olhares sobre o passado por meio do conceito de gênero, sua aplicação e a construção da mulher em um período tão recuado no tempo. Mais do que isso, ir de encontro às questões de etnia ao voltar-se para as mulheres estrangeiras, valorizar a literatura mítica enquanto fonte comparativa, compreender os simbolismos envoltos em personagens fictícias femininas e buscar meios de lidar com o silenciamento presente em estudo de gênero. Afinal, ao considerar gênero enquanto uma categoria de análise e aplicá-lo para Atenas clássica, há a necessidade de refletir acerca de outras questões presentes e reverberantes da *pólis*, como a intersecção em gênero, considerando religiosidades e mitos gregos.

Abordando gênero

Conforme rememora Perrot (2019, p. 19), a história das mulheres tem origem na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos nos anos 1960, e na França, uma década depois. Evocando os fatores imbricados para a emergência da mulher ao protagonizar um tema de investigação das ciências humanas e particularmente da história, perpassa elementos científicos, sociológicos e políticos. Sobretudo, nos interessa aqui uma abordagem tal como quando, ao final dessa exposição (p. 20), Perrot coloca o nascimento do “desejo de um outro relato, de uma outra história”.

Esse desejo vem de encontro com a interseccionalidade presente no estudo de gênero e com a proposta de Joan Scott ao definir o termo. O conceito, segundo a autora (2017, p. 86), possui um núcleo de definição baseado na conexão integral de duas proposições. A primeira, compreende gênero enquanto um elemento constitutivo de

relações sociais com base em diferenças perceptíveis entre os sexos; o segundo, diz respeito ao gênero enquanto uma forma primária de significar as relações de poder. No interior dessa conexão, há aspectos das relações de gênero, assim como mudanças de organização social e nas representações do poder, embora não de forma unidirecional. Em concordância com Scott, “a exploração dessas questões fará emergir uma história que oferecerá novas perspectivas sobre velhas questões” (p. 93). Dentre elas, proponho aqui justamente a questão do feminino na antiguidade, mais especificamente nas representações, no mito, nos estereótipos pelos quais é reforçado o imaginário coletivo na Atenas nos séculos IV e V a.C.

Em linhas gerais, como bem define Perrot (2019, p. 63): “As relações do sexo (biológico) e do gênero (social cultural) são o cerne da reflexão feminista contemporânea”. Essa noção de gênero – não obrigatoriamente tendo seu uso restrito a abordagens feministas – se encontra em diversas historiadoras do tema, como a própria Michelle Perrot, Joan Scott, Simone de Beauvoir e, se disseminando amplamente, alcança autoras brasileiras, como Maria Augusta O. Pimentel em referência a Donna J. Haraway (1991, p. 130, *apud* Pimentel, 2014, p. 204-5). A proposta deste tema de pesquisa almeja dar sequência diante dessas mesmas concepções, guiada pela noção de que enquanto o sexo se restringe a um fator biológico, o gênero compreende uma construção social, cultural e sobretudo, histórica.

É claro que, como Pimentel (2014, p. 205) menciona, existe uma pluralidade em torno das percepções de gênero. Isto é, diferentes sociedades têm dessemelhantes concepções acerca de homem e mulher, assim como diversificam-se essas ideias dentro de uma mesma sociedade com base em outros fatores sociais. Mas acima de tudo, a autora aponta como é o próprio gênero que se transforma ao longo do tempo, mudando os conceitos ao mesmo tempo em que se mantém a ligação entre social e biológico, pois trata-se de um processo social e histórico que envolve o corpo dos próprios sujeitos.

Somado a essas questões, o desafio da aplicabilidade do conceito de gênero em História Antiga também necessita de certa adaptação, pois a Atenas clássica compreende um período anterior ao uso do termo. A autora Renata Cardoso Beleboni (2014) faz uma ótima comparação quando escreve sobre gênero na Grécia antiga e o leito de Procusto³. Alertando para o cuidado da aplicação da teoria de gênero frente aos reducionismos e

generalizações, o método de Procusto não deve ser utilizado, visto que existe um contexto no qual não devemos nos limitar ao gênero do interlocutor. Inclusive, priorizando abordar o que a autora nomeia de “diferentes feminilidades” (p. 151) – consciente de que não há homogeneidade –, torna-se possível desenvolver uma abordagem que considera mudanças, alterações sociais, bem como a complexidade das relações que existem entre seres fictícios e pessoas reais.

Ao final, o que permite o estudo de gênero para o respectivo recorte proposto é a aplicabilidade do conceito dentro das suas possibilidades, percebendo seus desafios e singularidade de uso. Pois, ao decidir transpor temáticas atuais para períodos longínquos, é indispensável lembrar que estamos lidando com um grupo humano antigo, possuidor de formas diferentes de existir e lidar com as complexidades do mundo – especialmente distintas das concepções mais recentes.

Representações do feminino

Partindo da conceituação de Roger Chartier:

As representações não são simples imagens, verídicas ou enganosas, do mundo social. Elas têm uma energia própria que persuade seus leitores ou seus espectadores que o real corresponde efetivamente ao que elas dizem ou mostram. É a partir da hipótese da “realidade de representação”, ou, dito de outra forma, da força social das percepções do mundo social, que vários estudos foram desenvolvidos (Chartier, 2011, p. 27).

A potência das representações se encontra e é impactada por meio das mulheres, embora de modo ímpar. Como conceituado por Scott (2017), a figura feminina está envolta diretamente em representações de poder, sendo que os próprios símbolos culturalmente existentes e disponíveis – tratando-se aqui do primeiro entre os quatro elementos que se inter-relacionam ao constituir as relações sociais baseadas em dessemelhanças perceptíveis entre os sexos, uma das proposições de conexão integral que definem o conceito de gênero – também evocam representações simbólicas. Isto é, não se trata de uma questão isolada. Pelo contrário, ao longo da história, as mulheres foram representadas de diversas formas, em múltiplos momentos, tornando-se impossível de ignorar, principalmente devido a contradições presentes no assunto.

Num momento inicial, podemos mencionar até mesmo o que Perrot (2019, p. 63) chama de “*representação do sexo feminino*”. Dois grandes exemplos dessa perspectiva

são citados pela própria autora ao evocar Aristóteles e Freud. Assim, em referência sobre a categorização dos sexos conforme faz o primeiro, escreve: “Para Aristóteles, a mulher é um homem mal-acabado, um ser incompleto, uma forma malcozida” (p. 63). Na sequência, ela também aborda o caso de Freud, o qual centraliza a “inveja do pênis” na essência da sexualidade feminina. O psicanalista também é referido por Simone de Beauvoir no segundo volume da sua obra *O segundo sexo* (1967).

O que podemos considerar com maior destaque acerca de Freud reside na já mencionada “inveja do pênis”, bem como a ideia de castração. Para ele, as mulheres já nascem castradas e, por isso, não temem de forma alguma a castração – que ainda meninas já aceitam enquanto um fato consumado. Para o feminino, trata-se de uma precondição. No caso masculino, teme-se a castração segundo a possibilidade de uma punição resultante. Essa formulação teórica apresentada por Freud (1996) interfere de maneira determinante no desenvolvimento sexual dos indivíduos de ambos os sexos e possui efeito a longo prazo, onde a “inveja do pênis” surge como um símbolo. Uma grande problemática que envolve isso é a consequente desvalorização daquela que é vista como “castrada”, a qual, afinal, pode vir a se sentir inferior.

Nesse ponto da discussão é imprescindível retomar os argumentos apresentados por Beauvoir (1967), refletindo para além do sentimento de inferioridade. Para ela, segundo os casos, o desejo de um pênis se apresenta de maneira notavelmente diferente. Isto é, existe a possibilidade de indiferença ou a simples confirmação – previamente apresentada pelo meio ou familiares que colocam meninos em lugar de prestígio – causada ao descobrir a diferença anatômica, considerando o órgão apenas uma explicação ou símbolo. Todavia, a discussão é complexa, longa e múltipla diante do número de obras existentes acerca do tema. Esse debate, que tampouco se resume a Freud pois, como bem reconhece Beauvoir (1967, p. 14), há “poucas questões mais discutidas pelos psicanalistas do que o famoso ‘complexo de castração’ feminino”, se apresenta de modo que, para o presente texto, basta apenas lembrar a existência da pauta. Portanto, dando sequência a proposta de tema, voltemo-nos para a confirmação de que a representação feminina não se limita a esta forma citada a pouco, existindo outras.

Em meio às suas pesquisas, Perrot (2019) dedicou fôlego a esta constatação. A estudiosa aponta como a história das mulheres enfrenta um verdadeiro desafio diante da

ausência de fontes, documentos e falta de vestígios que dificultam a escrita de uma história que necessita de registro. São lhes retirados os sobrenomes quando se casam, estão envoltas em estereótipos, destroem-se vestígios femininos por meio de uma seleção baseada em preferência social e sexual que negligencia arquivos particulares. Pior ainda, ocorria o que a autora chamou de “autodestruição da memória feminina” (p. 22), motivada pelo autoconvencimento de sua insignificância e movidas pelo pudor.

Por outro lado, entretanto, encontra-se um grande paradoxo, conforme mencionado ocorrência acima. Na contramão da falta de fontes que fossem capazes de revelar sua existência concreta, história única e singularidade no íntimo, há a excessiva abundância de discursos sobre as mulheres. Michelle Perrot não é uma historiadora de História Antiga, de fato. Porém, a informação de gênero que ela traz, ultrapassa períodos históricos. Na maior parte das vezes resultando da obra de homens, “das mulheres, muito se fala. Sem parar, de maneira obsessiva. Para dizer o que elas são ou o que elas deveriam fazer” (Perrot, 2019, p. 22), ignorando-se quase que na totalidade dos casos o que as mulheres pensavam, viam ou sentiam. Pelo contrário, a autora acrescenta que interessava apenas representá-las por meio de imagens, plásticas, descritas de forma literária – seja no discurso popular, letrado romanesco ou poético.

Dentre os casos citados, o referido interesse de estudo se classifica enquanto uma descrição literária que apresenta Circe e Medeia por meio de dois autores masculinos do período, Homero (750-650 a.C.) e Eurípides (480-406 a. C.). Ambos os poetas dispensam apresentações, principalmente para os estudiosos de antiguidade. Na realidade, suas personagens também. Entretanto, como elas compreendem o objeto de estudo, torna-se indispensável descrevê-las, tal como seus autores de literatura grega clássica o fizeram, estendendo tal exercício aos próprios também.

Conforme consta ao final da própria fonte, no espaço dedicado a *Sobre o autor*, Trajano Vieira tece breves descrições. Acerca de Homero (2014, p. 792), considera arriscado afirmar de maneira categórica o lugar exato que lhe é reservado, restringindo-se ao fundamental: o reconhecimento como “o primeiro poeta do Ocidente”. Quanto à Eurípides (2010, p. 180) é referido por retratar os homens “como são” ou pela sua forma de representar naturalisticamente a psique humana, especialmente feminina (como o faz em Medeia)⁴.

No que compreende a fonte, esta encontra-se dividida entre duas produções literárias distintas, embora similares. Tendo em vista o problema de pesquisa que se desdobra a partir de mulheres presentes em narrativas míticas, utiliza-se *Odisseia* de Homero para refletir Circe e Medeia de Eurípides sobre a mesma que intitula a obra. Ambos os livros nos fornecem uma válida e considerável narrativa acerca dessas personagens, possibilitando reflexão, análise e comparação. A fonte da pesquisa, ainda em andamento, corresponde aos livros de edição bilíngue, da editora 34, com tradução e notas de Trajano Vieira. As obras possuem estrutura parecida, podendo ser adquiridos de forma impressa, enquanto livro físico. É importante mencionar que, embora os escritos sejam originários do período antigo, dispomos da 3ª edição de *Odisseia* (2014) e 1ª de *Medeia* da Editora 34 para a análise em complemento da bibliografia, ambas em sua versão em língua portuguesa. Entretanto, anterior a essa conexão de autores e produções, é indispensável perceber as personagens por meio das descrições que encontramos nas fontes.

Inicialmente Circe, descrita em *Odisseia*, de Homero (2014)⁵. Mesmo que aparecendo de forma breve em comparação ao restante da narrativa, a feiticeira está presente no canto X. Deusa hórrida, de belas-tranças e multifarmacologista. No caso de Medeia, ela leva o nome da tragédia criada por Eurípides (2010)⁶. Sua caracterização não se resume a um termo em específico, mas cabe destacar aqui a Medeia altiva, terribilíssima e furiosa. O que mais chama atenção, somando-se a apresentação das personagens por meio de atributos, é a referência implícita de temor às mulheres.

No primeiro caso, Homero (2014, v. 300, p. 301) expõe o medo de desvirilização ou vilipêndio alertado por Hermes que vem ao auxílio de Odisseu, precavendo-o sobre Circe. Em Eurípides (2010, v. 265, p. 47), apesar de considerar a mulher amedrontável, reitera que se a sua honra for manchada em seu leito, ninguém é capaz de conter a fúria que se acende. Relacionando com a frase de Andrade (2014, p. 131-2), “o leito do casal representa o *lugar* das mulheres, a partir do qual irradia todo um simbolismo ligado à força do elemento feminino em sociedade: o ato sexual e, mais do que isso, a fertilidade, a concepção dos filhos”. Estando presente neste espaço, portanto, ambos os elementos revelam aquilo que é pertencente às mulheres.

Mas, por que razão estas figuras femininas poderiam de alguma forma serem temidas? Definir uma mulher subversiva em sua época, é uma questão. Compreender o que torna uma mulher transgressora para os seus contemporâneos, atinge outro grau de complexidade. E, afinal, o que faz de uma mulher uma rebelde, seja no campo fictício ou cotidianamente humano?

Gênero em transgressão

Não há como falar em expectativas de gênero sem mencionar estereótipos. Uma característica muito comum, socialmente difundida entre culturas e grupos humanos. Trata-se da costumeira perspectiva dualística. No caso do feminino presente em Atenas do período clássico, igualmente ficamos diante da questão: por um lado, há as mulheres virtuosas e dignas de elogio; por outro lado e em contraste, há as mulheres transgressoras que necessitam de censura.

Nesse sentido, é o que Marta Mega de Andrade (2014, p. 115) define como o “papel” da mulher. Esse ocasiona, inclusive, uma confusão entre o que se diz das mulheres em comparação ao que elas de fato são e realizam. Segundo Andrade, há um entrelaçamento de discursos presente na ambiguidade feminina, o qual utiliza-se de dois polos definidores da presença social e cultural do gênero. Considerando os bem elaborados argumentos da autora sobre a construção do feminino na Grécia Antiga, para fins de uma definição mais direta e simples, trata-se da raça das mulheres (*génos gunaïkon*) em oposição à mulher virtuosa (*mélissa*).

A caracterização poderia se desdobrar ainda mais em nível de detalhamento para ambos os casos, até mesmo evocando a complexa noção de que toda mulher descende de Pandora – independentemente de quão virtuosa ela fosse. Entretanto, no momento, a mulher totalmente “feminina” merece atenção mais especial para a reflexão aqui desenvolvida, tendo em vista que as personagens fictícias – Circe e Medeia – são representadas a partir desse polo da ambiguidade.

Também descritas por Andrade, as mulheres não discretas eram dotadas dos dons propriamente femininos, considerados como o segredo, ambiguidade, astúcia na ação, sedução, ambição, vaidade. Em concordância com a autora, Medeia representa a “possibilidade de inversão” (Andrade, 2014, p. 130), revelando o temor diante dessa

transformação na condição feminina, ainda mais se considerando que fosse arquitetada pelas próprias mulheres.

Ora, literatura é literatura, e o primado da literatura é a ficção, o imaginário, no ótimo sentido. Assim, a ambiguidade do feminino era uma figura de imaginário, e por isso mesmo usada para entrelaçar discursos e não somente como um espelho dado ao reconhecimento límpido de determinadas categorias de mulheres (Andrade, 2014, p. 115).

Diante da ficção, surge a necessidade de dosar a interpretação sobre ela. O quanto isso revela do real? No caso de Circe e Medeia, ambas não representam um discurso próprio, visto que somente possuem voz através da narrativa construída por autores masculinos. Mais especificamente no caso de Medeia, é destacado por Andrade (2014, p. 130) como o fato de a peça ser encenadas por atores do sexo masculino e escrita por um homem, revela o conhecimento e recorrência das lamúrias. Mesmo sem refletir acerca dos exemplos apresentados pela autora, podemos considerar o quanto isso indica que os lamentos femininos, ainda que encenados por homens, eram compreendidos, reproduzidos e até mesmo esperados pelo público, o que demonstra a presença marcante das mulheres enquanto elementos representáveis e significativamente presentes no imaginário social de sociedades do passado.

A discussão acerca das razões e circunstâncias pelas quais as mulheres potencialmente são temidas, se faz presente em diversos autores. Em Maria Regina Candido (2014), é possível encontrar essa incidência de acordo com o recorte da presente proposta, revelando algumas informações das quais serão mencionadas na sequência. Em particular, as mulheres míticas são definidas com base no conhecimento específico sobre o uso de fórmulas mágicas que detinham, sendo consideradas perigosas e ardilosas. Em complemento a isso, segundo a autora, considera-se que as personagens míticas são construídas pelos poetas num movimento de denúncia aos desvios da tradição políade ateniense no século IV.

Nesse sentido, a documentação textual apresenta várias mulheres míticas, inclusive aquelas que detinham o saber utilizado no uso de fórmulas mágicas e que atendiam diversas finalidades. Conforme Candido (2014, p. 156-7), “a tradição poética coloca esse saber como sendo oriundo de Circe e Medeia”, mesmo que tal domínio tenha se estendido para as demais mulheres. Sem deixar de mencionar a suposição de que Eurípides expõe, por meio de sua dramaturgia, o temor dos homens de Atenas diante da

participação ativa de mulheres no uso de ervas e unguentos que eram considerados mágicos, ela explica que substâncias específicas podiam despertar o interesse sexual masculino, causar problemas de virilidade, acarretar danos à saúde ou até mesmo levar à morte. Logo, é possível supor que o problema principal não fosse as práticas mágicas em si, mas sim os seus possíveis resultados (p. 161), especialmente sobre os homens. Sobretudo, não devemos nos esquecer que a tradição grega reforçava a ideia da mulher como um grande mal, o que acaba por somar junto aos outros temores diante do gênero (Candido, 2014, p. 166).

Em Homero (2014) é mencionado o fármaco funesto de Circe multifarmacologista, que enfeitiça homens para transformá-los em animais. Em Eurípides (2010), Medeia arquiteta sua vingança por meio de veneno, fármacos fatais que acabam por matar a princesa e logo na sequência seu pai, o rei Creon de Corinto. Assim apresentam-se nas fontes o uso de fórmulas mágicas por intermédio de Circe e Medeia. Entretanto, ao rememorarmos que esse saber se estendeu também às mulheres estrangeiras, Candido (2014, p. 158) reitera o quanto a documentação apenas permite afirmar a existência e execução desse conhecimento, confirmando a já citada animosidade dos atenienses diante dos desvios das práticas tradicionais e o silenciamento ou pouquíssimas informações fornecidas acerca da realização dos procedimentos mágicos, assim como as drogas que usavam e como praticavam em determinados lugares. Ciente disso, surgem recorrentes questões, particularmente com base em Andrade (2014, p. 119) sobre: como poderíamos alcançar a voz feminina na literatura grega? Tendo em vista a escassez de registros, abandono de enfoque acerca da condição feminina, produções literárias masculinas e ausência de expressões identitárias propriamente femininas (especialmente no caso das estrangeiras), como poderíamos proceder?

Embora a presente pesquisa ainda esteja em desenvolvimento, algumas características são possíveis de localizar por meio da análise. Para evitar a ocorrência de conclusões equivocadas, parece mais prudente desenvolver aqui acerca da abordagem. Nesse sentido, primeiro gostaria de expandir um pouco a noção dos polos que já trouxe anteriormente. O pontapé inicial para a compreensão de estereótipos é dado por Andrade (2014) de forma muito satisfatória, entretanto, existem outras categorizações que vão surgindo ao encontro do tema.

Soa imprescindível começar por uma breve menção no que difere masculino e feminino. Andrade (2014, p. 118) dispõe um quadro nomeado *Masculino/feminino (permutações estruturais)*, advertindo que “a grande ‘tentação’ da análise estrutural é tomar permutações simbólicas por oposições cristalizadas e funcionais”. Nesse espaço, é disposto uma lista que segue a lógica de caracterização do masculino e do feminino, quente e frio, cozido e cru, exterior e interior, *pólis* e vida doméstica/família, guerra e parto, luz e escuridão, franqueza e dissimulação, cultura e natureza, mais e menos, homens e mulheres. Com isso, a autora aponta como a cultura grega era capaz de naturalizar papéis sociais e relações entre os gêneros, sem deixar de mencionar a “armadilha do que *faz sentido*” (p. 119). Na mesma relação, embora sobre registro, reunindo informações de Austin, Vidal-Naquet e Vernant, Silva (2014, p. 225-6) comenta como os gregos – considerados inventores da história política – não se preocuparam em registrar a vida social da *pólis*, dificultando a compreensão da vida privada por meio do trabalho historiográfico, pois as informações legadas pelos antigos a posteridade privilegiam o espaço público (lugar delimitado pelos homens) em detrimento do espaço privado (onde encontravam-se as mulheres, permanecendo limitado aos relatos discriminatoriamente selecionados pelo olhar masculino).

Somado a isso, apesar de a origem das mulheres ser em Pandora – como já foi mencionado anteriormente –, há mais implicações do que a mera oposição entre as *mélissai* e as *génos gunaïkon*. Segundo Andrade (2014), as atenienses, embora não tivessem direitos políticos, eram esposas legítimas dos cidadãos e elas mesmas possuíam condição “cidadã”. Tratando-se de uma posição social a defender diante do uso indevido por parte das estrangeiras, essa ação ameaçava desestabilizar pilares centrais da caracterização de virtude feminina no modelo *mélissa*: o casamento, a procriação de filhos legítimos e a atividade ritual. Tamanhas diferenciações existentes que chegam até a classificação por meio de animais em fábulas gregas, conforme descrito por Dezotti e Quinelatto (2014). Apenas para fins de menção, esses textos descritos pelas autoras (p. 172) como “declaradamente misóginos, que promovem o rebaixamento da mulher por meio de sua desumanização”, colocam a mulher-abelha como modelo ideal (a única elogiada por possuir virtudes), enquanto as demais são mulher-raposa, mulher-cadela, mulher-porca, mulher-jumenta, entre outras.

Tais caracterizações, dentre outras, merecem maior detalhamento do que cabe aqui. Entretanto, basta uma breve menção para percebermos a grande complexidade revelada. Porém, assim como sugere Andrade (2014, p. 118), “não tomemos o esquema pela estrutura: não se trata, aqui, de funções em primeira instância, mas de significados que podem ‘informar’ funções”. Isto é, mesmo diante da existência de tantos polos dualísticos, ou aquilo que Perrot (2022, p. 186) em outro contexto chamaria de “um discurso naturalista que insiste na existência de duas ‘espécies’ com qualidades e aptidões particulares”, que saibamos dosar a aplicabilidade do estudo de gênero para a antiguidade.

Considerando que a possibilidade de aplicação do conceito de gênero parte o núcleo definido por Scott, há a proposição de elementos constitutivos das relações sociais que são baseados nas diferenças perceptíveis entre os sexos – que podemos identificar em vários textos, assim é exemplificado no quadro de Andrade (2014) – e uma segunda proposição caracterizada pela forma primária de dar significado às relações de poder – sendo que as relações de poder permeiam todos os polos dualísticos acima citados, seja entre diferentes sexos ou dentro do mesmo gênero feminino. Contudo, embora “a sociedade políade não *conheceu* a vocação moderna para obscurecer o gênero em seu papel ativamente articulador da vida social e da cultura” (Andrade, 2014, p. 137), ele está presente e pode ser aplicado, desde que tomando-se os devidos cuidados com reducionismos e generalizações, dentro das suas possibilidades e sobretudo, sem nos esquecermos das especificidades e singularidades da civilização antiga, pois não podemos simplificar as complexas relações existentes.

Propõem-se, na análise em andamento, o estudo de gênero e mais especificamente, gênero transgressor. Portanto, apesar de, assim como recorda Joan Scott (2017, p. 75), o termo “gênero” ser utilizado como categoria relacional entre mulheres e homens – onde o estudo de um implica no do outro –, entre outros empregos, optamos por adotar o uso de gênero tal como proposto pela autora, conforme citado no corpo do texto. Esse, mais focado em construções sociais e relações de poder, também contempla a relação entre os sexos. Sobretudo, no respectivo recorte, mantém-se o foco principal nas mulheres e o seu impacto no mundo antigo, o qual envolve os estereótipos citados acima.

Porém, como identificar o gênero transgressor? Na proporção em que é “simples” e “direto”, se complexifica. Devido aos polos de definição, torna-se possível reconhecê-

lo em oposição ao modelo ideal e especialmente, no temor que desperta. Circe é uma feiticeira temida e Medeia chega a cometer infanticídio, expressões que não ocorrem de acordo com as expectativas sociais ou masculinas. Ambas são estrangeiras – o que já as coloca do lado oposto do ideal de mulher ateniense –, mas a acusação de Jasão a Medeia sobre “algo impensável entre as moças gregas” (Eurípides, 2010, verso 1.339, p. 145), revela não se tratar apenas de uma origem étnica, mas também de um conjunto de condutas. Assim, na presente proposta, cabe lidar com o abstrato: expectativas, temores, a singularidade da civilização antiga e sua dimensão de gênero – percepções únicas, capazes de gerar uma dinâmica ímpar em estudo e abordagem.

Defronte aos desafios que se apresentam ao pesquisar gênero aplicado à História Antiga, não há como discordar de Andrade (2014, p. 114) quando escreve: “Abordar a relação entre o gênero feminino e a *pólis* grega não é tarefa simples; envolve pilhas de páginas escritas nas últimas décadas, da história da mulher à história do gênero, à *questão* do gênero como questão política”. Assim como a autora reforça seu objetivo de contribuir para o avanço na história comparada das relações de gênero, ousou ter o mesmo propósito, especialmente com foco na compreensão de estereótipos. Igualmente sem nenhuma pretensão de retomar a considerável historiografia acerca do tema em sua totalidade, registro que as questões abordadas acima se inscrevem no intuito de contribuir – mesmo que de forma breve – para novas perspectivas, por meio da revisão de antigas questões.

Considerações finais

Ao final, a concordância diante dos desafios da abordagem de gênero em História Antiga é praticamente unânime, sem ter a ousadia de desconsiderar a existência de alguma discrepância. Em todo o caso, é recorrente e repetidas vezes mencionado.

Há algumas questões que pairam sobre as estruturas hierárquicas na civilização antiga. Primeiro, para a presente proposta, há o desdobramento de gênero masculino e feminino. Todavia, dentro do próprio grupo feminino, há diferenças com implicações políticas entre as “cidadãs” atenienses e mulheres estrangeiras, revelando uma disparidade étnica e complexidades acerca da ideia de cidadania. Somado a esse *status* jurídico e cívico, também se diferenciam as mulheres aristocráticas das demais menos favorecidas, suas práticas religiosas e variações de comportamentos femininos que são, inclusive, representados na literatura.

Nesse sentido, é natural que tudo aquilo que possui mais prestígio e aceitação, tenha sido objeto de interesse maior para fins de registro. Por esta razão, temos mais informações sobre os homens em detrimento do outro sexo. No caso das mulheres, o próprio grupo feminino em geral não era alvo de grande entusiasmo, de modo que, mesmo diante de ambos os estereótipos, são poucas informações encontradas. Isso, sem esquecer a singular relação entre registros e representações que transbordam o imaginário do período.

Quando nos voltamos para a Atenas clássica, somos confrontados com mais uma dentre outras temporalidades marcadas pelo desinteresse em relação ao íntimo e arquivos privados – espaços nos quais se encontravam as mulheres. Por outro lado, o externo e arquivos públicos eram muito valorizados, por compreenderem um espaço mais reservado aos homens. Ciente desse fato, é necessário lidar com fragmentos da história para buscar uma compreensão de gênero, tomando-se os cuidados necessários ao aplicar o conceito para uma sociedade anterior ao termo.

A grande questão, que considero indiscutível, é a participação feminina de forma ativa dentro das suas possibilidades. Em todas as épocas as mulheres agiram de acordo com os seus interesses e conforme as oportunidades. A tradição literária de Circe e Medeia expressa a vontade própria feminina, mesmo que a certo custo. Em desenlace, me parece que a ação de tais personagens fictícias não representava nada muito distante de ações auto benéficas masculinas, se tratando mais de simbolizar a transgressão de expectativas sociais, culturais e de gênero. Tudo isso, é claro, sem nos esquecermos de que a Grécia Antiga é envolta em tantas religiosidades, que não nos permite separar as crenças da análise de gênero. Ainda assim, a mencionada animosidade diante do desvio das práticas tradicionalmente poliades não é exclusiva das mulheres, mas o seu desvio da norma é inflamado, reforçando o tom diante de estereótipos, expectativas de gênero e as fronteiras do feminino aceitável.

Notas:

- 1 Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), *campus* Chapecó. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). E-mail: brunabarro2802@hotmail.com.
- 2 Professor do Colegiado de História da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), atuando nas áreas de História Antiga e Medieval. E-mail: renato.boy@uffs.edu.br.
- 3 Segundo Belebóni (2014, p. 142): “Retornando, brevemente, à Grécia antiga, mais precisamente à mitologia, encontramos o bandido Procusto. Ele assaltava os viajantes entre Megara e Atenas e os obrigava a deitar em um leito. Os homens altos, ele os deitava em leitos menores, e os baixos, em leitos maiores, cortando as pernas dos primeiros e puxando violentamente os pés dos segundos para ajustá-los às camas. Adequava-se o porte de qualquer um que não se enquadrasse às dimensões desejadas”. Sobre o assunto, acrescenta (p. 143): “Há necessidade de repensar as categorias dualísticas, pois elas são verdadeiros leitos de Procusto: ou se perde o fio da navalha política (por exemplo, a teoria psicológica do gênero) ou se reduz o discurso (por exemplo, a teoria da biologia)”.
- 4 Informações extraídas de Sobre o autor, presente ao final do livro e escrito pelo tradutor Trajano Vieira em Medeia (Eurípides, 2010, p. 179-80): “São conhecidas as passagens das Rãs de Aristófanes (ver, por exemplo, o verso 959) em que se fala de sua predileção pela representação de situações cotidianas, e da Poética (1.460b, 33 ss.), em que Aristóteles comenta que, diferentemente de Sófocles, o qual apresenta os homens “como deveriam ser”, Eurípides os representa “como são”. Já na antiguidade, com Longino (Do sublime, XV, 4-5), alude-se à sua maneira de representar “naturalisticamente” a psique humana, sobretudo feminina (de fato, são numerosas as personagens que surgem sob esse enfoque: Medeia, Hécuba, Electra, Fedra, Creusa)”.
- 5 Ano e página de referência correspondente à tradução utilizada na presente pesquisa: HOMERO. *Odisseia*. Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. Ensaio de Italo Calvino. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2014. 816 p.
- 6 Ano e página de referência correspondente à tradução utilizada na presente pesquisa: EURÍPIDES. *Medeia*. Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. Comentário de Otto Maria Carpeaux. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2010. 192 p.

Documentação

EURÍPIDES. *Medeia*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; comentário de Otto Maria Carpeaux. Edição bilíngue. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2010. 192 p.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; ensaio de Italo Calvino. Edição bilíngue. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2014. 816 p.

Bibliografia

ANDRADE, Marta Mega de. A “cidade das mulheres”: a questão feminina e a pólis revisitada. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da (org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 111-140.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Tradução: Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967. v. 2. 500 p.

BELEBONI, Renata Cardoso. O leito de Procusto: o gênero na Grécia Antiga. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da (org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 141-152.

CANDIDO, Maria Regina. Mulheres estrangeiras e as práticas da magia na Atenas do século IV a.C. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da (org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 153-169.

CHARTIER, Roger. *A força das representações: história e ficção*. Organização: João Cezar de Castro Rocha. Chapecó, SC: Argos, 2011. 296 p.

DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; QUINELATO, Eliane. A fábula grega e o feminino. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da (org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 171-183.

FREUD, Sigmund. *O ego e o id e outros trabalhos (1923–1925)*. Tradução sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 19. 355 p. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud). PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. Tradução de Angela M. S. Côrrea. 2. ed., 6. reimpr. São Paulo: Contexto, 2019. 192 p.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Tradução de Denise Bottmann. 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022. 364 p.

PIMENTEL, Maria Augusta O. A tapeçaria história: gênero e mito. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da (org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 203-223.

PINSKY, Carla Bassanezi. Apresentação. In: PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. Tradução de Angela M. S. Côrrea. 2. ed., 6. reimpr. São Paulo: Contexto, 2019. p. 9–11.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, 2017. p. 71-99. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 03 abr. 2025.

SILVA, Maria Aparecida O. O mistério da miragem: a mulher na história de Esparta. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da (org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 225-240.

2

A PAISAGEM DOS MORTOS E DOS VIVOS: A REGIÃO DE KERAMEIKOS SOB A ÓTICA DA ARQUEOLOGIA DA PAISAGEM

Bruno de Cerqueira Braz¹

Orientador(a): Dr.^a Maria Regina Candido

Introdução

A relação entre história e geografia nos remete a tradição historiografia da escola dos Annales. Lucian Febvre², como aponta Peter Burke (1990), tinha um forte interesse por essa aproximação. Em um estudo geral, intitulado “*La terre et l’évolution humaine*” (1922), fortemente incentivado por Henri Berr e influenciado por Vidal de la Blach, Febvre defende a relação entre o meio físico e social, enfatizando a variedade de respostas e transformações aos desafios proporcionados pelo meio (Febvre, 1922, p. 284 *apud* Burke, 1990, p. 28). Na década de 60, essa aproximação entre geografia e história foi marcante nas monografias provinciais da escola dos Annales. Este quadro foi definido pelo estudo “*O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na época de Filipe II*” de Fernand Braudel (1949), inserido em uma história total estruturalista, fomentando discussões sobre a relação entre meio físico e social³ (Braudel, 1949; Burke, 1990, p. 27).

Por outro lado, no que tange a vertente arqueológica, a aproximação com a geografia surge pela primeira vez na Grã-Bretanha, em meados dos anos 70 sob o nome de *field archaeology*⁴ (Fowler, 1972 *apud* Kormikiari, 2014, p. 1). Conquanto, no artigo “*An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions*” (2001), os norte-americanos K. F. Anschuetz, R. H. Wilshusen e Ch. L. Scheik criticam a falta de definição

do conceito de paisagem. Os autores enfatizam a relação entre o aspecto natural (ecológica, geomorfologia e hidrológico) e o aspecto cultural (tecnológico, organizacional ou cosmológico) do ambiente humano. Essa obra demarca a base da arqueologia de paisagem, imbuída em debates plurais em consonância com geografia, história e a própria arqueologia (Kormikiari, 2014, p. 1-3).

Nesse ínterim, a região de Kerameikos se distingue pela sua funcionabilidade diversa. Seu espaço era utilizado não só como “morada” dos mortos, como também era usufruído por olheiros e ceramistas, que se utilizavam de sua geografia favorável para a criação de vasos. Sua função plural é decorrente de seu meio físico, o qual privilegiou certos aspectos e desenvolvimento em detrimento de outros. Essa construção foi permeada por necessidades sociais, as quais modificaram mutuamente com a paisagem (Candido, 2010, p. 33- 41).

Nesse aspecto, nos indagamos como podemos destrinchar os aspectos históricos de uma região tão diversa? Seria possível analisarmos Kerameikos enquanto espaço construído pela interação entre social e físico? Com essas questões em mente o seguinte trabalho partira de uma abordagem transdisciplinar⁵ a partir do arcabouço teórico da arqueologia da paisagem vista na obra de Anschuetz, Wilshusen e Scheik. Interessa-nos analisar a relação entre paisagem e sociedade, enquanto construção de realidades mediadas pelas práticas e relações sociais.

A geomorfologia do Kerameikos [figura 1] influenciou sua utilização desde os primeiros tempos. O nível do solo estava abaixo das áreas adjacentes, criando um vale. O Monte Lykabettos dominava a vista a leste; a antiga Ágora se elevava em direção à Acrópole a sudeste, e as colinas baixas das Ninfas, do Pnyx e das Musas se estendiam para o sul. Apenas ao norte e a oeste o horizonte se abria, com a visão do Monte Aigaleo ao longe. O rio Erídanos, que corria do sudeste ao longo do sítio arqueológico, terminava nessa direção. Até a construção do muro de Temístocles, o rio fluía de forma serpentina e se transformava em uma torrente durante o inverno, inundando o vale de Kerameikos (Banou; Bournias, 2014, p. 17).

O solo maleável, depositado pelas inundações e pelo ambiente pantanoso⁶, tornava insalubre a tentativa de povoar ou construir na área. No entanto, a rocha macia e a argila facilmente extraída, oriunda do rio, eram adequadas para dois usos: sepultamento de

mortos e fabricação de cerâmica. Assim, a região de Kerameikos passou a ser utilizada como cemitério ainda em tempos pré-históricos, e seu caráter funerário foi consolidado no século X a.C. A água formava o único limite inequívoco do antigo cemitério em direção ao oeste. Escavações realizadas na extinta estação Kerameikos do Metrô de Atenas (entroncamento da Via Sagrada [Iera Odos] e a Rua do Pireu) revelaram um pântano que se estendia por três hectares, o qual, no período arcaico e clássico, impediu o crescimento da região para o oeste (Banou; Bournias, 2014, p. 17-18).

Sua funcionalidade plural decorre das características naturais, as quais foram aproveitadas, mediadas e transformadas conforme o contexto social. Como parte integrante da *paisagem*⁷ ateniense, a região de Kerameikos pode oferecer vislumbres sobre a relação entre grupos culturais, uma vez que as intervenções humanas na paisagem são mediadas por relações sociais. Essas relações sociais podem se manifestar de diversas maneiras e podem ser interpretadas através dos elementos formados na paisagem. Além disso, essas formações também podem atuar como elementos construtores, motivando novas relações e novas intervenções espaciais (Kormikiari, 2014, p. 2-21).

A localização de um cemitério não é apenas uma questão topográfica. A posição dos enterros em Atenas tem fortes implicações para a compreensão de sua função, do seu propósito e da sua forma. Analisar a relação entre os cemitérios e seu meio físico, permite entender como a sociedade manipulava o espaço, interpretava o passado e articulava valores sociais (Arrington, 2010, p. 500). A localização de Kerameikos, enquanto espaço funerário, não é furtiva. Como destaca Marta Mega de Andrade (2011): “*Sua posição responde a “uma modalidade de utilização do solo e dos recursos naturais desde épocas remotas, como desde épocas remotas marca um local ou um ponto significativo em termos de atividades comunitárias”* (Andrade, 2011).

Não obstante, observamos também a necessidade religiosa do afastamento dos cemitérios. A morte poderia causar uma contaminação cultural/religiosa aos envolvidos. Robert Parker, em “*Miasma: pollution and purification in early Greek religion*” (1985) destaca que o tratamento dessa contaminação, denominada de miasma, era uma preocupação legislativa (Parker, 1983, p. 35-8. Demostenes nos relata essa preocupação, destacando que o morto poderia ocasionar até mesmo a poluição da demos em que faleceu, a saber: [...] “e quando as pessoas morrem na demos e ninguém os enterraram,

deixe o demarco dar a notícia aos relativos para levá-los e enterre-los, e para purificar a demos no dia o qual cada uma morrer⁸” [tradução nossa] (Demostenes, *Against Macartatus*, 43. 57).

A função mortuária da região de Kerameikos é usufruída desde o segundo milênio a.C., no meio do Heládico Antigo⁹. Nesse recorte que os mínios¹⁰ teriam se disseminado na região ática e desenvolvido suas capacidades tecnológicas e cerâmicas. Do período submicênico em diante, a região de Kerameikos se consolidou como cemitério, atraindo um elevado número de enterros. Nos tempos micênicos, os enterros poderiam ser distinguidos de inumações (sepulturas de cisto, fossas cobertas de lajes, sepulturas de poço e sepulturas em haste) e cremação (sepulturas de urna e poço de cinzas) (Dalsoglio, 2020, p. 4). As sepulturas, nesse primeiro momento, eram caracterizadas por um poço retangular alinhado a lajes de pedra e cobertos com o mesmo material. O falecido era deitado com o corpo completamente estendido, suas mãos dobradas em seu peito e a cabeça em direção ao sul por onde havia a ligação entre Atenas e Eleusis¹¹ (Dalsoglio, 2020, p. 4).

No entanto, é no contexto das guerras Greco-Pérsicas que a região de Kerameikos sofre acentuada modificação em sua paisagem. A vitória ateniense em detrimento dos persas foi alcançada com o preço da morte da população da polis. O aumento gradual da população levou a um aumento paralelo de túmulos nos grandes cemitérios urbanos dos quais Kerameikos foi o mais influente. Além disso, Temístocles sugere a reconstrução e expansão da muralha em torno de Atenas a partir da necessidade de defesa bélica (Lyritis, 2000, p. 1).

Para a segurança dos atenienses, era de extrema importância que as paredes da Acrópole e as que cercavam a cidade fossem reconstruídas. Temístocles, o líder dos atenienses, ordenou que as obras de reconstrução fossem realizadas o mais rápido possível. Esse procedimento se tornou mais urgente quando seus rivais, os espartanos, pediram diplomática e cordialmente que não reconstruíssem as muralhas e, em caso de uma futura invasão persa, buscassem proteção no Peloponeso [figura 3] (Lyritis, 2000, p. 1-3). A urgência de sua construção foi ilustrada por Tucídides o qual demonstrou que: [...] os atenienses começaram imediatamente a trazer de volta as suas mulheres e crianças, e

os bens remanescentes que haviam levado para outros lugares mais seguros, e iniciaram a reconstrução da cidade e das muralhas [...] (Tucídides, I: 89).

Os materiais utilizados na reconstrução incluíam fragmentos dos edifícios minerados, partes das colunas dos templos, tijolos e, em geral, qualquer outro material disponível (Lyritis, 2000, p. 1-3), a saber:

Desta forma os atenienses fortificaram a sua cidade em tão pouco tempo, e ainda hoje a estrutura mostra que a obra foi feita apressadamente. Com efeito, as camadas inferiores contêm todos os tipos de pedras, em alguns casos nem sequer ajustadas para encaixar-se, mas apenas como ficaram quando inúmeros trabalhadores as puseram no lugar; muitas colunas de túmulos e pedras preparadas para outros usos foram misturadas nela. De fato, a muralha em volta da cidade foi prolongada em todas as direções e, por isto, os atenienses lançaram mão de tudo em sua pressa (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, I: 93)

A inserção das muralhas modificou demasiadamente a paisagem da região. Nesse interim, assistimos a divisão de Kerameikos entre intra e extra muros. Ao analisarmos a topografia¹² de Kerameikos podemos identificar caminhos e itinerários construídos pelo homem. Os portões de Kerameikos – compreendidos no Dipylon e no Portão Sagrado - eram cruzados por duas ruas paralelas: o *Dromos*, o qual passava pelos portões Thriasian e levava ao sub-bairro de Hekademos, e o Caminho Sagrado, este que passava pelo portão sagrado [figura 4] antes de se encaminhar a Eleusis.

As fronteiras e limites sociais nos revelam a respeito das interações de comunidades distintas e os efeitos dessas relações sobre a paisagem. A materialização desse limiar na dita região é vista nos portões os quais como zona de fronteira apresentam bifurcações. Um lado segue em direção a Via Sagrada, paralelo ao rio Eridanos, que dá acesso ao Santuário de Eleusis. Ao sul da Via Sagrada, havia uma bifurcação dividindo este trecho em Rua das Tumbas e Via Sul. A Rua das Tumbas possuía monumentos suntuosos, sendo marcos funerários pertencentes a famílias de recursos, feitos para serem publicizados¹³, dentre eles destacamos os monumentos: Lysanias da demos de Thorikos; Koroibos da demos de Melite (Candido, 2010, p.38).

O dromos, como caminho principal que passava pelo Dipylon, já possuía demasiada importância antes da reforma de Temístocles. E. Banou e L. Bournias (2014) defendem que o dromos recebeu maior importância, na metade do século VI a.C., quando

Pisistrato reorganizou as Panateneias. A procissão prosseguia a rua desde a Agora até a Acropolis.

Continuando para o oeste ao longo do Dromos e pouco antes de chegar à interseção com a estrada Cruzada, há uma construção circular (diâmetro cerca de 5,8 m) identificada como a casa de banhos do meio do século V a.C., mencionada por Aristófanes em "Os Cavaleiros" que observa que ela estava localizada perto do túmulo de Anthemokritos. Sua função social era ritualística, sendo usada para cerimônias de casamento ou funerários. A casa de banhos era circular e abastecida com água por um sistema de reservatórios de água subterrâneos interconectados encontrados nas proximidades, e era aquecido por uma fornalha localizada ao sul (Bournias; Banou, 2014, p.250-1).

O Caminho Sagrado, no entanto, era mais antigo que o dromos. Era uma rua ritualística, a qual começava desde Eleusino e finalizava no santuário de Demeter e Kore. Sua tradição remonta ao século VII a.C., e aqueles iniciados nos misterios se organizavam no outono, em uma forma de procissão denominada de *lakchos*, até Eleusis (Bournias; Banou, 2014, p. 186).

Maria Regina Candido (2010), sob a ótica da *antropologia histórica* de Marc Augé, ratifica o caráter *relacional* e *geométrico* de Kerameikos. Para a autora, as linhas e contornos do cemitério permitem a relação do contato com o outro. Este outro, em Atenas, pode ser entendido tanto nas fronteiras humanas, entre urbano e rural, e as fronteiras religiosas, sendo este o mundo dos vivos e dos mortos. Além disso, os cruzamentos e interseções representam um: “[...] *topoi protegidos pelos deuses Hermes e Hecates, divindades com função apotropaica, ou seja, proteger contra os malefícios as vias de acesso a pólis, as entradas, as saídas da cidade e as residências [...]*” (Candido, 2010, p.39).

A região de Kerameikos é permeada por mitos em torno de sua formação. Ernst Cassirer (1992) destaca que o mito é uma forma de linguagem, uma vez que possui o sentido para a compreensão da realidade: “Isto porque nenhum processo desta ordem chega a captar a própria realidade, tendo que, para representá-la, poder retê-la de algum modo, recorrer ao signo, ao símbolo” (Cassirer, 1992, p.21). Moisés dos Santos Viana (2009) prossegue com esta perspectiva e ratifica que o mito, enquanto palavra, torna-se

uma potência que molda a realidade e expressa as condições da existência física do ser humano. Os mitos são simbólicos, constituído de signos que retratam contextos culturais (Viana, 2009, p. 64).

Pausanias na obra “*Descrição da Grécia*” – *Periegesis Hellades* - narra que o nome Kerameikos deriva do nome do herói ático Keramos, filho de Dionísio e Ariadne: “O distrito de Kerameikos tem seu nome do herói Keramos, sendo este filho honrado de Dionísio e Ariadne¹⁴” [tradução nossa] (Pausânias, *Descrição da Grécia*, I: 3,1). O jovem teria ensinado a comunidade a utilizar os recursos oferecidos pela região próxima do rio Erídano através da fabricação de potes de cerâmica. No entanto, é notável a escassez da informação textual e imagética a respeito dessa figura heroica que, por vezes, não chega a ser citado mesmo nas histórias que envolvem Dionísio e Ariadne. Nesta perspectiva qual relação de Keramos e a transformação da paisagem de Kerameikos para a necessidade dos atenienses?

Em uma primeira asserção, é necessário remontarmos a união entre Dionísio e Ariadne. Essa história possui diversas versões¹⁵ que, no entanto, há consensos no que tange a genealogia dos personagens. Ariadne, filha de Minos (rei de Creta) e Pasífae, parte para Atenas com Teseu sob a promessa de se casarem. No caminho, param em Naxos, onde Teseu a abandona e parte para seu destino com Fedra. Ariadne, abandonada por Teseu, se encontra com Dionísio e com ele se casa em Naxos (Cerqueira; Carderaro, 2015, p. 130-1). Esta versão é a mais utilizada por grande parte dos pesquisadores retirada da *Teogonia* de Hesíodo, no qual Dionísio desposou Ariadne e, com o auxílio de Zeus, a tornou imortal (vv. 947-949). Guy Michael Hedreen defende que a narrativa trazida por Homero (*Odisseia*, XI: vv. 321-5) seria anterior ao período arcaico e que a inserção dessas figuras seria uma interpolação decorrente do período de Pisístrato (Hedreen, 2000, p. 33).

Notamos, no entanto, a ausência de Keramos junto as histórias de Dionísio e Ariadne. A presença de progênitos na vida do casal aparece primeiramente na documentação de Pherekides (c.530 a.C.) o qual relata que Dionísio e Ariadne tiveram filhos (Hedreen, 2000, p. 32 *apud* Candido...). Pierre Grimal (2005) economiza em sua descrição, promovendo poucas características do herói, a saber: “Céramo é um herói ático que deu nome ao bairro de Atenas chamado “Cerâmico”. É filho de Ariadne e de Dionísio.

Passava por ter inventado o ofício de oleiro, como o seu próprio nome indica” (Grimal, 2005, p. 83).

Para Philip Harding, a inserção de figuras heroicas estaria inserida na tradição de *attiodographos*, no qual mitógrafos reinterpretavam a tradição mítica oral, a partir de elementos tardios, com o intuito de reforçar o imaginário social de deuses e heróis por meio de discursos que circulavam no território ático (Harding, 2007, p. 1).

Prosseguimos com a hipótese defendida por Maria Regina Candido (2010) em identificar Keramos como uma figura heroica relacionado a emergência dos ceramistas e pintores, homens enriquecidos com a profissão e de prestígio social. A política de Solon, voltada para o comércio exterior, e posteriormente a reforma territorial de Clístenes alavancou a condição social dos ceramistas, os quais se tornam vetores comerciais. Nesse sentido, o herói Kerameus, ao ensinar a aproveitar da geografia do rio Erídanos e por representar o ofício da cerâmica, manteve-se como fator de identificação do tipo demótico, servindo como fator de identidade para os produtores dos vasos de cerâmica (Candido, 2010, 47).

O rio Erídanos era comumente utilizado como local de olarias, mercado de cerâmica, residência de metecos e estrangeiros (Candido, 2010, p.35). Durante o período clássico, parte de Kerameikos pertencia aos Demos Kerameis ou Kerameon, a região dos produtores de cerâmicas. Os ceramistas estabeleceram suas oficinas entre os rios Erídanos e Kephissos, em decorrência da benevolente condição provida pela abundância d’água e pelo depósito natural de argila. Além disso, sua posição estratégica para as rotas comerciais levando ao Peloponeso e em direção ao porto os favoreciam (Stroszeck, 2014, p. 146).

O *archondato* de Sólon provocou não só mudanças sociais, promoveu também reformas extensas no que tange as práticas econômicas no setor urbano ateniense. O código legislativo de Sólon provocou a transição econômica de uma base de produção agrícola para uma base de consolidação das atividades econômicas “baseada no insumo às práticas comerciais e marítimas”, privilegiando técnicas de especialização com o intuito de estabelecer trocas com as demais *póleis* (Silva, 2014, p. 23-24)

Nesse sentido, Sólon atua como regulamentador das relações econômicas, via agentes privados de comercialização, como o caso dos ceramistas. Em decorrência da infertilidade do solo e da sofisticação da polis, a qual leva a uma especialização de

expansão comercial e mercantil, a cerâmica e o ceramista tornam-se dinamizadores das relações comerciais. A produção e comercialização da cerâmica sofreu acentuação com as medidas promovedoras de Sólon, principalmente no que tange os vasos de figuras negras e, posteriormente com Pisistratos no VI a.C., com as cerâmicas de figuras vermelhas (Candido, 2010, p. 35)

Gustave Glotz (1946) defende que essa prática econômica “promoveu o interesse de artesãos, pintores e oleiros de poucos recursos de outras regiões em se estabelecer como artesãos em Atenas ao lado do cidadão ceramista” (Glotz, 1946, p. 132). Sólon propiciou o desenvolvimento do artesanato ao notar que a terra, apesar de ser infértil, era abundante em ferro, algo que proporcionou matéria-prima de qualidade para a produção das cerâmicas.

John Boardman (1998) destaca que, embora a argila – *keramos* – fosse encontrada em toda Grécia, na região da Ática e Coríntio seriam as de melhor qualidade (Boardman, 1998, p. 11). A quantidade de recursos minerais presentes nas argilas afeta a coloração final das produções artesanais, como o nível do teor do ferro que destaca uma cor vermelha alaranjada (Maish *et al*, 2006 *apud* Silva, 2016, p. 110). Essa perspectiva é compartilhada por Haiganush Sarian, o qual ratifica os aspectos positivos da região de Kerameikos, a saber:

Vale lembrar que a escolha dos oleiros dos seus locais de atividade não foi aleatória. Com efeito, a noroeste da cidade concentravam-se os recursos indispensáveis para os seus trabalhos: profundidade do leito de argila no vale do Cefiso; importante ponto de água no Eridanos, rio que corre atrás do Cerâmico; proximidade da Agora para a venda dos vasos; acesso ao porto do Pireu, através do qual a cerâmica ática era exportada (Sarian, 1993, p. 106).

A maior presença do tom laranja-vermelho dos vasos áticos advém o elevado nível de óxido de ferro da argila. Crítias, político ateniense do século V a.C., afirmava que os atenienses teriam sido os primeiros a criar o torno, cuja produção alinhada à qualidade elevada da argila ateniense fomentou os melhores vasos de cerâmica ática do Mediterrâneo (Williams, 1985, p. 11 *apud* Candido, 2022, p. 261). Dessa forma, a argila ateniense demonstrava-se ser de acentuada qualidade e pureza. Isto resultou na produção de vasos de qualidade elevada, vista no seu formato e cor, contribuindo para um recipiente eficaz como mercadoria e para contenção de líquidos e outros produtos.

As oficinas desenvolviam-se normalmente em núcleos de produção artesanal em zonas pouco povoadas e muitas vezes perto de cemitérios, a cujos visitantes colocavam à disposição um conjunto de artefatos e vasos associados exclusivamente ao luto e à temáticas de despedida dos mortos, como placas funerárias e *formiskoi* (pequenos vasos em formato de pêra) com cenas de *prothesis*, mesas de jogos com os enlutados e, mais tarde, uma grande variedade de *lekythoi* de fundo branco, normalmente pintado com temas funerários. De fato, cada oficina e ceramista se especializou em gêneros e tipos de produções distintas (Banou; Bournias, 2014, p. 266-8).

Conclusão

Podemos concluir, portanto, que o meio físico não delimita os grupos ou os indivíduos, mas sim é construído e modificado a partir das necessidades e relações sociais. Kerameikos oferece um local plural, no qual sua paisagem foi modificada e construída a partir das características geográficas e das particularidades culturais. A necessidade fúnebre, em um primeiro momento, estava ligada a qualidade geológica da região. Não obstante, a localização especial do cemitério não foi inopina, respondeu a modalidade religiosa e social. Destacamos, também, que a paisagem é pode ser constituída a partir da cosmogonia. O herói Keramos, nesse sentido, atua como fator de identidade para os ceramistas. O herói seria o responsável por ensinar as práticas artesanais, a partir do uso da argila proveniente do rio Erídanos.

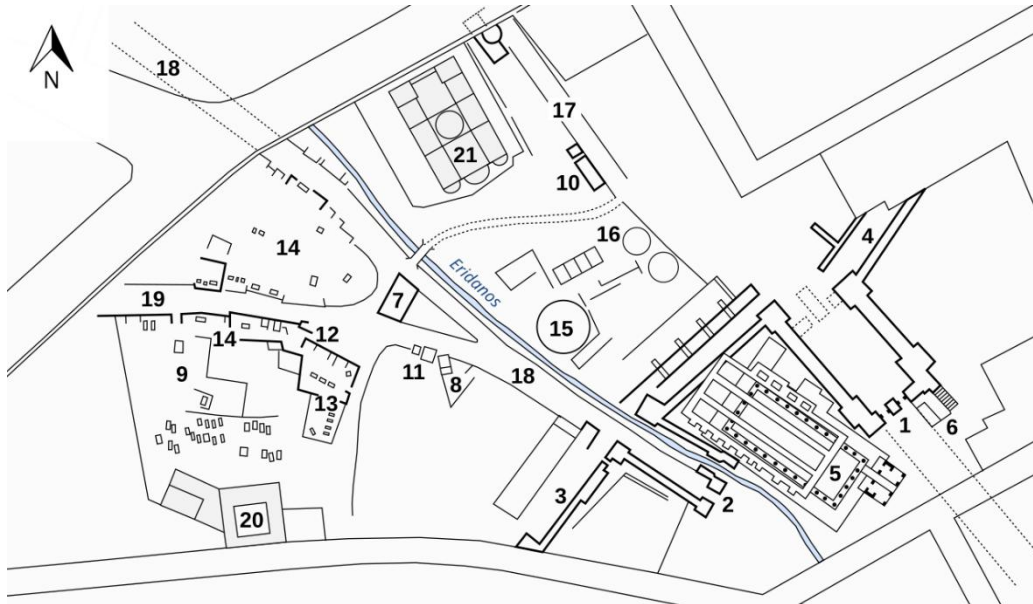
Outro giro, os muros idealizados por Temístocles modificaram a paisagem de Kerameikos. Esta mudança ocasionou novas perspectivas no que tange o uso espacial. A consolidação das ruas, portões e itinerários correspondem a categorias sociais, foram formadas a partir das necessidades humanas as quais se modificam com o tempo. Tal demanda é vista na política de Sólon, o qual se utiliza dos aspectos naturais com finalidades econômicas, algo que ocasionara na transformação de Kerameikos e, bem como, na ascensão da figura do ceramista.

Nesse ínterim, fomentamos a aproximação da arqueologia com a história, principalmente no que tange a Antiguidade. A transdisciplinaridade, possibilitada pelas discussões provenientes da Escola dos Annales, viabiliza a leitura plural da sociedade. No

A PAISAGEM DOS MORTOS E DOS VIVOS: A REGIÃO DE KERAMEIKOS SOB A ÓTICA DA ARQUEOLOGIA DA PAISAGEM

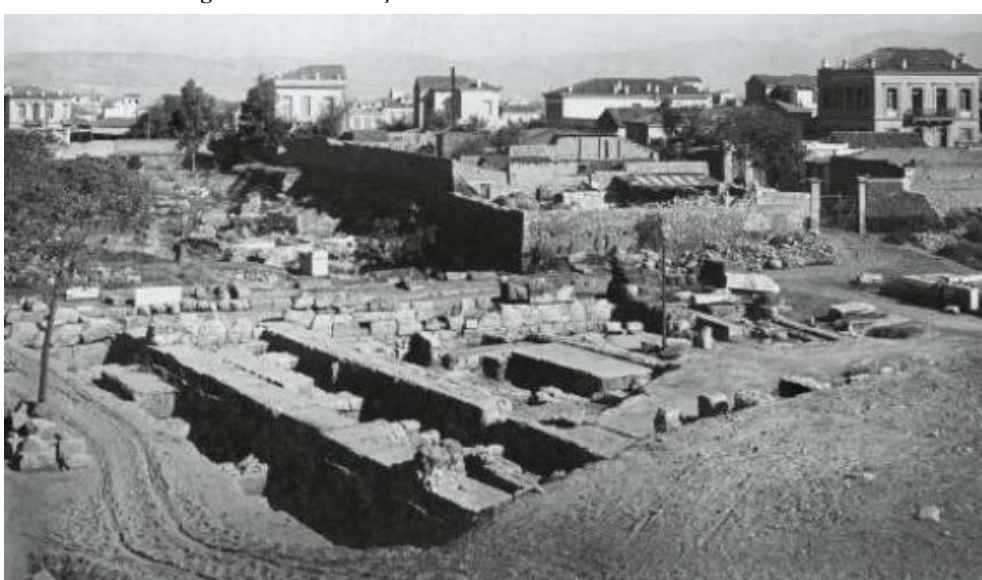
caso dos gregos, especificamente os atenienses, o aporte epistemológico da paisagem destaca o reflexo de aspectos sociais e culturais na formação da paisagem.

Mapa 1 - Região de Kerameikos



Mapa do sítio de Kerameikos (Cerâmico), Atenas, Grécia (2020). Imagem disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Plan_Kerameikos_colored.svg#/media/File:Plan_Kerameikos.svg

Figura 1 - As escavações de Kerameikos no início do século 20.



BOURNIAS, L.K; BANOU, E.S. Kerameikos. Grécia: John S. Latsis Public Benefit Foundation, 2014, p. 20.

Figura 2 - Visão do Sudoeste do Portão Sagrado



BOURNIAS, L.K; BANOU, E.S. Kerameikos. Grécia: John S. Latsis Public Benefit Foundation, 2014, p. 183

Figura 3 - Vista do Portão Sagrado a partir do Sul.



BOURNIAS, L.K; BANOU, E.S. Kerameikos. Grécia: John S. Latsis Public Benefit Foundation, 2014, p. 183

Notas

¹ Graduando em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA-UERJ). Orientado pela Profa. Dra. Maria Regina Candido. Bolsista de extensão DEPEXT. E-mail: brunocbraz300@gmail.com. Número ORCID: 0009-0005-6297-3662.

² O interesse de Febvre pela geografia histórica foi influenciada por Paul Vidal de La Blach. O geógrafo Vidal possuía o interesse em colaborar com historiadores e sociólogos. Com isso em mente, fundou a revista *Annales de Géographie* (1891) visando fomentar estudos e aproximações entre essas áreas (Burke, 1990, p.26). Sua perspectiva afastava-se do arcabouço teórico de Friderich Ratzel, o qual empregava um olhar determinista. Tal perspectiva entende que o homem é limitado pelo seu meio. Vidal contraria essa perspectiva e privilegia a ótica na qual o homem modifica o seu meio (Burke, 1990, p. 29-31; Reis, 2000, p. 62).

³ Não obstante, a obra de Fernand Braudel ao passo que alavancou estudos nos mais diversos âmbitos historiográficos, também sofreu diversas críticas. Dentre elas Peregrine Hordel e Nicholas Purcel em *The Corrupting Sea* (2000) criticam o caráter determinista de Braudel, visto na percepção que o ser humano seria “refém” do seu meio. Dessa forma, Hordel e Purcel ratificam a falta de transformação e adaptação do meio físico para a necessidade humana (Horden; Purcel, 2000, *passim*).

⁴ A arqueologia do campo é uma vertente de pesquisa anglo-saxã a qual remonta aos métodos desenvolvidos por Osbert Guy Stanhope Crawford em sua obra *Archaeology in the Field* (1953). Essa preocupação antrópica com a paisagem, característica da produção anglo-saxã nesse período, é vista nas pesquisas de William George Hoskins e seu influente *The Making of English Landscape* (1955) o qual implicita a importância da arqueologia para os estudos da história da paisagem. Ainda na década de 50 outros trabalhos demonstram a preocupação dos estudos do campo na vertente da academia britânica: *The Lost Villages of England e History on the Ground*, de Maurice Beresford (1954 e 1957, respectivamente); e *Medieval England: an Aerial Survey*, de John Kenneth Sinclair St Joseph (1958) (Fleming, 2006, p. 267).

⁵ Hilton Japiassu (1976) defende que a transdisciplinaridade possibilita a transgressão das fronteiras impostas pelas disciplinas acadêmicas. Essa transgressão surge da necessidade de mudanças e aprofundamentos epistemológicos e teóricos. Japiassu enfatiza que as relações intersubjetivas dão ênfase à multidimensionalidade dos fenômenos (Japiassu, 1976 *apud* Cusati; Guerra; Silva, 2018, p. 988). Dessa forma, a transdisciplinaridade em nossa pesquisa surge em detrimento da interdisciplinaridade uma vez que privilegiaremos diferentes enfoques e dimensões no que cerne a relação entre paisagem e social.

⁶ O seu ecossistema, conservado ainda hoje no coração de Atenas, conta com 180 espécies de diferentes árvores e plantas e dez espécies de pássaros. Durante os períodos mais quentes do ano, o sítio é povoado por insetos aquáticos que provêm sustância para sapos verdes e tartaruga da família *Testudo marginata* (Banou; Bournias, 2014, p. 18). A presença de sapos nessa região foi utilizada na obra de Aristófanes “*As Rãs*”. O comediógrafo ilustra que a passagem feita por Caronte ao longo do rio Aqueronte é efetuada ao som do canto desses animais (Aristófanes, *As Rãs*, vv. 210-265). Maria de Fátima Silva, tradutora de Coimbra da obra supracitada, prossegue e ratifica que a presença das rãs, como habitantes de lagos e regiões pantanosas, celebram a viagem de Dionísio como um hino, divindade esta senhor dos pântanos (*Ibid*, p. 60).

⁷ A paisagem não é sinônimo de meio-ambiente natural. São sistemas culturais sintéticos que estruturam e organizam as interações pessoais com seus ambientes naturais. A paisagem indica um mundo externo mediado pela subjetividade humana. São formadas a partir de atividades cotidianas, crenças e valores os quais são variados em decorrência das comunidades e suas transformações dos espaços físicos em espaços com significados (Anschuetz; Wilshusen; Scheick, 2001, p. 160 *apud* Kormikiari, 2014, p. 5).

⁸ Do inglês: *and when persons die in the demes and no one takes them up for burial, let the Demarch give notice to the relatives to take them up and bury them, and to purify the deme on the day on which each of them dies.*” (Demostenes, *Against Macartatus*, 43. 57).

⁹ O Heládico Antigo se desenvolveu a partir do terceiro milênio a.C. e pode ser dividida entre as principais etapas: Eutresis (-3000/-2650); Korakou e Lerna (-2650/-2200); Tebas (-2400/-2100) e Tirinto (-2200/-2000)

¹⁰ Os mínios são os ancestrais dos gregos, os quais se desenvolveram entre 2000 e 1550 a.C. Sua nomeação é uma homenagem a Heinrich Schliemann (1822-1890), arqueólogo alemão responsável por encontrar vestígios de Troia, Micenas, Tirinto, Ítaca e Orômeno.

¹¹ Eleni S. Banou e Leonidas K. Bournias (2014) destacam que as sepulturas eram arranjadas de forma sistemática, o que corrobora com a hipótese de a sociedade micênica possuir uma organização social. No entanto, as sepulturas não denotam diferenciação entre status social, uma vez que nesse momento os poços atuavam como objetos funerários e não como símbolos de status para o falecido (Banou; Bournias, 2014, p. 32).

¹² A topografia atua como estrutura física, tal como o clima e a geologia, que, uma vez ligado a estruturas sociohistóricas (classes, grupos, interesses) permitem a constituição da paisagem (Kormikiari, 2014, p.14).

¹³ O universo espiritual da pólis, como aponta Jean-Pierre Vernant (1965), está intrinsecamente ligada ao que autor denomina de “publicidade da vida”. As manifestações mais importantes da vida social passam a ser publicizadas, à medida que se distingue os domínios públicos e privados (Vernant, 1965, p. 55). Nesse ínterim, Marta Mega de Andrade (2011) parte dessa perspectiva e analisa o espaço funerário como contexto de exposição e publicização. Destacando a relação entre gênero e poder, a autora parte das epígrafias funerárias para entender a negociação existente do conflito entre esfera pública e privada (Andrade, 2011, p. 185-208).

¹⁴ Do original em inglês: *The district of the Kerameikos has its name from the hero Keramos, he too being the reputed son of Dionysus and Ariadne*. Do grego: “τὸ δὲ χωρίον ὁ Κεραμεικὸς τὸ μὲν ὄνομα ἔχει ἀπὸ ἥρωος Κεράμου, Διονύσου τε εἶναι καὶ Ἀριάδνης καὶ τούτου λεγόμενον” (Pausânias, *Descrição da Grécia*, I: 3,1).

¹⁵ Na documentação textual esta história é narrada por: Diodoro Sículo (*Biblioteca Histórica*, 5.51.4); Pseudo-Apolodoro (*Epítome*, 1.9); Plutarco (*A Vida de Teseu*, 20.1); Homero (*Odisseia*, 321-5); Pausânias (*Descrição da Grécia*, 1.3.1) e Hesíodo (*Teogonia*, vv.947-9). Harpocraton, no século II, preferiu uma explicação mais direta para a relação do mito com a região, a saber: “[...] it took its name from the potter's art and from sacrifices to a hero named Keramos” - εἰληφέναι τούτους τοῦνομα ἀπὸ τῆς κεραμικῆς τέχνης καὶ τοῦ θύειν Κεράμῳ τινὶ ἥρωι – (Harpocraton s.v. Keramei).

Documentação

APOLLODORUS. *The Library*. Tradução de Sir James George Frazer, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1921.

ARISTÓFANES. *As vespas, as aves, as rãs*. Rio de Janeiro: Trad. Mário da Gama Kury. Zahar; 3ª edição, 1996.

DIODORO SÍCULO. *Bibliotheca Histórica*. Tradução de C. A. Oldfather, LOEB Classical Library Series, Harvard University Press, 1954.

HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Martin Claret, 2005. (Coleção Obra-prima de cada Autor: série ouro).

HOMERO. *Odisseia*. Tradução e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

Bibliografia

- ANDRADE, M. M. O espaço funerário: comemorações privadas e exposição pública das mulheres em Atenas (séculos VI-IV a.C.) *Dossiê: Comemorações* • Rev. Bras. Hist. 31 (61) • 2011 • <https://doi.org/10.1590/S0102-01882011000100010>
- ARRINGTON, N.T. Topographic Semantics: The Location of the Athenian Public Cemetery and Its Significance for the Nascent Democracy. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Vol. 79, No. 4, 2010. P.499-539. Acessado em 4 de set. de 2024. Disponível em: <https://www.ascsa.edu.gr/uploads/media/hesperia/41012853.pdf>
- BOURNIAS, L.K; BANOU, E.S. *Kerameikos*. Grécia: John S. Latsis Public Benefit Foundation, 2014. ISBN 978-960-98364-8-7. Disponível em: https://www.latsis-foundation.org/content/elib/book_2/kerameikos_en.pdf
- BRAUDEL, F. *The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II*. Vol I. Glasgow: Collins, 1972
- BURKE, P. *A revolução francesa da historiografia: a escola dos annales (1929-1989)*. São Paulo: Editora Unesp, 2ª edição, 2011.
- CANDIDO, M.R. Kerameikos, lugar de poder e de magia na Atenas do IV a.C. *Phoînix*, Rio de Janeiro, n.14, p. 259-267, 2008.
- CANDIDO, M.R. Kerameikos: lugar antropológico dos praticantes de magia em Atenas. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2010.
- CASSIRER, E. Linguagem e mito. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CUSATI, I. C. et al. Interdisciplinaridade e transdisciplinaridade: dos conhecimentos e suas histórias. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*, Araraquara, v. 13, n. 3, p. 979–996, jul./set. 2018. E-ISSN 1982-5587. DOI: 10.21723/riaee.v13.n3.2018.11257. Disponível em: <https://doi.org/10.21723/riaee.v13.n3.2018.11257>. Acesso em: 5 set. 2024.
- DALSOGLIO, S. Kerameikos Cemetery at Athens from the Submycenaean to the Protogeometric Period Pottery, grave assemblages and the rite of cremation. Oxford, BAR: International Series 3014, 2020.
- FLEMING, E. Post-processual landscape archaeology: a critique. *Cambridge Archaeological Journal*, v. 16, n. 3, p. 267–280, Oct. 2006.
- HORDEN, P; PURCELL, N. *The corrupting sea: a study of Mediterranean history*. Oxford: Wiley Blackwell, 2000.
- KORMIKIARI, M.C.N. *Arqueologia da Paisagem*. São Paulo, Labeca - MAE/USP, 2014.
- LYRITIS, G. P. The history of the walls of the Acropolis of Athens and the natural history of secondary fracture healing process. *Musculoskel Neuron Interact* 2000; 1:1-3

PARKER R. Miasma: pollution and purification in early Greek religion. Oxford: Clarendon Press, 1983.

REIS, J. C. *Escola dos Annales: A inovação em História*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000.

SARIAN, H. Poiéin - gráphein: o estatuto social do artesão-aitista de vasos áticos. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, S. Paulo, 3: 105-120, 1993.

VERNANT, J.-P. Mito e pensamento entre os gregos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p.151-192; ver também VERNANT, J.-P. As origens do pensamento grego. São Paulo: Difel, 1982.

VIANA, M. S. Mito e linguagem: breve reflexão sobre o discurso Mito e linguagem: breve reflexão sobre o discurso. Maringá: Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, Maringá, v. 31, n. 1, p. 61-66, 2009.

3

POMPEIA SOB A ÓTICA DA ARQUEOLOGIA DA PAISAGEM: SOCIEDADE, PRODUÇÃO E COMÉRCIO DE VINHO

Ana Carolina Romão Gonçalves Dos Santos
Gabriela Guimarães Rangel
Manuela Edwiges de Paula Pereira da Silva¹
Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Maria Regina Candido

Introdução

O documento “Da erupção do Vesúvio – Cartas a Tácito (VI, 16; 20)”² de Caius Plinius Caecilius Secundus (Plínio, o Jovem) narra a erupção do Vesúvio e descreve a extensão de Pompeia. Essa obra agrupa cartas endereçadas ao historiador Tácito, escritas por Plínio, o Jovem, entre 97 e 109 d.C. Tal documentação sustentará nossas hipóteses e desenrolará os questionamentos trabalhados no presente escrito.

O trecho a ser abordado diz respeito ao oitavo verso da Carta 16 (Livro VI): “[...] pois sua *villa*³ estava situada aos pés do monte [...]”. O mesmo será mencionado ao longo desta pesquisa para ratificar a inclusão do vulcão Vesúvio como elemento preponderante do cotidiano da sociedade pompeiana, tanto em seus valores culturais quanto em sua economia. Além disso, este verso será utilizado no intuito de relacionar a maneira como a qual a sociedade pompeiana se envolvia com sua paisagem⁴.

Baseando-se na documentação e considerando a arqueologia da paisagem⁵, tal como a relevância da paisagem para os processos socioculturais de determinadas sociedades (A. C. de Sousa, 2005, p. 295), discorreremos no presente trabalho a seguinte problemática: quais as relações entre a sociedade de Pompéia, seu comércio e sua produção de vinho?

Para realizar esta análise, utilizaremos como recorte temporal o período entre 62 e 79 d.C, que é marcado pela reconstrução de Pompéia após um terremoto e, por fim, sua destruição total, causada pela erupção do Vesúvio. A respeito desse intervalo, Liliana Guerra (2011, p. 55) escreve que a catástrofe gerada pelo terremoto de 62 d.C implicou em extensas reformas urbanas em Pompéia, das quais a maioria não foi solucionada até 79 d.C.

Em suma, o presente texto se organiza visando demonstrar como o território de Pompeia possibilitou que os indivíduos residentes deste espaço pudessem construir um valor cultural para o ambiente e moldá-lo de forma que ocorresse o pleno funcionamento das ações socioculturais. Nesse sentido, buscamos, por meio do debate historiográfico e pela documentação apresentada acima, compreender a maneira como o comércio e a produção de vinho são consequências do diálogo entre uma sociedade e o espaço que esta ocupa, assim como entender a construção da paisagem de Pompeia como reflexo da ação antrópica⁶.

Aspectos geológicos da Península Itálica e sua influência em Pompeia

A partir dos apontamentos de Geraldo Norberto Sgarbi (2007, p. 123), compreende-se a importância de conceitos da geologia para contextualizar o território em que Pompeia encontrava-se. Este pesquisador (G. N. Sgarbi, 2007, p. 123) apresenta que, devido à sua proximidade às regiões de encontro de placas tectônicas, a península itálica era marcada por atividades sísmicas que ocasionam o vulcanismo. Dessa forma, o dinamismo tectônico e o vulcanismo, somados às variações climáticas e marítimas, permitiram que a península itálica possuísse regiões propícias ao plantio de vinhedos (G. N. Sgarbi, 2007, p. 123 - 138).

Acrescentando este ponto, Mônica Nicola e Pércio de Moraes Branco (2010, p. 17 - 19) apresentam que a cidade de Pompeia se localiza na região do Golfo de Nápoles, cuja possui uma grande faixa litorânea, extensas cadeias montanhosas, áreas de planalto e uma larga sub-camada de rochas e minérios. A extensão da Campânia seria, assim, formada por grandes planícies férteis que são alimentadas pelo rio Volturnus e o rio Sarno (L. M. Guerra, 2011, p. 20). Tais fatores propiciaram o desenvolvimento econômico e comercial dessa localização, visto que favoreceram seus acessos marítimos e contatos com outras cidades (L. M. Guerra, 2011, p. 20).

No que diz respeito ao Monte Vesúvio, o autor Charles Frankel (2019, p. 35) discorre que este vulcão, ao promover fertilidade e microclima, gerou prosperidade para os territórios próximos e atraiu populações para seus arredores, mesmo com os riscos de catástrofes naturais. Nesse sentido, os comerciantes pompeianos mais ricos possuíam vinhedos e oliveiras nos flancos do Monte Vesúvio (Frankel, 2019, p. 39). Além de sua influência na produção agrícola de Pompeia, o Vesúvio propiciou a esta cidade um comércio lucrativo de sua lava, conhecida geologicamente como traquito ou *trachyte*, cujo valor e qualidades foram mencionadas desde o período da Antiguidade por Cato, o Velho, em sua obra a respeito da agricultura (Frankel, 2019, p. 40 - 41). Constatase, portanto, com base nestas argumentações de Frankel (2019), que o Vesúvio era e ainda é uma figura importante para a cidade de Pompeia, principalmente no que diz respeito à economia e comércio locais voltados para a vitivinicultura e o plantio de oliveiras.

Geraldo Norberto Sgarbi (2007, p. 138), ao corroborar para a percepção do vulcanismo como fator preponderante para uma agricultura eficaz, aborda que solos como os encontrados na região do Vesúvio tornam-se férteis e bem drenados em razão dos sedimentos vulcânicos e do clima mediterrânico, cujo, ao favorecer um índice pluviométrico propício, permite que a irrigação artificial seja dispensada. Desta maneira, entende-se que esses aspectos geravam um cenário propício para as atividades da vitivinicultura nos arredores do Monte Vesúvio (G. N. Sgarbi, 2007, p. 138).

É possível, diante dos argumentos apresentados ao decorrer deste tópico, asseverar a importância do espaço geográfico para o território pompeiano, principalmente acerca de sua produção agrícola, dada a fertilidade de seus solos. Ademais, é notável a relevância do Vesúvio para seus arredores, já que, como abordado anteriormente, gerava um cenário propício para o plantio, ainda que, em sua erupção de 79 d.C, tivesse promovido a destruição de cidades como Pompeia, Herculano e Stabia (G. N. Sgarbi, 2007, p. 140).

Produção e comércio de vinho em Pompeia

Os pesquisadores Miko Flohr e Andrew Wilson (2017, p. 3) apresentam que Pompeia, dentro de suas especificidades, é moldada por características geográficas e históricas peculiares e inestimáveis para sua compreensão. Com base nisto, os autores apontam que se faz primordial o entendimento desses elementos únicos de Pompeia para a análise

histórica de sua economia, bem como de sua sociedade e formas de produção (M. Flohr; A. Wilson, 2017, p. 3).

Ao discorrer sobre as especificações geográficas, Charles Frankel (2019, p. 9) contextualiza que o vinho produzido nas encostas dos vulcões, em razão de sua qualidade, é estimado pelos indivíduos que o consomem desde períodos que antecedem a Antiguidade. Nessa configuração, percebe-se a importância do solo e da paisagem formados em regiões em que o vulcanismo é presente para a prática da vitivinicultura (C. Frankel, 2019, p. 10).

No que diz respeito à fabricação de vinho, reitera-se que a cidade de Pompeia era propícia a esta produção, visto que seus solos de origem vulcânica possibilitavam uma ampla agricultura dado a sua fertilidade natural (G. N. Sgarbi, 2007, p. 138). Referente a isto, a professora Mary Beard (2016, p. 162) discorre que uma considerável parte da agricultura pompeiana se voltava para a produção vinícola. A mesma autora (M. Beard, 2016, p. 161 - 164) assinala que a produção de vinho em Pompeia ia para além do consumo local, sendo, assim, um produto destinado à comercialização com outras regiões.

Corroborando com as explanações de Mary Beard (2016, p. 161 - 164), as análises propostas por Alison E. Cooley e M. G. L. Cooley (2004, p. 157) apontam que uma parte da produção de vinho em Pompeia era destinada para a exportação e outra para consumo local. Em concordância, a pesquisadora Liliana Medeiros Guerra (2011, p. 90) declara que esta cidade produzia para consumo interno e externo, denotando a complexificação existente nos processos que moldavam o comércio de vinho nesta região.

Dialogando com estes autores, Norberto Luiz Guarinello (1993, p. 257) declara que, desde o século II a.C, o vinho da região de Pompeia era exportado para o Mediterrâneo Ocidental. O mesmo escritor (N. L. Guarinello, 1993, p. 257 - 258), baseando-se em André Tchernia (1984), também apresenta que, entre o período do final da República Romana, em 27 a.C, e a erupção do Vesúvio em 79 d.C, o território nas proximidades do Vesúvio abrigava o maior vinheiro da Itália tirrenica, o que ocasionou na prosperidade da região durante este recorte temporal. O arqueólogo Eugenio La Rocca (1976, p. 117) complementa essa discussão ao examinar a cultura material sobrevivente à erupção em 79 d.C. De acordo com o mesmo autor (La Rocca, 1976, p. 117), o centro da

cidade de Pompeia seria crucial para a realização do comércio local, especialmente o Fórum⁷ da região.

Contestando estes expostos acerca do uso da paisagem pela agricultura e sociedade de Pompeia, William Jongman (1988, p. 123) propõe que a produção agrícola dos locais próximos ao Vesúvio era destinada principalmente para o plantio de grãos. Jongman (1988, p. 123) fundamenta sua argumentação na percepção de que haviam poucas casas e fazendas em determinadas seções do vulcão e que as residências que existiam se encontravam em regiões de planícies próximas

Contrapondo a tese de William Jongman (1988), o autor Andreas Oettel (1996, p. 1 - 12) defende que diversas vilas não somente estavam presentes sobre o Monte Vesúvio, como eram habitadas por pompeianos. Nesse mesmo contexto, Oettel (1996, p. 1 - 12) adverte que os locais próprios para cultivo em Pompeia eram utilizados de maneira mista, sem muita distinção de onde cada cultura era plantada, podendo ser tanto de frutas, como de legumes ou grãos. Assim, Andreas Oettel (1996, p. 1 - 12) discordaria inerentemente dos ideais propostos por William Jongman (1988, p. 123), tanto no campo referente à localização das moradias pompeianas, quanto no uso da terra para a plantação ser majoritariamente de grãos.

Tangenciando para a diversidade de uvas cultivadas no Monte Vesúvio, Girolamo Ferdinando De Simone (2011, p. 289 - 310) adverte que havia quatro principais variedades de uva, cada uma destas voltadas para funções diferentes no âmbito vinícola. Estas variedades são denominadas como “*Aminea gemina minor*”, “*Murgetina*”, “*Holocania*” e “*Vennuncul*” ou “*Surcula*” (G. F. De Simone, 2011, p. 289 - 310). O autor (G. F. De Simone, 2011, p. 289 - 310) também expõe que as variações destas uvas residiam no quão comum poderiam ser na região, assim como em seus processos de produção ou em sua qualidade, podendo ser mais ou menos valorizada para a prática vinícola. Em suma, De Simone (2011, p. 289 - 310) indica que esses quatro tipos de uva eram utilizados para criar variedades de vinho, como “*Vesuvinum*”, “*Pompeianum*” e “*Surrentinum*”.

Tal como exposto por De Simone (2011, p. 289 - 310), Norberto Luiz Guarinello (1993, p. 257) ressalta a existência dos quatro tipos de uvas viníferas nas regiões de Pompeia e Vesúvio. Além disso, Guarinello (1993, p. 257) acrescenta que o nome da

variedade local “*Holoconia*” derivava de uma importante família pompeiana, ressaltando, assim, que tanto a produção quanto o consumo de determinados vinhos também eram envoltos de significados, tanto sociais como culturais.

Para além disso, situamos as relações entre a produção e o comércio do vinho pompeiano com a arqueologia da paisagem, principalmente no que diz respeito ao uso do espaço como reflexo das práticas humanas para a manutenção de suas vidas sociais, políticas e econômicas (M. C. N. Kormikiari, 2000, p. 3 - 6). A respeito disso, a doutora M^a Cristina N. Kormikiari (2000, p. 5) aborda definições comuns para o que seria o conceito de paisagem para a arqueologia, ressaltando seu aspecto sintético e diferencial em relação ao ambiente natural. Considerando essa perspectiva, compreendemos que paisagens são espaços construídos culturalmente, em que a ação antrópica se reflete na materialidade dos ambientes naturais como forma de reiterar no espaço físico os elementos imaginários (M. C. Kormikiari, 2000, p. 3 - 6).

Sob esse contexto, Ray Laurence (2010, p. 78) explana que a crescente de produção agrícola em Pompeia foi um dos principais elementos que moldou a paisagem urbana e rural do local. Este autor (R. Laurence, 2010, p. 78) resalta que o padrão de organização da paisagem enquanto espaço produtivo não se restringiria a função de cada meio de produção. Isto é, os ambientes nos quais eram exercidos os trabalhos da população se mesclavam aos ambientes reservados para moradia e lazer (R. Laurence, 2010, p. 78). Logo, a produção da vitivinicultura seria não somente comum à população, mas parte do cotidiano comercial e social do povo de Pompeia (R. Laurence, 2010, p. 78).

Assim, infere-se, utilizando como fundamentação as informações expostas no decorrer deste tópico, que a plantação de uvas, a produção vinícola, tal como o seu comércio e consumo em Pompeia eram de extrema relevância para esta cidade romana, sendo um importante produto para a economia e parte intrínseca do cotidiano da população local.

Sociedade pompeiana e o vinho

Os arqueólogos Miko Flohr e Andrew Wilson (2017, p. 15) assinalam que Pompeia e a paisagem em seu entorno estavam ligadas, direta ou indiretamente, ao sistema comercial mediterrânico. Tal relação facilitava o comércio de vinho pompeiano, dado que se mostrou vital na formação da economia e da sociedade desta colônia romana (M. Flohr;

A. Wilson, 2017, p. 15). Assim, sem estas redes de conexões, a cidade de Pompeia teria sido diferente, podendo ser menor e menos rica (M. Flohr; A. Wilson, 2017, p. 15). Reiterando as informações apresentadas, compreendemos que as relações desta cidade romana e o mediterrâneo foram essenciais para a construção de sua economia e sociedade.

Ademais, Indro Montanelli (1969, p. 279) informa que a cidade de Pompeia, no período correspondente a 79 d.C, contava com pouco mais de 15 mil habitantes. Elaborando uma análise a respeito dos moradores de Pompeia, os autores Miko Flohr e Andrew Wilson (2017, p. 15) apresentam que estes possuíam uma dieta variada e viviam de forma longa e saudável, assim como tinham acesso a bens de consumo e arte. Para mais, os mesmos pesquisadores (M. Flohr; A. Wilson, 2017, p. 15) explicam que em Pompeia, assim como em Herculano, o consumo de luxos era estimulado não somente para famílias de elite, mas também para grande parte da população.

Visando compreender a organização da sociedade pompeiana pelo viés da cultura material, aludimos aos expostos da arqueóloga Joanne Berry (1998, p. 27), que descreve que as casas *Insula*⁸ 1.4 da Região I de Pompeia possuíam decorações que demonstravam um forte financiamento às artes por parte dos indivíduos mais ricos. Observamos, por meio das análises de Joanne Berry (1998, p. 27), que objetos encontrados nas casas pompeianas exprimiam questões voltadas para o poder econômico, dado que determinados afrescos e mosaicos eram bens de famílias mais enriquecidas (J. Berry, 1998, p. 27).

Somando as informações expressadas por Joanne Berry (1998, p. 27), o autor E. de Albentiis (2009, p. 150) aponta que, nos sítios arqueológicos de Pompeia, há múltiplos exemplos que ilustram que as casas eram reflexos dos status socioeconômico de seus donos. Albentiis (2009, p. 150) também apresenta que, em várias instâncias, o design e a decoração das casas objetivavam parecer ao máximo com representações luxuosas de grupos mais enriquecidos. Desenvolvendo esta questão, o autor (E. de Albentiis, 2009, p. 150) exemplifica que as casas da denominada “classe média” pompeiana incluíam colunatas que imitavam os peristilos das residências mais ricas, mesmo que não houvesse espaço o suficiente para a presença de tais elementos nestas residências.

Considerando as circunstâncias da sociedade de Pompeia e a economia das cidades romanas, Miko Flohr e Andrew Wilson (2017, p. 16) acrescentam que a existência de

grupos familiares considerados “médios”, ou “classe média”, evidencia a flexibilidade socioeconômica no ambiente romano. Ademais, estes autores (M. Flohr; A. Wilson, 2017, p. 16) compreendem que a presença ou ausência de famílias não-pobres e não-elite auxilia na compreensão da desenvoltura das formas de economia no mundo romano.

Agregando este debate, o autor Willem Jongman (1988, p. 23) explicita que a presença de estruturas arquitetônicas complexas e suas preservações frente às intempéries do tempo e da erosão denotam a qualidade em suas construções. Tais características, continua o autor (W. Jongman, 1988, p. 23), são demonstrações de uma gestão eficaz do espaço urbano e marcas registradas de cidades que eram abarcadas pelo Império Romano. Isto é, pavimentações, templos, anfiteatros e acesso público à água são apenas alguns dos atributos que eram possíveis de serem encontrados nas paisagens urbanas das colônias romanas (W. Jongman, 1988, p. 23). Mediante isso, a execução dessas propriedades apenas era concretizada por conta do financiamento que, por diversas vezes, não era realizado pelo Estado romano e sim pela própria elite pompeiana, como demonstração de sua posição privilegiada ou com a finalidade da futura reivindicação desta (W. Jongman, 1988, p. 23).

Apesar do exposto, Willem Jongman (1988, p. 16) também ressalta que a presença de construções esteticamente ricas não simboliza que toda a sociedade pompeiana pertencia a uma categorização de elite, uma vez que concluir que o padrão de vida romano era elevado seria falacioso e inverossimilhante, visto que o esplendor das peculiaridades era intimamente acompanhado de uma vasta desigualdade social (W. Jongman, 1988, p. 16).

Em conformidade com os debates realizados previamente, observamos que o oitavo verso da Carta 16 (Livro VI)⁹ de Plínio, o Jovem, demonstra que a paisagem de Pompeia estava ligada com os modos de vida dos habitantes desta cidade. Vale retomar o sentido de *villa* que, como aborda U. Rothe (2018, p. 42), simboliza tanto fazenda, quanto os vastos retiros da elite de Roma. Relacionando a definição de *villa* com o oitavo verso da Carta 16 (Livro VI), compreendemos a

existência de fazendas e moradias aos pés do monte Vesúvio. Dessa maneira, verificamos a similitude do que Plínio, o Jovem apresenta no oitavo verso da Carta 16 (Livro VI) com as percepções explanadas por Andreas Oettel (1996, p. 1 - 12) e E. G.

Etienne (1982, p. 184), postas anteriormente no presente trabalho. Com base nisto, inferimos o reflexo das ações antrópicas dos residentes de Pompeia na paisagem, dado que existiam casas situadas ao pé do Vesúvio.

Tangenciando para a interação da sociedade de Pompeia com o meio em que viviam, Girolamo de Simone (2017, p. 33) explana que os aspectos geográficos desta cidade influenciaram nas características culturais e sociais de sua comunidade. O mesmo autor (G. F. Simone, 2017, p. 33) descreve que a fertilidade do Vesúvio, assim como suas vinhas, eram mais do que um plano de fundo, uma vez que divindades encontradas com frequência nos muros e painéis da região da Campânia eram deuses como Baco, Dionísio e Ceres, que eram ligados às uvas e a produção de vinho. Complementando essa discussão, a professora Gabriela Isbaes (2022, p. 59) explana que as decorações e artes, como pinturas e mosaicos, detinham de uma importante função nos “*domus*”¹⁰ e nas vilas de Pompeia. Estas decorações, para além de refletir aspectos pessoais e domésticos, demonstravam valores de status e riqueza de seus possuidores (G. Isbaes, 2022, p. 59).

Relacionando-se com a perspectiva da arqueologia da paisagem, a Dra. M^a Cristina Kormikiari (2000, p. 6) distingue que paisagens articulam a percepção e a ação e, assim, a economia, a sociedade e a formação de ideias e conceitos como interdependentes. Desse modo, podemos associar a decoração e arquitetura pompeiana com aspectos da paisagem ao seu redor, visto que, como contemplado por de Simone (2017, p. 33) e Isbaes (2022, p. 59), o meio que os habitantes de Pompeia viviam refletia em suas posses, dando a elas significados que espelhavam nas características sociais debatidas anteriormente.

Tal como M^a Cristina Kormikiari (2000, p. 6), Ana Cristina de Sousa (2005, p. 295) versa acerca da paisagem, apontando que a incorporação desse conceito na arqueologia resulta da convicção de que, por ser uma perspectiva baseada na cultura material, o espaço seria passível de ser analisado como um artefato. A vista disto, a mesma autora (A. C. de Sousa, 2005, p. 295) sinaliza que, na perspectiva da paisagem lida como artefato, compreende-se que este conceito assume um caráter duplo: passivo, como produto de relações sociais, e ativo, como vetor das relações sociais. Assim sendo, é possível relacionar atributos da paisagem à arquitetura pompeiana devido seus elementos se conectarem diretamente com as relações sociais, que, por sua vez, associam-se com a

paisagem. Constatamos, dessa forma, a importância dos elementos que compõem as casas pompeianas para a compreensão da sociedade deste local, visto que estes objetos expõem tanto as relações sociais, como são a representação de determinada classe socioeconômica.

Acerca da relação da sociedade romana com o vinho, Pedro Paulo Funari (2002, p. 102) dialoga que a sociedade romana considerava o vinho como algo básico. Este historiador (P. P. Funari, 2002, p. 102) aborda as condições em que o vinho era consumido nas cidades romanas, reiterando a premissa de que não havia condições ou eventos que restringiam sua consumação, sendo algo cotidiano. Cláudio Umpierre Carlan (2012, p. 90) acrescenta que, na sociedade romana, as pessoas mais empobrecidas e escravizadas tomavam vinho de baixo custo e consumo rápido, por vezes misturados com água. Por conseguinte, este pesquisador (C. U. Carlan, 2012, p. 90) aponta que o vinho era uma maneira de demonstrar poder, visto que nos festins romanos era comum um cidadão abrir uma ânfora com vinho diante de seus convidados. Para além disso, Carlan (2012, p. 90 - 91) denota a existência de vinhos de variadas qualidades e preços, sendo um bem de consumo por vezes dado como herança. Assim, observamos que a cultura do vinho é organizada por classificações, que desenvolveu uma hierarquização dos gostos.

Ao discutir as relações sociais de Pompeia e o vinho, contemplamos que o comércio de vinho se mostrou importante na elaboração da sociedade pompeiana (M. Flohr; A. Wilson, 2017, p. 15). Com base nos autores apresentados neste tópico e nos debates estabelecidos por estes acerca da arquitetura pompeiana, concluímos, também, que as casas de Pompeia concretizam as relações sociais desta cidade romana.

Considerações finais

Ao analisarmos a problemática central do presente trabalho, observamos inicialmente que os aspectos geográficos de Pompeia fortaleceram a produção de vinho nesta cidade, dado que o solo vulcânico deste território favorecia a agricultura, o que estimulou o plantio de uvas e, por consequência, a produção de vinho (G. N. Sgarbi, 2007, p. 138). Conectado a esta questão, o comércio de vinho pompeiano, tal como apresentam os debates historiográficos realizados nos tópicos do presente texto, era realizado tanto no âmbito local, quanto no exterior da cidade. Dessa maneira, conclui-se que a produção de vinho de Pompeia se interligava ao seu comércio.

Referente a sociedade pompeiana, inferimos que, por meio das análises da arquitetura e das decorações de habitações de Pompeia, é possível constatar diferenças sociais entre grupos econômicos. Estas dessemelhanças se manifestam através dos objetos encontrados nas escavações arqueológicas, que, por seu lado, demonstravam padrões de casas de indivíduos mais ou menos enriquecidos (E. de Albentis, 2009, p. 150). Correlacionando este ponto ao consumo de vinho, examinamos que determinadas qualidades de vinho eram direcionadas a pessoas mais empobrecidas e escravizadas (C. U. Carlan, 2012, p. 90). Assim, entendemos que as diferenças apresentadas na sociedade de Pompeia se expressavam inclusive no consumo de vinho.

Por fim, buscamos responder a problemática deste trabalho, que questiona as relações da produção e do comércio de vinho pompeiano com a sociedade deste local. A vista disso, findamos que, para a sociedade de Pompeia, o vinho detinha grande destaque, tanto no que tange a economia, quanto a cultura, assim como sua produção de vinho também se interligava com seu território e paisagem, visto que esta fabricação se articulava com o solo da região do Vesúvio. Concluimos, dessa maneira, que a sociedade pompeiana era ligada à sua produção e seu comércio de vinho.

Notas

- ¹ Graduandas em bacharelado e licenciatura em História pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).
- ² A respeito da presença de Plínio, o Velho e de Plínio, o Jovem, na região da Campânia, A. E. Cooley e M. G. L. Cooley (2004, p. 32) explicam que estes estavam com uma frota romana na cidade de Miseno, que se localiza na parte ao norte da Baía de Nápoles. Ao ver a fumaça gerada pela erupção do Vesúvio, Plínio, o Velho se direcionou à Pompeia para investigar esta situação (A. E. Cooley; M. G. L. Cooley, 2004, p. 32). Anos depois, Plínio, o Jovem escreve a Tácito, narrando a morte de Plínio, o Velho e a erupção do Vesúvio.
- ³ Originada do latim, a palavra *villa*, em seu sentido literal, significa fazenda. Porém, *villa* também era utilizada para descrever, em escritos antigos, os vastos retiros campestres da elite de Roma (U. Rothe, 2018, p. 42).
- ⁴ Sob o viés da arqueologia da paisagem, os estudos arqueológicos e geográficos elaboram reflexões acerca da maneira que a paisagem atua na configuração das sociedades, demonstrando como ela imprime valores, legitima e naturaliza desigualdades e comportamentos (A. C. De Sousa, 2005, p. 295).
- ⁵ Arqueologia da paisagem é uma metodologia de pesquisa que leva em consideração artefatos arqueológicos encontrados em sítios, assim como levanta seu contexto ambiental, refletindo acerca da maneira que as pessoas se organizavam e exploravam o seu entorno (L. C. Honorato, 2009, p. 131).
- ⁶ No tocante a isto, Dra. M^a Cristina Kormikiari (2000, p. 5) caracteriza a paisagem como mundos produzidos culturalmente. Acerca dos sistemas culturais, Kormikiari (M. C. Kormikiari, 2000, p. 5) descreve que estes estruturam e organizam as interações das pessoas com seus ambientes naturais. Assim, percebemos que a paisagem se interliga com as convivências e ações humanas, sendo, também, moldadas por estas.
- ⁷ Conforme La Rocca (1976, p. 117) discorre, o Fórum pompeiano se localizava na praça central da cidade e era composto por uma basílica destinada para a efetivação de contratos comerciais e negociações.

⁸ Relativo a este termo, Joanne Berry (1998, p. 27) define “*insula*” como um espaço urbano delimitado por quatro ruas e seus elementos.

⁹ “[...] pois sua *villa* estava situada aos pés do monte [...]”.

¹⁰ Consoante Mary Beard (2017, p. 109), o termo *Domus* se refere a casa, porém não com o sentido que “lar” exprime na atualidade, visto que os *domus* eram tratados como parte da imagem pública de seus proprietários e criavam o plano de fundo na condução da vida pública. Segundo esta autora (M. Beard, 2017, p. 109), o *domus* não estava separado do mundo comercial, nem do mundo político. Mary Beard prossegue (2017, p. 111), observando que a função pública dos *domus* auxilia na compreensão das maiores casas da cidade de Pompeia.

Documentação

PLÍNIO JOVEM. “*Da erupção do Vesúvio – Epistulae ad Tacitum (VI, 16; 20) / Cartas a Tácito (VI, 16; 20)*”. Tradução de FURLAN, M. Santa Catarina: UFSC, 2020.

Bibliografia

BEARD, M., *Pompeia: a vida de uma cidade romana*, Tradução Cristina Cavalcanti. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2016.

BERRY, J. *Unpeeling Pompeii: Studies in Region I of Pompeii*. [s.l.] Electa, 1998.

CARLAN, C. U., “Vinho: Comércio e Poder no Mundo Antigo” In: CÂNDIDO, M. R. (org.) *Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012. 333 p.

COOLEY, A. E.; COOLEY, M. G. L. *Pompeii: a sourcebook*. London and New York: Routledge, 2004. 251 p.

DE SOUSA, A. C., Arqueologia da Paisagem e a Potencialidade Interpretativa dos Espaços Sociais. *Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de PréHistória e Antropologia*, Goiânia, Brasil, v. 3, n. 2, p. 291–300, 2005. DOI: 10.18224/hab.v3.2.2005.291-300. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/60>. Acesso em: 13 jun. 2024.

EMIDIO DE ALBENTIIS. *Secrets of Pompeii: everyday life in ancient Rome*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2009.

ETIENNE, R. ‘Villas du Vésuve et structure agraire.’ In: *La regione sotterrata del Vesuvio. Studi e prospettive*, Nápoles, 1982. p. 183-191

FLOHR, M.; WILSON, A. *The Economy of Pompeii*. Ilustrada ed. Universidade de Oxford: Oxford university press, 2017. 452 p.

FRANKEL, C. *Volcanoes & Wine: from Pompeii to Napa*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2019. 216 p.

FUNARI, P. P. *Grécia e Roma: vida pública e vida privada, cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade*. São Paulo: Contexto, 2002.

GUARINELLO, L. N., “Ruínas de uma Paisagem: Arqueologia das Casas de Fazenda da Itália Antiga, VIII a.C.-II d.C.” Orientador: Professor Doutor Pedro Alarcão. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde06062023140224/publico/1993_No_rbertoLuizGuarinello_V1.pdf. Acesso em: 13 março de 2024.

GUERRA, L. M. “*Pompeia. A relação entre a habitação, comércio e a rua.*” Orientador: Professor Doutor Pedro Alarcão. Faculdade de Arquitectura da Universidade do Porto, Porto, 2011. Disponível em: <https://repositorioaberto.up.pt/handle/10216/150068?mode=full>. Acesso em: 13 março de 2024.

HONORATO, L. C., “Arqueologia da Paisagem e Geoarqueologia: experiências em projetos de pesquisa”, *Revista Tópos*, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 127–147, 2013. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/topos/article/view/2226> Acesso em: 5 junho de 2024.

ISBAES, G. *Representações femininas: protagonismos, subjetividades e sociedade nas pinturas de Pompeia*. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, 2022. JONGMAN, W., *The economy and society of Pompeii*, 1. ed., [s.l.] J.C. Gieben, Amsterdam, 1988.

KORMIKIARI, C. N. Arqueologia da Paisagem. p. 1–19, 2000. São Paulo: Universidade de São Paulo, Disponível em: https://labeca.mae.usp.br/media/filer_public/2014/07/16/kormikiari_arqueologia_paisagem.pdf. Acesso em: 20 junho de 2024.

LA ROCCA, E.; DE VOS, M.; DE VOS, A. *Guida Archeologica di Pompei*. 1. ed. Itália: Arnaldo Mondadori Editore, 1976. 368 p. Disponível em: <https://archive.org/details/guidaarcheologic0000euge/mode/lup?view=theater>. Acesso em: em 8 de junho de 2024.

LAURENCE, R., *Roman Pompeii: Space and Society*., 2 ed. London and New York: Routledge, 2010.

MONTANELLI, I. *História de Roma*. Tradução de S. Lazzarini. Rio de Janeiro: Record, 1969.

OETTEL, A. *Fundkontexte römischer Vesuvvillen im Gebiet um Pompeji*. [s.l.] Philipp Von Zabern, 1996.

ROTHER, U. “The Roman Villa: Definitions And Variations.” in Marzano, Annalisa, and Guy P. R. Métraux, eds *The Roman Villa in the Mediterranean Basin: Late Republic to Late Antiquity*., p. 42–58, Cambridge: Cambridge University Press, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781316687147.004> Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/books/roman-villa-in-the-mediterraneanbasin/9C1FF3AD87EF0BBC130FE7EED45C9D61>. Acesso em: 10 de abril de 2024.

SGARBI, G. N. C., Itália em fragmentos: aspectos turísticos, culturais e vulcanológicos. , *Turismo - Visão e Ação*, v. 9, n. 1, p. 123-146, 2007. ISSN: 1415-6393. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=261056101010>. Acesso em: 5 de junho de 2024.

4

A HIERARQUIA SOCIAL MANIFESTADA ATRAVÉS DOS TÚMULOS: A AFIRMAÇÃO DE PODER E *STATUS* NO PÓS- MORTE

Gustavo Henrique Marques Maciel¹

Orientador(a): Profa. Dra. Maria Regina Candido (UERJ)

Coorientador(a): Profa. Dra. Liliane Cristina Coelho (UNINTER)

Introdução

No Egito pré-dinástico a estrutura sepulcral utilizada denomina-se *Tumulus*, covas no chão onde se enterraram os corpos, cobria-se está cova com areia que era cercada por pedras ou tábuas (Grimal, 2012, p. 107). Posteriormente, no período Tinita² este tipo de construção sofisticou-se para uma grande estrutura feita de blocos de pedra, a Mastaba. As mastabas continham falsas fachadas de palácio e contavam com um conjunto de artefatos que ajudariam o proprietário a se manter no pós-morte, além de oferendas de alimentos e objetos pessoais do indivíduo. Não era regra que as mastabas contassem com elemento específicos ou um número exato de provisões, isto dependia da quantidade de bens que o indivíduo possuía (Grimal, 2012, p. 108).

Durante as duas primeiras dinastias (3100 - 2686 a.C.), a prática da utilização das mastabas deixa de ser um hábito exclusivo da nobreza e torna-se cada vez mais comum, apresentando apenas diferenciações entre as reais e as produzidas pelos cidadãos comuns. Durante este período as sepulturas da nobreza modificaram-se estruturalmente, contando agora com um local de culto e uma cópia da moradia do morto. A capela de culto contava

com uma estela com o nome a quem pertencia aquela tumba, esta prática já era observada anteriormente, porém, agora com as modificações para diferenciar-se dos altos funcionários que também mantinham a tradição. As estelas reais contavam com o nome do soberano, uma representação imagética do mesmo, seu maior título, os elementos que continham em seu sepultamento e a quantidade de cada um (Grimal, 2012, p. 109).

Em contradição a Grimal (2012), a autora Anne Millard (2001, p. 44) defende que estas estelas que continham oferendas detalhadas, como tipos de animais, alimentos e suas quantidades, na verdade serviam para que os elementos ali representados fossem dispostos ao morto no pós-morte assim como em vida. As pinturas eram uma garantia de que no momento em que o morto chegasse no “Campo dos Bem-Aventurados” sua estadia seria parecida com sua vida, com fartura, aconchegante e sem todos os problemas vivenciados.

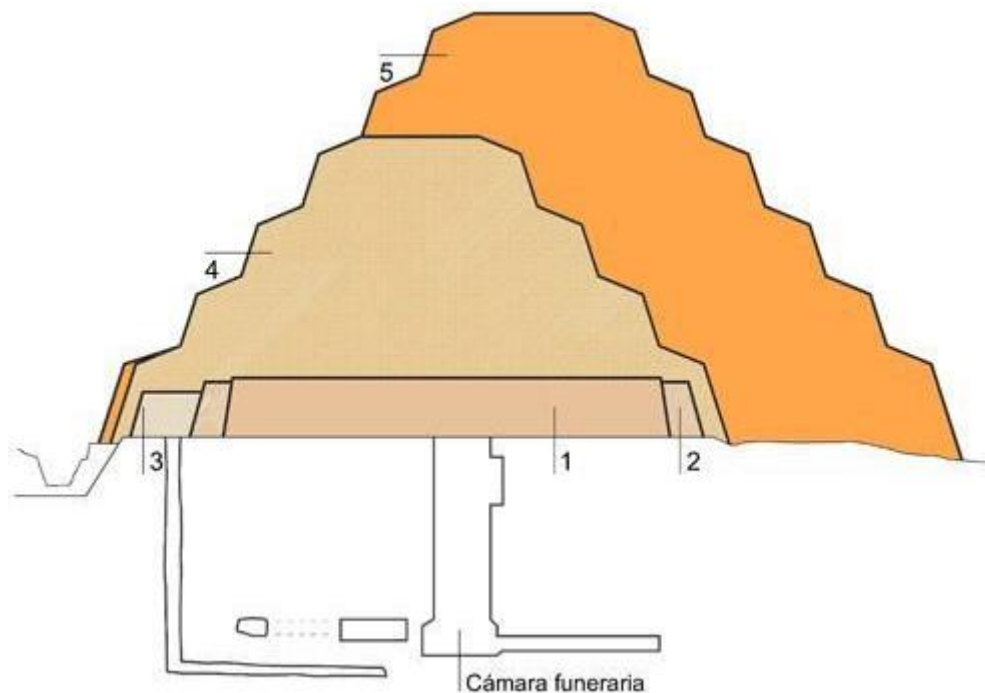
Com o passar do tempo algumas variações passaram a ocorrer, tanto em elementos dispostos nos complexos funerários quanto no sentido dos que já havia. O simbolismo das pinturas feitas em túmulos não retratava mais momentos de prosperidade e alegria, como uma imagem do que se esperava receber no mundo dos mortos, neste ponto as representações indicavam os perigos que o morto encontraria (Blanc, 2021, p. 71).

E a arqueologia nos permite aprofundar cada vez mais nas relações sociais através da cultura material. Através de documentos dispostos nos túmulos egípcios torna-se possível analisar as práticas sepulcrais desta sociedade, nos atentando aos diferentes aspectos que compreendem os diversos segmentos sociais do Egito.

Seguindo com as diversas mudanças em práticas funerárias e na estrutura das mastabas, chegamos ao faraó Djoser, governante da terceira dinastia egípcia (2686 - 2613 a.C.). Djoser foi o primeiro faraó a dispor-se de uma pirâmide, conhecida como a Pirâmide de Degraus de Djoser em Saqqara (Hagen, Rainer & Rose-Marie, 2003, p. 26). A pirâmide em degraus foi assim pensada, segundo os autores, baseado em um dos mitos de criação onde existia somente a água no universo. Posteriormente, desta água nasceu a terra, feita do acúmulo de lodo. A altura da pirâmide remetia a primeira vez em que terra foi vista acima do nível da água, e o *design* específico da pirâmide de Djoser fazia alusão a uma escada que serviria de facilitador para a alma do faraó chegar às estrelas.

A construção deste monumento funerário tinha se iniciado como uma sepultura clássica da época, um fosso com cerca de 28 metros de profundidade onde se encontrava a tumba subterrânea, e um apartamento funerário, uma réplica de parte da moradia do faraó em vida. Esta estrutura subterrânea era coberta por uma mastaba de base quadrada, com 60 metros de largura por 8 metros de altura. Sua primeira expansão foi o aumento na fachada leste, com o objetivo de comportar os corpos da família real. Após esta, outras extensões aconteceram na tumba de Djoser. Primeiro, a mastaba foi envolvida por uma pirâmide que continha 4 degraus, posteriormente foram acrescentados mais dois degraus, tendo uma pirâmide de 6 degraus, com aproximadamente 60 metros de altura (Grimal, 2012, p. 113).

Figura 1: Processo de expansão da pirâmide de Djoser



Fonte: Moreno, 2020.

Segundo Rainer & Rose-Marie (2003, p. 29), este monumento foi construído por ordem do alto funcionário de Djoser, o vizir Imhotep, considerado mestre de todos os arquitetos e ganhou o título de filho do deus Ptah. Os autores argumentam ainda que esta pirâmide servia para refletir a grandeza do nome e poder de Djoser, o faraó que unificou o império.

As grandes pirâmides do Egito eram feitas, em sua maioria, por grandes blocos de calcário, estes eram extraídos e trabalhados nas próprias pedreiras e transportados através do Nilo até o local onde seria a pirâmide. A atividade de exportação dos blocos de calcário só era possível pois esta tarefa era realizada na estação de Akhet, cheia do Nilo, quando o nível da água estava bem mais alto, dessa forma apoiavam-se os blocos sobre uma chalupa (Grimal, 2012, p. 122).

A escolha da estação para o trabalho não era ao acaso, além do nível da água ser fundamental para o transporte dos blocos, neste período os trabalhadores dos campos estavam impossibilitados de trabalhar com agricultura, sendo assim muitos deste voltavam suas tarefas para o trabalho em construções para o faraó, entre estes, as pirâmides (Millard, 2001, p. 14).

O historiador grego Heródoto menciona ter ouvido dos sacerdotes a respeito do processo da construção da pirâmide de Quéops, desde a produção e transporte dos blocos a criação da fossa onde seria o complexo funerário,

Grande número de Egípcios foi empregado na tarefa de cavar as pedreiras da montanha da Arábia e arrastar dali até o Nilo as pedras que iam retirando, levando-as, em seguida, para a outra margem do rio, onde novos trabalhadores recebiam-nas e transportavam-nas para a montanha da Líbia. Utilizavam-se, de três em três meses, cem mil nesse trabalho (...) A pirâmide, em si, consumiu vinte anos de labuta (Heródoto, II. 124).

Os esforços feitos para que o local de repouso do corpo do faraó fosse perfeito eram expressivos, e exclusivos para este tipo de monumento. Por mais que as rainhas tivessem seus túmulos maiores e mais repletos de detalhes do que os da população não nobre, por muito tempo as rainhas, esposas e mães dos faraós, eram sepultadas junto ao mesmo, quando conseguiam as próprias sepulturas separadas, estas deveriam estar próximas ao do faraó, e ser construída em uma escala menor. Assim como os altos funcionários também deveriam ser sepultados próximos aos governantes, pois, no mundo dos mortos estes funcionários continuariam sua missão de servir ao faraó. Este esquema de criação de túmulos ao redor das pirâmides criou verdadeiras cidades funerárias, quanto mais próximo ao faraó, maior o *status* daquela pessoa ali enterrada (Grimal, 2021, p. 134).

Progressivamente, com a sofisticação desses grandes complexos sepulcrais, as construções passaram a contar, em alguns casos, até mesmo com banheiros, e anexos feitos para a realização dos processos de desidratação, retirada de vísceras e cérebro,

purificação do corpo com água e unguentos, e por fim o enfaixamento que compunham o método da mumificação (Blanc, 2021, p. 72-75).

O distanciamento socioeconômico, porém, não se faz exclusivo nos elementos físicos quando abordamos a morte. O imaginário acerca da morte e do pós-morte também são afetados pelas posições hierárquicas de poder, *status* e poder aquisitivo, tendo diferentes preceitos, práticas, crenças e deveres a cargo do morto no mundo dos mortos.

Sendo o faraó um deus encarnado, sua concepção de morte deveria ser a de uma divindade que deixaria seu corpo mas que manteria seu *status* e poder, sua morte significava apenas a ausência de um corpo físico para que o mesmo pudesse ascender ao Céu (Leal & Lima, 2018, p. 116).

A morte em si, para os egípcios fazia parte de um ciclo. A morte não era entendida como o fim definitivo da existência, mas uma passagem do estado físico para o estado intangível. E é aí onde uma das diferenças entre a alma do faraó e dos demais se expõe. No momento de sua morte, para o cidadão comum, a alma se desprendia de seu corpo e deveria ir para o mundo dos mortos onde este, se fosse merecedor, gozaria de uma existência imortal cheia de abundância, poderia plantar o que quisesse nas terras que escolhesse. Enquanto que para o governante do Egito, que não podemos esquecer que era uma divindade encarnada, sua alma se juntava aos outros deuses nas estrelas, e este teria a sua existência eterna em plenitude, enquanto o deus Hórus que estava no mesmo deixaria seu corpo e iria para o próximo faraó (Blanc, 2021, p. 68).

Segundo o autor Jan Assmann (2005, p. 9), “(...) a morte é a origem e o centro da cultura.” Assmann defende a ideia de que a morte é um dos fatores centrais na concepção de cultura de uma sociedade. No que concerne aos egípcios, estes não entendiam a morte como algo a se recusar, ou negar a existência. A morte nesta sociedade não se via como um tabu, afinal muitos dos egípcios passaram anos de suas vidas dedicados à construção de templos mortuários. Porém, segundo Assmann (2005, p. 25), os egípcios tinham um certo avesso a morte, e a construção desses templos, os ritos de passagem, e as crenças no pós-morte são na verdade uma tentativa de criar um conceito de vida eterna, mesmo que fora do corpo físico.

A noção de imortalidade a todos os egípcios, porém, não era consenso desde o princípio dos mitos e ritos mortuários, a imortalidade era entendida como concessão única

ao faraó, e posteriormente ao alto funcionários, que deveriam continuar servindo os deuses no mundo dos mortos, depois a nobreza e por fim a todos os cidadãos, criando uma espécie de democratização da existência pós-morte (Blanc, 2021, p. 68).

A técnica de mumificação se iniciou também exclusivamente utilizada pelos soberanos, e sofisticou-se concomitantemente ao emprego desta prática por toda a população. O embalsamamento sofria alterações de acordo com o grupo social do indivíduo, para o procedimento de embalsamamento do corpo estar completo levava cerca de 40 dias do corpo imerso em uma solução de natrão, e assim era feito com os faraós já mortos, em contrapartida os corpos das pessoas pobres passavam cerca de 2 dias (Casson, 1965, p. 88). Segundo o historiador Heródoto, lhe foram apresentadas três opções,

Quando lhes trazem um corpo, mostram aos portadores modelos de mortos em madeira, pintados ao natural. O mais digno de atenção representa, segundo eles dizem, aquele cujo nome tenho escrúpulos de mencionar aqui. Mostram depois um segundo modelo, inferior ao primeiro e mais barato; e ainda um terceiro, perguntando, então, por que modelo querem que seja o morto embalsamado (Heródoto, II. LXXXVI).

A autora Salima Ikram (2015, p. 50) discorre sobre a hipótese da mumificação não ter se iniciado a partir da observação dos corpos naturalmente desidratados que eram enterrados nos *tumulus*, mas que esta prática fosse proposital por suas crenças religiosas. A autora dá o exemplo de corpos encontrados em Hierakonpolis e Adaima, estes corpos tinham partes desconexas, alguns tendo a cabeça posta sobre o peito enquanto eram apoiadas pelas mãos dos próprios corpos. O sentido do rito remeteria ao mito de Osíris, onde o deus pode ressuscitar após ter todas as suas partes conexas.

Este costume estava descrito em alguns Textos das Pirâmides e Textos dos Sarcófagos que a própria autora cita, são estes, "Oho! Oho! Levanta-te, ó Rei! Pega tua cabeça, Reúne teus ossos, Reúne teus membros... Levanta-te, ó Rei, pois tu não perecerás!" (Ikram, 2015, p. 51). Este trecho é parte Textos das Pirâmides, conhecido como feitiço 373, ou apenas Textos das Pirâmides 373, e corrobora a ' hipótese de que o procedimento era feito com base na crença religiosa, baseado no mito de Osíris, e que sem a realização do mesmo o faraó não poderia ascender ao céu junto aos outros deuses.

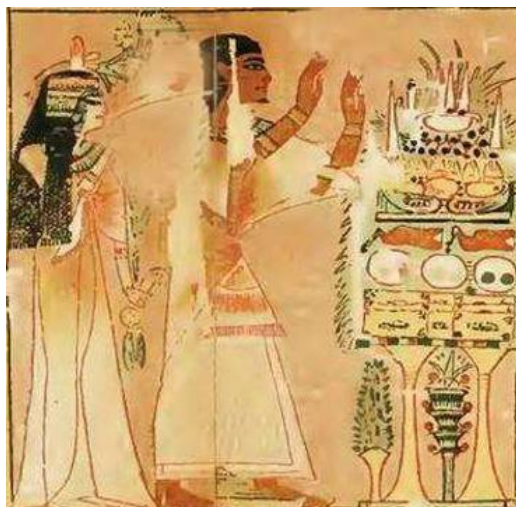
Outro meio de realizar um afastamento cultural entre nobreza e população comum, eram as próprias oferendas e seu simbolismo. Para manter o *Ka*³ regularmente

bem, deveriam ser feitas oferendas de alimentos e oblações aos mortos em seus túmulos. No entanto, este foi mais um dos distanciamentos que acabaram entrando no senso de obrigatoriedade religiosa de todos os cidadãos egípcios. Então, para isto, aqueles que tivessem pouco poder aquisitivo deixavam como garantia suas terras para que sua família vendesse e pudesse comprar os elementos necessários para o rito, além do pagamento do *hemu-ka*⁴ (Ikram, 2015, p. 187-190).

Algumas famílias, entretanto, não detinham, mesmo com a venda de suas terras, provisões suficientes para manter ao mesmo tempo os seus alimentos e os que seriam oferecidos ao morto. Então, o mito popular se alterou de tal maneira que ao invés de tirar o *ka* dos alimentos, os mortos poderiam retirar a energia necessária das figuras pintadas nas paredes dos túmulos, a simples representação do alimento bastava para que o morto se mantivesse no pós-morte (Ikram, 2015, p. 191).

Mais uma das partes que compunham os seres é o *ren*⁵, o nome do indivíduo. Manter a manutenção de todas essas partes do ser era importantíssimo para que o espírito do morto permanecesse bem. Por isso, como já visto, houve a preocupação de ter sempre uma estela com o nome do indivíduo sepultado, pois seu nome é uma parte fundamental de si, era o que lhe dava a individualidade e atesta sua existência na sociedade. Não por acaso uma das formas de tentar contra um inimigo no antigo Egito era apagando seu nome de inscrições feitas em pedra, se em uma sepultura corria o risco de enfraquecer o espírito e perturbar sua estadia no pós-morte (João, 2008, p. 68).

Figura 2: Papiro de Ani, papiro 1.



Fonte: Budge, 2022, p. 12.

Uma das mais conhecidas representações do rito de oferendas em forma de gravura é o Papiro de Ani, documento que seria guardado junto ao corpo do escriba para guiá-lo pelo mundo dos mortos. O escriba aparece junto a sua esposa, Thuthu, ambos de pé diante a uma mesa de oferendas contendo carne bovina, pães e bolos, frutas e elementos alimentícios e ornamentais de flores e plantas do Nilo (Budge, 2022, p. 12).

O autor Ian Shaw (2000, p. 114) relata que foi a partir do Primeiro Período Intermediário (2181-2055 a.C.) que estas discrepâncias nos costumes religiosos ligados ao sepultamento começaram a se desfazer. Foi neste período onde as pessoas com menos recursos passaram a replicar as práticas de fazer as estelas com nome e lista de oferendas, por escrito e representado através das pinturas. Neste recorte temporal também são encontrados mais itens de baixa qualidade, sendo algumas das estelas feitas de madeira no lugar da tradicional, de pedra. Shaw aponta que esta época foi vista como um declínio cultural no Egito antigo, mas ressalta que devemos levar em conta o surgimento do consumo em massa destes itens que eram produzidos por artesãos que faziam unicamente os itens de utilização em contexto funerário. O aumento na demanda acarretou no menor prazo para estes trabalhadores, além da variável precificação, de acordo com quem fizesse a encomenda. E por fim, os novos artesãos, que viam uma oportunidade na área em constante crescimento e estavam aprendendo na prática.

Conclusão

As práticas funerárias e os mitos que as deram origem são inegavelmente, em seu princípio, feitas para justificar e garantir a posição dos soberanos do Egito antigo no céu com os outros deuses. A justificativa de que o Faraó faz parte do panteão é uma perfeita manobra que assegura a devoção e submissão do seu povo. Além de ser a prerrogativa que culminou na reestruturação de todo o imaginário egípcio acerca da morte, apenas para que os senhores das duas terras fossem honrados em morte assim como foram em vida, o caso das pirâmides.

Na tentativa de se igualar a Osíris e fazer-se cumprir seus mitos, práticas como a de decapitação foram exercidas nos corpos dos governantes mortos. Estes procedimentos, apesar de não replicados pelo povo que não fazia parte da nobreza, originaram outros métodos que foram utilizados tanto por nobres quanto os não nobres. A mumificação por exemplo é a prática que se derivou deste rito.

Todas as concepções acerca da morte faziam com que todos os egípcios tivessem apenas um desejo, ter uma boa existência no mundo dos mortos. Para isso, enquanto os faraós construíram enormes complexos funerários, com diferentes acomodações e salas que garantisse isto, a população com pouco poder aquisitivo tentava da sua forma ter o mesmo direito. Foi visto ao longo deste trabalho que muitas das práticas e mitos sepulcrais foram iniciadas pelos nobres, mas o que não podemos deixar de observar é que de alguma forma, muitas destas práticas foram replicadas pela população, não em uma tentativa de se igualar ao governante do Egito, mas com o objetivo de ter o direito à existência plena no pós-morte.

Por fim, até mesmo o mundo dos mortos foi alterado em função da exaltação do faraó, este não pertencia mais ao mundo dos mortos pois fazia parte de ciclo reencarnatório, afinal a divindade que estava nele, Hórus, deveria se dirigir ao próximo líder. E mesmo sua alma não habitaria a mesma terra que os demais egípcios, os faraós mortos passariam sua eternidade entre os deuses, no céu, junto às estrelas. Apenas os altos funcionários os seguiram, não por mérito ou direito, mas porque o seu senhor precisaria dos seus serviços.

É possível concluir então que até mesmo o mundo dos mortos tem as marcas das diferenças socioeconômicas. Desde o momento da morte do indivíduo as regras e ritos definiriam sua hierarquia perante aqueles que observam seu sepultamento. A cerimônia de levar o corpo a sepultura, o tipo de sepultura onde repousará o morto, os itens que contarão sua história, como seus objetos pessoais, joias, armas, como a decoração do túmulo, a qualidade da pintura, a quantidade de itens descritos. Tudo funciona em torno de identificar o indivíduo, mas apenas por seu nome, por sua posição na hierarquia, poder e quantidade de bens.

Notas:

¹ Graduando em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), bolsista de extensão pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ), sob orientação da Professora Doutora Maria Regina Candido (UERJ) e coorientação da Professora Doutora Liliane Cristina Coelho (UNINTER). E-mail para contato: maciellgustavo@gmail.com. ID Lattes: 0966814769883005.

² Também conhecido como “Período Arcaico” ou “Período Dinástico Precoces”, abrange as duas primeiras dinastias egípcias, a partir de Menes Narmer (3100-2686 a.C.).

³ O *ka* era uma das partes que formavam um ser humano, o *ka* é a força vital que existe nos seres vivos e alimentos (Ikram, 2015, p. 51).

⁴ Sacerdotes que cuidavam dos túmulos, tanto na limpeza e manutenção da sepultura, quanto fazendo as orações e oferendas ao morto.

⁵ O nome do indivíduo, o qual portava as características e a essência de um ser, era o elemento que o identificava dentro da sociedade (Ribeiro, 2014, p. 11).

Bibliografia

ASSMANN, Jan. *Morte e salvação no Egito Antigo*. Tradução de David Lorton. Ithaca: Cornell University Press, 2005

BLANC, Cláudio. *O grande livro da mitologia egípcia*. São Paulo: Editora Camelote, 2021.

BUDGE, E. A. Willis. *O Livro Egípcio dos Mortos*. Tradução de Fabiano Flaminio. 1. ed. São Paulo: Pé de Letra, 2022.

CASSON, Lionel. *O Antigo Egito*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.

GRIMAL, Nicolas. *História do Egito Antigo*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

HAGEN, Rose-Marie; HAGEN, Rainer. *Egipto: pessoas, deuses, faraós*. Lisboa: Taschen, 2003.

HERÓDOTO. *História*. Tradução de J. Brito Broca. 3. ed. São Paulo: Prestígio Editorial, 2001.

IKRAM, Salima. *Death and burial in ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2015.

JOÃO, Maria Thereza David. *Dos textos das pirâmides aos textos dos sarcófagos: a "democratização" da imortalidade como um processo sócio-político*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

LEAL, Tito Barros; LIMA, Francisco Wellington Rodrigues. A morte, os mortos, o julgamento e a salvação no Egito Antigo. *Revista M*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 114-128, jan./jun. 2018.

MILLARD, Anne. *Os egípcios*. 24. ed. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2001.

RIBEIRO, Thiago Henrique Pereira. Concepções egípcias acerca da morte: uma releitura sobre a questão da alma no Egito Antigo. *Fato & Versões – Revista de*

A HIERARQUIA SOCIAL MANIFESTADA ATRAVÉS DOS TÚMULOS: A AFIRMAÇÃO DE
PODER E STATUS NO PÓS-MORTE

História, v. 6, n. 12, 2014. Disponível em:

<https://periodicos.ufms.br/index.php/fatver/article/view/1293>. Acesso em: 3 fev. 2025.

SÁNCHEZ MORENO, Lorena. *Las pirámides escalonadas: Dinastía III*. 28 abr. 2020.

Disponível em: <https://lorenasanchezmoreno.wordpress.com/2020/04/28/las-piramides-escalonadas-dinastia-iii/>. Acesso em: 2 maio 2025.

SHAW, Ian (Ed.). *The Oxford history of ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2000

5

ENTRE O SECRETO E O PÚBLICO: O ESTUDO DOS CULTOS DE MISTÉRIOS ÓRFICOS NA PESQUISA CLÁSSICA

Larissa Barbosa de Oliveira¹

Orientador (a): Dra.^a Maria Regina Candido (UERJ)

Introdução

Os Mistérios Órficos se constituíram como um dos mais estudados cultos da religiosidade grega, tendo sido objeto de intenso debate acadêmico ao longo dos séculos. Culto caracterizado por práticas iniciáticas e crenças sobre a alma e a vida após a morte, os Mistérios Órficos se diferem de outros cultos de mistério por sua estrutura complexa e pelo caráter filosófico-religioso de suas práticas. No entanto, em virtude da escassez de fontes diretas e à sua natureza esotérica de suas práticas, a compreensão do orfismo tem sido moldada por distintas abordagens historiográficas que variaram ao longo do tempo.

A partir dos primeiros estudos no século XIX², a interpretação do orfismo oscilou entre perspectivas que o enquadravam como um culto marginal e teorias que o associavam a correntes filosóficas como o pitagorismo. No decurso do século XX, através de novas descobertas, como as lâminas de ouro órficas e fragmentos de textos atribuídos a Orfeu³, novas perspectivas sobre sua prática ritual e suas concepções escatológicas emergiram no cenário acadêmico. Em paralelo a isto, o avanço das metodologias nos estudos da Antiguidade possibilitou abordagens mais críticas e contextualizadas, reformulando antigas interpretações e inserindo o orfismo num debate muito mais amplo sobre a

religiosidade grega⁴.

Diante desse panorama, este trabalho tem por objetivo analisar algumas mudanças nos estudos dos Mistérios Órficos, mapeando as mudanças interpretativas e metodológicas que influenciaram sua compreensão ao longo do tempo. Sendo assim, discutiremos diferentes correntes que moldaram o entendimento desse culto, desde as primeiras abordagens até as leituras contemporâneas interdisciplinares. Ademais, abordaremos brevemente os desafios inerentes ao estudo do orfismo, como: a fragmentação das fontes e a complexidade de sua inserção no contexto religioso da Grécia Antiga. Ao perpassar por essa trajetória historiográfica, buscamos evidenciar como o estudo dos Mistérios Órficos tem sido continuamente reformulado e projetar algumas perspectivas para futuras pesquisas na área.

A religiosidade Grega Antiga

Ao tentar analisar a religiosidade grega antiga, nos deparamos com uma série de desafios epistemológicos, uma vez que se pretende compreender uma tradição tão distante no tempo e cuja práticas já não perduram. Quando olhamos para a Antiguidade, percebemos que as esferas pública e privada/secrta sempre esteve intrinsecamente conectada, nem sempre sendo possível distanciá-las. Sob essa égide, o historiador Jean-Pierre Vernant, um dos mais relevantes especialistas no tema, nos fornece um breve panorama dessa característica presente na antiguidade na obra *Mito e Religião na Grécia Antiga* (2009).

Vernant enxerga a religião grega como uma dimensão inseparável da estrutura social e política. No contexto grego, os deuses, por exemplo, são entidades que emergem simultaneamente ao cosmos e intrinsecamente ligados à ordem natural e à organização da *pólis*⁵. Sob sua perspectiva, a religiosidade grega não estabelece uma dicotomia rígida entre o sagrado e o profano, já que o divino se manifesta tanto em fenômenos naturais quanto em valores sociais. Essa característica implica que o religioso se configurava como uma prática coletiva que reafirma normas e tradições fundamentais para a coesão da comunidade. Nesse sentido, Vernant destaca que a religiosidade grega não constitui um domínio autônomo da vida social, mas integra-se ao funcionamento da *pólis*, ou seja, se consolidando como um elemento essencial para a construção da identidade coletiva e a manutenção da ordem sociopolítica (Vernant, 2009, p. 1-11).

A interdependência entre religião e política na Grécia antiga reflete-se, por

exemplo, na regulamentação dos cultos pelas cidades, que determinam calendários religiosos, organizam festividades e estabelecem os deuses protetores da *pólis*, como no caso dos Cultos Dionisiacos e Eleusinos. O culto a Dionísio desempenhou um papel central na esfera pública, sendo incorporado ao calendário oficial da *pólis*, especialmente em Atenas, onde foi promovido por líderes políticos como Pisístrato⁶ (Telles, 2024, p. 63-87). De igual modo, os Mistérios de Eleusis, vinculado à cidade de Atenas, possuía uma estrutura dual: uma parte pública⁷ (Martinez, 2016, p. 10-34).

Alem dos mistérios, as práticas divinatórias também integravam o sistema religioso da antiguidade, como o famoso oráculo de Delfos. Essas práticas não apenas auxiliavam indivíduos em momentos de incerteza, mas eram parte integrante da experiência religiosa coletiva, influenciando estratégias políticas⁸ (Frade, 2018, p. 1-14).

Entre outros importantes elementos, acima, destacamos alguns a fim de elucidar tal perspectiva de influência entre o complexo sistema religioso e a esfera pública na Antiguidade. Embora haja certo consenso quanto a isto na atualidade, de modo geral, quando nos debruçamos aos estudos sobre os Mistérios Órficos, comumente chamado de Orfismo, encontramos diversas divergências quanto a sua interpretação e influência em seu período de existência. Desde as primeiras interpretações no século XIX até as análises contemporâneas, o estudo desse culto passou por transformações significativas, sempre impulsionadas por novas descobertas e mudanças metodológicas. Nos interessa aqui traçar um breve panorama dessas perspectivas e mobilizar uma discussão lacônica quanto ao cenário atual de pesquisas sobre o tema.

Orfismo ao longo dos séculos

Os primeiros estudos acadêmicos sobre o orfismo remontam ao século XIX e início do século XX, nesse contexto, a interpretação dos Mistérios Órficos foi influenciada por um interesse crescente na mitologia grega e na compreensão das religiões místicas como fenômenos da religiosidade popular ou como manifestações marginalizadas do pensamento religioso grego tradicional.

Entre os pioneiros nesses estudos do orfismo, destacam-se os trabalhos de Otto Kern, cujo corpus *Orphicorum Fragmenta* (1922) sistematizou e organizou as fontes disponíveis em seu contexto sobre a tradição órfica, e de Erwin Rohde, que em sua obra *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks* (1893) explorou a

relação entre o orfismo e as crenças escatológicas da Grécia Antiga. Rohde argumentava que o orfismo representava uma forma distinta de religiosidade, primordialmente marcada por uma visão dualista do corpo e da alma, o que influenciaria posteriormente o pensamento platônico (Rohde, 1893, p. 118-135).

Outra abordagem significativa foi proposta por Louis Gernet, que analisou os Mistérios Órficos à luz da antropologia religiosa. De acordo com Gernet, os ritos órficos deveriam ser entendidos a partir de um contexto mais amplo de experiências religiosas populares e não apenas como uma filosofia esotérica ou elitista (Gernet, 1932, p. 57-74). Essa perspectiva contrastava com a visão de Richard Reitzenstein, que, influenciado pelo modelo das religiões de mistério helenísticas, via o orfismo como uma tradição religiosa marginalizada que, mas que também exerceria grande impacto sobre o pensamento religioso na posteridade, especialmente no neoplatonismo e no cristianismo primitivo (Reitzenstein, 1921, p. 89-102).

No contexto do início do século XX, também se destacou a contribuição de Jane Ellen Harrison. Em sua relevante obra *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1903), argumentou que os cultos órficos eram expressões de um substrato religioso pré-helênico, conectado com crenças agrárias e com a figura de Dioniso, visto como um deus que morre e renasce, que se coloca como um conceito fundamental para as religiões de mistérios (Harrison, 1903, p. 198-220).

Esses primeiros estudos lançaram as bases para o desenvolvimento da pesquisa moderna sobre o orfismo. Suas perspectivas estabeleceram os principais temas e problemáticas que continuariam a guiar a análise acadêmica da religiosidade órfica, como, por exemplo, sua relação com o pitagorismo, sua influência no pensamento filosófico e sua influência na religiosidade helenística.

Cabe destacar que as primeiras abordagens acadêmicas sobre o orfismo foram fortemente moldadas pelas correntes teóricas predominantes nos séculos XIX e início do XX, o positivismo e o historicismo. Essas correntes influenciaram a forma como os pesquisadores interpretaram os cultos órficos, muitas vezes enquadrando-os em modelos evolucionistas e deterministas da história das religiões.

O positivismo, formulado por Auguste Comte, enfatizava a necessidade de um estudo das religiões essencialmente baseado em evidências empíricas e na busca por leis

gerais do desenvolvimento humano (Comte, 1830, p. 78). Nesse contexto, essa abordagem levou a tentativas de classificar o orfismo como um estágio intermediário entre o primitivo e as religiões organizadas da Grécia clássica. A ênfase na coleta de dados e simetização de dados também fomentou a publicação de fontes epigráficas e papirológicas, como as lâminas órficas, que são fundamentais para o estudo da escatologia órfica até a atualidade (Zuntz, 1971, p. 112).

O historicismo alemão, por sua vez, enfatizava a especificidade cultural e histórica dos fenômenos religiosos. Pesquisadores como Eduard Norden e Erwin Rohde buscaram compreender o orfismo dentro do contexto da religiosidade grega arcaica e clássica, analisando suas influências e transformações ao longo do tempo (Rohde, 1894, p. 245). Rohde, em especial, argumentou que o orfismo representava uma ruptura com a religião homérica tradicional, fazendo emergir novas concepções de alma e imortalidade (Rohde, 1894, p. 312).

Além disso, a arqueologia e a filologia clássica do período contribuíram substancialmente para o estudo dos mistérios órficos. Wilhelm Dörpfeld e outros arqueólogos alemães aplicaram métodos estratigráficos para contextualizar os achados relacionados aos cultos místéricos, enquanto filólogos como Hermann Diels compilaram fragmentos de textos órficos e pré-socráticos, fornecendo bases para análises posteriores (Diels, 1903, p. 27).

Essas influências teóricas colaboraram para consolidar uma visão do orfismo como um movimento dissidente da tradição na qual estava inserido, voltado para a escatologia e a salvação individual, mas que também geraram interpretações rígidas que, posteriormente, seriam questionadas por novas abordagens metodológicas no século XX.

A partir da segunda metade do século XX, houve um crescimento significativo das investigações com aporte arqueológico relacionadas ao orfismo, resultando na descoberta de novas evidências epigráficas e papirológicas que ampliaram a compreensão sobre essa tradição religiosa. Entre os achados mais importantes estão as lâminas órficas, pequenas folhas de ouro gravadas com instruções para a jornada da alma no pós-morte, encontradas principalmente na Grécia, sul da Itália e regiões do mundo helenístico. Essas inscrições forneceram importantes informações sobre crenças escatológicas e práticas funerárias, sugerindo uma estrutura ritual mais complexa do que anteriormente reconhecido

(Bernabé & Jiménez San Cristóbal, 2008, p. 25).

Além das lâminas, a descoberta do Papiro de Derveni em 1962, na Macedônia, representou um marco na compreensão do que seria o orfismo. Esse papiro, datado do final do século IV a.C., contém uma interpretação alegórica de um poema órfico, demonstrando conexões entre o pensamento órfico e a filosofia. A análise do texto demonstrou a existência de um diálogo entre as doutrinas órficas e a cosmologia filosófica, reforçando a hipótese de que o orfismo não era uma corrente marginal ou isolada, mas sim um elemento ativo no desenvolvimento do pensamento religioso e filosófico grego (Janko, 2001, p. 8).

As descobertas arqueológicas também trouxeram novos dados sobre a prática ritual e a estrutura dos cultos órficos. A análise de contextos funerários e de inscrições associadas aos iniciados sugerem que os adeptos do orfismo seguiam práticas específicas para garantir a salvação da alma, incluindo fórmulas de reconhecimento para o além-vida. Escavações em Eleusis e na Magna Grécia indicam que os ritos órficos podiam coexistir com os mistérios eleusinos, sugerindo uma sobreposição de tradições e desafiando a visão de que o orfismo era uma seita completamente separada da religiosidade grega convencional (Graf & Johnston, 2007, p. 59).

Em paralelo às novas descobertas, as abordagens acadêmicas sobre o orfismo também passaram por mudanças significativas ao longo do século. Inicialmente, predominavam interpretações essencialistas que viam o orfismo como uma religião separada, bem definida e dotada de crenças e práticas próprias. Essa visão foi amplamente defendida por estudiosos como William Guthrie, que argumentava que o orfismo representava uma tradição distinta e organizada dentro da religiosidade grega (Guthrie, 1952, p. 14). No entanto, com o avanço de novas metodologias, especialmente aquelas vinculadas ao estruturalismo, ao pós-estruturalismo e à antropologia religiosa, a ideia de um orfismo homogêneo começou a ser questionada.

O estruturalismo, representado por Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne, destacou que os mitos órficos não eram fixos, mas variavam conforme o contexto cultural e histórico. De acordo com Detienne, a tentativa de definir o orfismo como um sistema religioso coeso era um equívoco, uma vez que os textos e práticas atribuídos a essa tradição estavam em constante transformação e adaptação (Detienne, 1975, p. 91). O pós-

estruturalismo, influenciado por Michel Foucault e Pierre Hadot, contribuiu também para deslocar o foco da investigação do conteúdo doutrinário para as práticas discursivas e a construção da identidade religiosa. Essa perspectiva permitiu uma leitura mais flexível dos textos órficos, reconhecendo que muitos deles foram reinterpretados ao longo dos séculos e adaptados para diferentes contextos (Hadot, 1995, p. 112).

Além disso, a antropologia religiosa trouxe novas perspectivas sobre o orfismo ao compará-lo com outras religiões iniciáticas do mundo antigo. Walter Burkert, um dos principais expoentes dessa abordagem, argumentou que o orfismo deveria ser entendido não como uma religião independente, mas como um conjunto de práticas e crenças que circulavam dentro da religiosidade grega. Ele também destacou as influências orientais na mitologia órfica e a relação dos ritos órficos com interditos alimentares e sacrifícios, apontando paralelos com tradições do Oriente Próximo (Burkert, 1987, p. 34).

Outrossim, Mircea Eliade analisou o culto órfico dentro de um contexto mais amplo de religiões iniciáticas e da busca pela imortalidade, comparando-a a práticas xamânicas e outras tradições de mistério do mundo antigo (Eliade, 1978, p. 64). Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne, como mencionado, rejeitaram a ideia de uma doutrina órfica fixa, defendendo que os mitos órficos eram maleáveis e se ajustavam às necessidades culturais de diferentes épocas (Detienne, 1975, p. 91). Já Alberto Bernabé desempenhou um papel fundamental na edição e interpretação dos textos órficos, organizando fragmentos e reconstruindo possíveis versões dos hinos e doutrinas órficas (Bernabé, 2008, p. 40).

Uma das mudanças mais marcantes na interpretação do orfismo veio da detalhada e minuciosa análise das fontes materiais associadas ao culto. Descobertas arqueológicas, como novas lâminas de ouro e contextos funerários que indicam práticas iniciáticas, reforçaram a ideia de que o orfismo não era um fenômeno marginal, mas sim uma tradição inserida em um amplo espectro de crenças religiosas da Grécia Antiga. Além disso, a análise epigráfica permitiu uma leitura mais refinada das fórmulas órficas, destacando variações regionais e adaptações específicas ao longo do tempo. Essas evidências sugerem que o orfismo possuía uma flexibilidade ritual e doutrinária maior do que se pensava, sendo mais um conjunto de práticas e crenças interligadas do que uma religião coesa e sistemática (Bernabé & Jiménez San Cristóbal, 2008, p. 42).

A literatura comparada e os estudos mitológicos também contribuíram para um

refinamento das interpretações. Ao invés de considerar o orfismo como um corpo fixo de doutrinas, estudiosos passaram a analisá-lo à luz de outras tradições de mistério e rituais de iniciação, tanto dentro quanto fora do mundo grego. Essa abordagem revelou paralelos entre os mitos órficos e narrativas de renovação espiritual em outras culturas, indicando que o orfismo pode ter compartilhado elementos comuns com práticas religiosas de origem oriental e egípcia (Graf & Johnston, 2007, p. 65). Além disso, a análise da evidente recepção do orfismo em textos filosóficos – como nos escritos de Platão – demonstrou que a tradição órfica não era apenas uma prática ritual, mas também um sistema de pensamento que influenciou concepções filosóficas sobre a alma e a escatologia (Edmonds, 2013, p. 107).

Outro aspecto fundamental das abordagens contemporâneas é a revisão crítica de antigas interpretações que viam o orfismo como uma religião separada e distinta dentro da religiosidade grega. A visão essencialista do orfismo, defendida por estudiosos como Guthrie, foi muito questionada, e muitos pesquisadores passaram a considerar o orfismo como um fenômeno difuso, sem uma organização formal clara (Guthrie, 1952, p. 16). Essa nova perspectiva permitiu uma compreensão mais fluida do orfismo, reconhecendo que diferentes comunidades e indivíduos podiam se identificar com elementos órficos sem necessariamente pertencer a um culto estruturado.

Ainda assim, a questão da natureza do culto órfico continua sendo um ponto de debate entre os especialistas. Durante muito tempo, predominou a interpretação de que o orfismo era uma tradição marginal, acessível apenas a pequenos grupos iniciáticos que buscavam a salvação da alma em oposição à religião cívica tradicional. No entanto, novas pesquisas indicam que o orfismo pode ter sido muito mais integrado à sociedade grega do que se imaginava. Inscrições e evidências textuais sugerem que princípios órficos sobre a vida após a morte e a purificação da alma circulavam em diversos territórios, influenciando não apenas grupos iniciáticos, mas também práticas religiosas consideradas mais convencionais às comunidades (Edmonds, 2013, p. 92).

Além disso, algumas interpretações recentes sugerem que o orfismo pode ter emergido como uma resposta a crises sociais na Grécia Antiga. A ênfase dada à pureza, a reencarnação e à libertação da alma do ciclo de renascimentos pode refletir um anseio por uma forma mais pessoal de religiosidade, distinta da religião *poliade*⁹ baseada no

culto público aos deuses (Burkert, 1987, p. 46).

Dessa forma, esse novo olhar sobre o mistério órfico permite não apenas uma compreensão mais precisa de seu papel na Antiguidade, mas também um diálogo mais profundo com questões filosóficas e sociais que continuam a ressoar até os dias de hoje.

O estudo dos Mistérios Órficos enfrenta desafios significativos devido à natureza fragmentária e dispersa das fontes disponíveis. Ao contrário de outras tradições religiosas da Grécia Antiga, que possuem textos mais completos e bem preservados, o conhecimento sobre o orfismo é essencialmente percebido de uma combinação de inscrições, papiros, referências secundárias e fragmentos de textos que foram transmitidos de maneira indireta. Muitas dessas fontes foram copiadas e recopiadas ao longo dos séculos, passando por edições e interpretações variadas, o que torna a reconstrução da doutrina órfica uma tarefa complexa e sujeita a debates acadêmicos contínuos (Bernabé, 2008, p. 27).

As principais evidências diretas sobre o orfismo são provenientes das lâminas de ouro, do Papiro de Derveni e de fragmentos atribuídos a poetas órficos, mas esses textos são muitas vezes curtos, de difícil interpretação e isolados de um contexto mais assertivo. Além disso, muitas das informações sobre o orfismo foram preservadas em escritos de filósofos e historiadores que não eram, necessariamente, iniciados, como Platão, Aristófanes e Pausânias, cujas referências podem ser enviesadas ou moldadas por suas próprias perspectivas filosóficas e literária (Edmonds, 2013, p. 74). Isso significa que grande parte do conhecimento sobre o orfismo vem de fontes externas, o que levanta questões sobre a fidelidade dessas descrições à realidade dos cultos e rituais órficos.

A interpretação dessas fontes também apresenta dificuldades consideráveis. A falta de um *corpus* doutrinário unificado e a variação dos fragmentos ao longo do tempo dificultam a identificação de uma teologia órfica coerente. Além disso, a natureza metafórica e simbólica de muitos textos dificulta uma leitura objetiva. Termos como "renascimento", "purificação" e "libertação da alma" podem ter significados diferentes dependendo do contexto histórico e da intenção do autor que os registrou. Essa complexidade interpretativa tem levado a uma multiplicidade de teorias, desde visões que o tratam como uma religião estruturada até abordagens que o consideram um conjunto disperso de crenças e práticas sem qualquer tipo de coesão (Graf & Johnston, 2007, p.

81).

Outro obstáculo fundamental no estudo do orfismo é o próprio caráter secreto e iniciático dos seus rituais. Os Mistérios Órficos, assim como outros cultos de mistério da Antiguidade, eram acessíveis apenas aos iniciados, que possuíam o dever de manter em sigilo os detalhes das cerimônias e das doutrinas transmitidas. Isso significa que informações cruciais sobre os ritos, suas práticas e significados podem nunca ter sido registradas por escrito ou, se foram, permaneceram restritas a círculos fechados. O silêncio ritualizado, que era uma característica essencial de muitos cultos de mistério, faz com que grande parte do conhecimento sobre o orfismo permaneça inacessível, forçando os estudiosos a basear suas reconstruções em vestígios esparsos e na comparação com outros cultos iniciáticos (Burkert, 1987, p. 52).

A soma dessas dificuldades torna o estudo dos Mistérios Órficos um campo desafiador, mas ao mesmo tempo fascinante. A fragmentação das fontes, a subjetividade inerente à interpretação dos textos e a natureza secreta dos rituais fazem com que o orfismo continue a ser um dos temas mais debatidos dentro da historiografia da religião grega. No entanto, essas limitações também incentivam a inovação metodológica e o diálogo interdisciplinar, permitindo novas abordagens.

Conclusão

O estudo dos Mistérios Órficos percorreu um longo caminho desde as primeiras investigações acadêmicas no século XIX até as abordagens interdisciplinares contemporâneas. Inicialmente interpretado como uma seita marginal e esotérica, o orfismo foi progressivamente inserido em um contexto mais amplo da religiosidade grega, revelando-se um fenômeno complexo e multifacetado. O desenvolvimento das teorias sobre o orfismo acompanhou as transformações do pensamento acadêmico, passando do positivismo e historicismo iniciais para abordagens mais contextuais e dinâmicas, influenciadas pelo estruturalismo, pela antropologia religiosa e pelos estudos de ritual. Descobertas arqueológicas, como as lâminas de ouro e o Papiro de Derveni, trouxeram novas evidências que desafiaram as antigas concepções e ampliaram nosso conhecimento sobre os rituais, crenças e mitos órficos.

O impacto dessas pesquisas vai muito além do próprio orfismo, contribuindo significativamente para a compreensão da religiosidade grega como um todo. O estudo

do orfismo revelou a existência de uma dimensão mais pessoal e especulativa da religião grega, desafiando a visão tradicional de uma religiosidade exclusivamente cívica e ritualística. As noções órficas de alma, purificação e pós vida influenciaram não apenas a prática religiosa, mas também o pensamento filosófico, com ressonâncias nos escritos de Platão. Além disso, a análise das interações entre o orfismo e outros cultos de mistério ampliou nossa compreensão sobre as dinâmicas de transmissão e adaptação de crenças no mundo antigo.

Apesar dos avanços consideráveis, o estudo do orfismo ainda enfrenta desafios e apresenta inúmeras possibilidades para futuras pesquisas. Novas descobertas arqueológicas podem trazer mais evidências diretas sobre os rituais e crenças órficas, especialmente em regiões ainda pouco exploradas. Além disso, a revisão crítica de antigas interpretações e a exploração de conexões entre o orfismo e outras tradições religiosas do Mediterrâneo continuam sendo áreas de investigação promissoras.

Dessa forma, o estudo do orfismo permanece um campo em constante mudança, refletindo tanto as transformações das metodologias acadêmicas quanto o interesse contínuo por uma das mais enigmáticas expressões da religiosidade grega. Se por um lado as fontes fragmentárias e a natureza secreta dos ritos órficos impõem desafios, por outro, são essas mesmas dificuldades que tornam o orfismo um tema fascinante e inesgotável, cuja compreensão continua a se aprofundar à medida que novas perspectivas e evidências emergem.

Notas:

¹ Graduanda em História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e pesquisadora voluntária do Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (NEA-UERJ).

² Os estudos sobre as lâminas órficas foram marcados pela publicação do italiano Domenico Comparetti, “*The Petelia Gold Table*” no *The Journal of Hellenic Studies* em 1882. Comparetti definiu a linha de debates do século seguinte ao associar o conteúdo das lâminas até então encontradas – de Petélia e as de Thurii, e vincular os textos ao orfismo, por conseguinte, levantou uma nova tendência sobre os estudos da natureza do orfismo que vinha ocorrendo ao longo do século XIX.

³ Papiro de Gurôb - datado do fim do século III a.C., foi descoberto em Gurôb, um vilarejo do Egito, ao sudoeste de Cairo; os Hinos Órficos - uma coletânea de 87 hinos hexamétricos que datam do período imperial, provavelmente entre os séculos 1 e 3 d.C.; e os grafites de Ólbia,

⁴ O historiador William Keith Chambers Guthrie, em sua obra *Orpheus and Greek religion: a study of the Orphic movement* (1952), defendeu que de fato havia uma religião órfica oculta por trás dos textos fragmentados inscritos nas lâminas. O autor também expandiu o material de estudos usando fontes que considerava influenciadas pelo pensamento órfico, como passagens de Platão, entre outros documentos.

Guthrie defendeu, assim, as visões de Comparetti contra o crescente ceticismo iniciado por Wilamowitz-Moellendorff e Linforth. Essa dicotomia na historiografia é definida por Stian Sundell Torjussen como minimalista - Wilamowitz-Moellendorff e Linforth – e maximalista – Guthrie (Torjussen, 2005, p. 292-293); enquanto para Radcliffe Edmonds, as vertentes historiográficas se dividem em *Panorlista* e *Orfeucetiscista* (Edmonds, 2011, p. 3-11).

⁵ Cabe destacar a definição de *pólis* que Mogens Herman Hansen nos fornece: como uma espécie de microestado, institucionalizado e centralizado em que possuía um centro urbano fortificado com a população estratificada (cidadãos, estrangeiros e escravos); em território pequeno constituindo-se como uma sociedade “face a face” (Hansen, 2006, *passim*).

⁶ O culto, inicialmente associado à fertilidade e à natureza, foi gradualmente integrado à vida urbana, culminando nos festivais dionisíacos, como as Antestérias, as Leneias e as Dionísias (Rural e Urbana).. Com o tempo, Dionísio tornou-se o patrono do teatro, e suas festividades passaram a incluir concursos dramáticos, que desempenharam um papel fundamental na cultura ateniense, ligando o culto religioso à expressão artística e à política da cidade-estado (Telles, 2024, p. 63-87).

⁷ Estavam entre os mais importantes da Grécia Antiga, sendo divididos em Pequenos e Grandes Mistérios. Os Pequenos Mistérios ocorriam em fevereiro ou março, em Agra, um local próximo a Atenas, e serviam como um rito preparatório para os Grandes Mistérios. Já os Grandes Mistérios aconteciam anualmente no mês de Boedromion (setembro-outubro) e envolviam uma série de rituais que duravam cerca de nove dias. Os mistérios eleusinos constituíam uma forma de religiosidade iniciática, aberta a qualquer indivíduo disposto a passar pelo processo de iniciação. A importância desse culto transcendeu a esfera meramente religiosa, sendo um elemento integrador da sociedade ateniense, reforçando tanto a identidade cívica quanto a sua influência política (Martinez, 2016, p. 10-34).

⁸ Os adivinhos, frequentemente organizados em guildas e ocupando status respeitável dentro da hierarquia social, desempenhavam um papel fundamental na mediação entre humanos e divindades, reforçando a crença de que as decisões humanas deveriam alinhar-se à vontade divina. Dessa forma, a adivinação se consolidou como um mecanismo essencial de legitimação do poder e organização social na Grécia Antiga (Frade, 2018, p. 1-14).

⁹ O conceito de de religião *poliade*, conforme formulada por Julia Kindt, refere-se à forma de religiosidade centrada na pólis (cidade-estado), caracterizada por práticas rituais coletivas, festivais públicos e cultos oficiais que integram a vida política, social e cultural da comunidade. Trata-se de uma religião institucionalizada, cuja autoridade e organização estavam intimamente ligadas às estruturas da cidade, distinguindo-se, assim, de formas de religiosidade mais individualizadas, como os cultos místicos ou órficos. Kindt ressalta que essa religião não deve ser vista como um sistema homogêneo de crenças, mas como um conjunto dinâmico de práticas moldadas pela especificidade de cada pólis. Cf. KINDT, Julia. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 15-20.

Bibliografia

BERNABÉ, A. *Poetae Epici Graeci: Testimonia et Fragmenta. Pars II: Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*. Berlim: De Gruyter, 2008.

BERNABÉ, A.; JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*. Leida: Brill, 2008.

BURKERT, W. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

- COMTE, A. *Cours de philosophie positive*. Paris : Bachelier, 1830.
- DETIENNE, M. *Dionysos mis à mort*. Paris : Gallimard, 1975.
- DIELS, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlim: Weidmann, 1903.
- EDMONDS, R. G. *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- ELIADE, M. *A History of Religious Ideas*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- GRAF, F.; JOHNSTON, S. I. *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. Londres: Routledge, 2007.
- GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1952.
- HADOT, P. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell, 1995.
- HANSEN, M. H. *Polis An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford University Press, 2006.
- HARRISON, J. E. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- JANKO, R. *The Derveni Papyrus: An Interim Text*. Classical Philology, v. 96, n. 1, p. 1–11, 2001.
- KERN, Otto. *Orphicorum Fragmenta*. Berlim: Weidmann, 1922.
- KINDT, J. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- MARTINEZ, R. S. *Los Misterios de Eleusis y la polis de Atenas: Organización y control ateniense en el culto eleusinio*. Trabajo de Fin de MÁSTER, en Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, 2016.
- REITZENSTEIN, R. *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Leipzig: Teubner, 1921.
- ROHDE, Erwin. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. Freiburg: Mohr, 1893.

ROHDE, E. *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Leipzig: Mohr, 1894.

TELLES, Luana de Almeida. Caminhos hermenêuticos de Dioniso Sacrilegens. *Juiz de Fora*, v. 21, n. 2, p. 63-87, jul/dez. 2024.

VERNANT, Jean-Pierre. Mito e Religião na Grécia Antiga. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ZUNTZ, G. *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford: Clarendon Press, 1971. p. 112.

6

GESTUAL E A ICONOGRAFIA DE PERSÉPOLIS: ESTUDO SOBRE A ICONOGRAFIA DE *DEXIOSIS* ENTRE GREGOS E PERSAS NA APADANA, SÉC. V A.C

Marcelle Silva Pinto

Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Maria Regina Candido

Introdução

Na década de 1930, o complexo palaciano de Persépolis, uma das principais capitais persas¹ durante os séculos VI e V a.C, foi detalhadamente escavado e documentado pela equipe do arqueólogo e iranologista alemão Ernst Herzfeld. A qualidade de seus registros impulsionou o estudo do Antigo Oriente e promoveu avanços tecnológicos de grande valia para a arqueologia do século XX, uma área ainda recente se comparada com outras ciências.

A partir dos registros curados pelo *Oriental Institute* – atual *Institute for the Study of Ancient Cultures* da Universidade de Chicago (IL), o também arqueólogo Erich F. Schmidt foi capaz de sintetizar dados sobre a escavação, funcionários, plantas, imagens aéreas, entre outros materiais que inspiraram a presente pesquisa. Baseando-se em seu compilado (1953), destaquemos em especial a iconografia esculpida nas escadarias e paredes da Apadana, que ilustra comissões de indivíduos trazendo artefatos em oferta ao Rei persa.

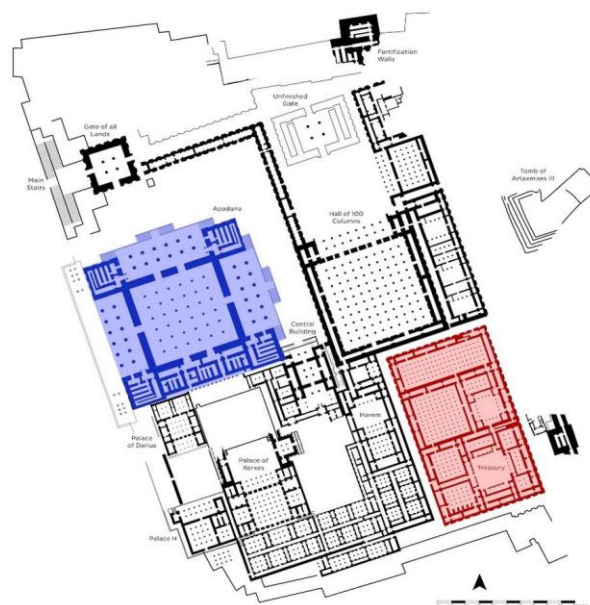
Tais imagens, além de seu incrível estado de preservação, apresentam também a variedade étnica muito presente na historiografia sobre o Império Persa e suas políticas

públicas. Ademais, seu posicionamento em um dos palácios mais importantes da história persa enfatiza a necessidade de uma análise mais aprofundada de seu valor simbólico, para que se pense acerca da relação entre persas e outras etnias representadas pelos atos de saudação, de *dexiosis* (Candido, 2016, p. 117).

Conhecendo a Apadana

As primeiras movimentações de Dario I como Rei da Pérsia são descritas por Maria Brosius (2006, p. 20) como sendo de grandes obras públicas, além de sua adesão a métodos monetários inovadores. Dentre reformas em construções de reis predecessores, seu principal projeto arquitetônico foi a sua própria cidade real, Persépolis. A construção do complexo palaciano, cuja data de início é desconhecida², estendeu-se postumamente até Xerxes I no século V a.C. Erich F. Schmidt (1953, p. 41) traz, em seu livro *Persepolis – Structures, reliefs, inscriptions*, uma comparação de dados encontrados no Tesouro Real relatando movimentações em larga escala de funcionários que sugerem tal contribuição de Xerxes I ao projeto do pai.

Mapa 1: Planta de Persépolis, com destaque à Apadana (azul).



Fonte: O terraço de Persépolis; cf. D. N. Wilber, *Persepolis*, Nova Iorque, 1969, p. VIII.

Entre tais contribuições do herdeiro, o fim da construção da Apadana, destacada no Mapa 1 acima. O historiador italiano Mario Liverani (2023, p. 751) ressalta, em seu livro *Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia*, que a arquitetura de Persépolis, e especialmente do Salão Apadana (destacado em azul), descende de uma miscigenação das formas e designs tradicionais urartiana e meda assim como traz elementos da cultura persa. Tal assimilação cultural é um traço da antiga cultura persa que alcançou Heródoto (I, CXXXV), no sentido de adaptar o que lhes é bom e conveniente.

A Apadana, com uma área de 1.000m², era acessada por duas escadarias (Norte e Leste) entalhadas com gravuras de procissões trazendo dádivas ao Rei e, em particular, gestuais de respeito e *philia*³ entre indivíduos de diversas regiões – dentre eles, gregos. À vista dessa materialidade atemporal, entra em debate a rivalidade descrita pela historiografia entre gregos e persas, que remonta à narrativa de Heródoto desde os tempos de Ciro, O Grande (séc. VI a.C)⁴, e traz-se uma implicação de proximidade amigável entre ambos.

Assim, a escultura de representantes persas de mãos dadas com supostos adversários, presente na arquitetura da Apadana, parece sugerir um gesto de *dexiosis* e demanda uma análise minuciosa dessa relação. Uma das representações do encontro com o rei que estava nas escadarias frontais, no entanto, foi movida para o Tesouro (destacado em vermelho) durante o século V a.C, supostamente por seu neto, Artaxerxes I (Ezquerria, 1991, p. 75). Assim, o painel deste encontro, apesar de externo à Apadana, também será analisado mais aprofundadamente em trabalhos futuros.

Análise das iconografias

A *dexiosis* é comum na iconografia grega, representando o ato de cumprimentar dando as mãos. Para Maria R. Candido, em sua análise da relação *interpoleis*, a *dexiosis* pode representar também o firmamento de uma relação de igualdade e apoio mútuo entre as *poleis* (Candido, 2016, 118). Essa relação de proximidade pode ser associada às iconografias da Apadana (ver Ficha 1 em Anexo), considerando-se que desde Ciro I ocorreram contribuições gregas nas arquiteturas e esculturas de palácios persas (Ezquerria, 1991, p. 68), podendo ter sobrevivido algum traço cultural estrangeiro nas artes do palácio.

Para as arqueólogas Lucia N. e Monika P., em seu artigo conjunto *Dexiosis: a meaningful gesture of the Classical Antiquity*, a iconografia da *dexiosis* em artes funerárias (vasos, estelas, entre outros) apresentam um simbolismo emocional, de cunho familiar envolvendo o falecido e suas honrarias, numa tentativa de demonstrar proximidade entre os vivos e os mortos (Nováková; Pagáková; 2016, p. 211). Em um paralelismo cultural, a arte romana do quinto século antes de Cristo também apresentava sua própria *dexiosis* (*dextrarum iunctio*), diretamente associada à fidelidade mútua ou juramento de aliança entre indivíduos oficializada pelo aperto de mãos (Ricks, 2006, p. 432).

Aplicando as metodologias semióticas de Martine Joly⁵ (2007) e do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA-UERJ) e comparando o simbolismo grego da *dexiosis* às iconografias palacianas persas da Ficha 1, pode-se inferir que Dario I idealizou a iconografia a fim de promover a imagem de união e fidelidade entre os diferentes grupos étnicos do Império Persa proporcionada pela realeza aquemênida, em contraste com cenários anteriores ao império onde polos socioeconômicos eram unidos majoritariamente por relações comerciais (Liverani, 2023, p. 748).

Essa associação pode ser feita se levada em conta a conectividade entre *poleis* através do Mar Mediterrâneo, Golfo Pérsico e Mar Vermelho, que possibilitou e atualmente ainda possibilita a troca cultural entre sociedades de seu entorno (Liverani, 2023, p. 753). Ainda, Heródoto (I, CXXXIV) apresenta essa proximidade como também relacionada à questão espacial geográfica: aqueles mais próximos ao núcleo persa seriam mais virtuosos e conforme a distância proporcionalmente seriam mais desvirtuosos.

Concomitantemente, inúmeros relevos de dádivas e de fileiras de soldados em Persépolis podem atuar também como propaganda ou simples demonstração de poder do Império, sem necessariamente impor medo (Ezquerro, 1991, p. 67). Assim, a caminhada até o encontro de fato com o rei, desde as escadarias de entrada ao platô até o trono, torna-se a rota perfeita para instalação dos painéis iconográficos pois permite conscientizar visualmente os indivíduos sobre os ideais do rei de forma compreensível a qualquer idioma ou nível educacional.

Nesse sentido, a análise iconográfica nos traz de volta ao contexto da construção de tal iconografia (Figura 1): o começo do reinado de Dario I, um período frágil de

transição de governos e conflitos internos, onde o rei precisa construir uma relação de proximidade com seus súditos e submeter os revoltosos de volta ao controle (Durant, 1963, p. 239). Para isso, supõe-se que o regente tenha usado do recurso visual como forma de doutrinar a população a respeito de seus grandes feitos para o Império Persa (reformas monetárias, enriquecimento do império, construção de estradas, a união das satrapias, entre outros) e de sua benevolência com os virtuosos⁶.

Figura 1: Funcionário persa (primeiro à direita) guiando delegação *yauna* (esquerda), Escadaria Leste da Apadana.



Fonte: SCHMIDT, E. F. *Persepolis I: Structures, Reliefs, Inscriptions*. Oriental Institute Publications, vol. LXVIII, p. 406, 1953.

Tal abordagem nos lembra que a questão linguística na Pérsia devido à sua pluralidade cultural (Liverani, 2023, p. 751) pode ser contornada através da comunicação visual pois permite a transmissão da mensagem a todos, independentemente de seu idioma de origem, como foi dito. Esse cenário plurilinguístico condiz com a proposta de Martine Joly em sua Introdução à Análise da Imagem, ressaltando o potencial político da comunicação visual e tornando as iconografias de Persépolis uma estratégia política extremamente valiosa para a história persa.

Analisando por esse sentido linguístico e político, a decisão de posicionar iconografias na Apadana e no Tesouro coincide com a teoria de imaginário social sistematizada pelo filósofo polonês Bronislaw Baczko em seu artigo A imaginação

social (1985). O autor descreve o imaginário social como uma construção social imaterial de fatos por parte da massa popular, e que são muitas vezes ofuscados pelo imaginário enriquecido sobre o próprio fato (Baczko, 1985, p. 296). Assim, quando nas mãos de líderes políticos, o imaginário social torna-se uma ferramenta de controle sobre a população e seu conhecimento sobre os acontecimentos.

Diante disso, ao fazer uso do imaginário social para embasar sua posição privilegiada e construir uma imagem idealizada (Baczko, 1985, p. 299) de si mesmo e de seu governo através das iconografias públicas de *dexiosis* e de *philia*, o rei Dario I foi capaz de modelar a história de seu reinado no imaginário coletivo da população a bel-prazer – influenciando até mesmo arqueólogos e historiadores que estudam-no mais de dois mil anos no futuro. Essa materialidade demonstra, então, a eficiência da estratégia política aquemênida, transcendendo os limites do militarismo – que também é historicamente reconhecido em todo o Mediterrâneo – e abrangendo também setores públicos de forma mais sutil e assertiva.

Considerações finais

O Palácio de Persépolis é um marco arquitetônico da história do Oriente Próximo, oficialmente parte da Lista de Patrimônio Mundial da UNESCO desde 1979, e lembrete imortal da contribuição dos aquemênidas para a herança cultural do Irã. Sua preservação depende de estudos como este, que busquem compreender seu passado e respeitá-lo.

Construídas em três gerações, as dependências do palácio do Rei Dario I são a representação física da pluralidade étnica, cultural e linguística do grande Império Persa, trazendo iconografias emblemáticas do governo aquemênida: união, força e fartura. Autores da Antiguidade como Heródoto registaram seu respeito pela organização persa, apesar de batalharem constantemente entre si, demonstrando um certo nível de igualdade entre gregos e persas.

Quando estudada a iconografia da Apadana, logo se vê essa relação entre etnias que permanece registrada nas estruturas do palácio até os dias atuais, feitas por artesãos de todo o entorno do Mar Mediterrâneo. A hipótese do uso da linguagem visual como ferramenta de comunicação transpõe a suposição inofensiva de mero elemento decorativo na cultura persa, demonstrando a destreza estratégica da política da monarquia: tornar seus monumentos palacianos acessíveis indica um nível de preocupação em transmitir

sua história a todos, independentemente de seu nível educacional, e, nesse sentido, as imagens fazem o papel de tradutor universal.

A mensagem das iconografias, no entanto, não pode ser entendida como uma versão absoluta da história ou da relação entre gregos e persas, tendo em vista que poderia ter sido influenciada ou corrompida tanto por seus criadores quanto pelas interpretações recentes. Assim, prioriza-se pesquisas futuras acerca do tema para que se possa aprender ainda mais sobre a civilização Persa

Notas

1. Segundo o historiador italiano Mario Liverani (2023, p. 751), a ausência de uma capital exclusiva no Império Persa, tal como sua excelência nas táticas militares, pode ser um vestígio de sua ancestralidade nômade e guerreira ainda muito presente na realeza aquemênida. Nesse sentido, ainda de acordo com o autor, o Rei e a administração pública encontravam-se em constante movimento entre capitais a fim de promover campanhas tanto em regiões mais periféricas como nas mais populosas.
2. “É possível que o trabalho em Persépolis tenha se iniciado em 520 (a.C), quando, supostamente, o Rei deu as ordens de imortalizar suas vitórias no Monte Behistun.” (Schmidt, 1953, p. 39).
3. “[...] ação de ajuda mútua individual, familiar e de vizinhança [...]” (Candido, 2016, p. 117) ou: Sentimento positivo de afeto (Fonte: <https://www.vocabulary.com/dictionary/philia>. Acessado: 22/03/2024).
4. No Livro I, CXLI, das Histórias de Heródoto, o grego narra os avanços de Ciro I como príncipe, entrando em contato com cidades gregas ao leste do Mar Egeu.
5. Martine Joly (1943 – 2016) possui Graduação em Letras Modernas pela Universidade de Sorbonne (1965), Mestrado em Ciências da Informação e da Comunicação pela Universidade de Bordeaux 3 (1970) e Doutorado em Ciências da Comunicação e da Informação pela Universidade de Bordeaux 3 (1982).
6. §8º Diz Dario, o rei: nesses países, o homem que era leal, eu o tratei bem; o que era desleal, eu o puni rigorosamente; pela vontade de Ahura Mazda, esses países observaram a minha lei; conforme lhes era dito por mim, assim eles costumavam fazer. (Araujo, *Inscrição de Behistun*, §8º).

Documentação

HERODOTUS. Ἱστορίαι, Τόμος 1. Produção: CANONI, S.
Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/cache/epub/38055/pg38055-images.html>>. Acessado em: Março, 2024.

HERODOTUS, Ἱστορίαι, Βιβλίον Ζ'. Loeb Classical Library Edition, 1922. Disponível em: <https://penelope.uchicago.edu/Thayer/H/Roman/Texts/Herodotus/7B*.html#136>. Acessado em: Março, 2024.

DARIO I, Inscrição de Behistun. Trad. Matheus Treuk Medeiros de Araujo. São Paulo: Revista de História USP, n. 182, 2023.

JACKSON, W. M. Clássicos Jackson. História Heródoto, Tradução: J. Brito Broca. Vol. XXII-XXIV. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 2019.

Palácio de Apadana. Arquitetura aquemênida do séc. V a.C. Persépolis, Irã.

Tesouro. Arquitetura aquemênida do séc. V a.C. Persépolis, Irã.

Bibliografia

ASHERI, D. O Estado Persa: Ideologias e instituições no Império Aquemênida. Debates. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BROSIUS, M. *The Persians: An Introduction*. Nova Iorque: Routledge, 2006.

BACZKO, B. “A imaginação social” In: Leach, Edmund et Alii. *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

CANDIDO, M. R. Atenas: Liderança unipolar no Mar Egeu (480 – 411 a.C.). Rio de Janeiro: UERJ/NEA: Letras e Versos, 2016.

CURTIS, J; SIMPSON, St J. *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society [...]*. I.B. Tauris, 2010. Separata de: RAZMJOU, S. *Persepolis: A Reinterpretation of Palaces and Their Function*. Londres: 2010. p. 231 – 245.

DURANT, W. A História da Civilização. Nossa Herança Oriental. Rio de Janeiro: Editora Record, vol. 1, p.263 – 258, 1963.

EZQUERRA, J. A. A Arte Mesopotâmica e Persa. Saber ver a Arte. Tradução: BOJART, J. M. V. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 62 – 75.

JOLY, M. Introdução à Análise da Imagem. Tradução: RODIL, J. E. Portugal, 2007.

LIVERANI, M. Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia. Tradução: ROCHA, I. E. 1ª ed., 2ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2023.

MARTI, B. M. *Proskynesis and Adorare. Languages*, vol. 12, no. 4. Linguistic Society of America, 1936, p. 272 – 282.

PAGÁČOVÁ, M; NOVÁKOVÁ, L. *Dexiosis: a meaningful gesture of the Classical antiquity*. Iliria. Pristina, vol. 6, no 1, 2016, p. 207 – 222.

RUNG, E. V. The Gestures of proskynesis in the Achaemenid Empire. *Klio*, vol. 102, no. 2, p. 405 – 444. Alemanha, 2020.

ROOT, M. C. *Cultural Pluralisms on the Persepolis Fortification Tablets.*

Topoi.Orient- Occident, 1997, p. 229-252.

RICKS, S. T. *Dexiosis and Dextrarum Iunctio: The sacred handclasp in the Classical and Early Christian World. Review of Books on the Book of Mormon 1989 – 2011*, vol. 18, nº 1, 431 – 436, 2006.

SCHMIDT, E. F. *Oriental Institute Publications. vol. 68. Persepolis I. Structures, reliefs, inscriptions. The University of Chicago Press, 1953.*

ANEXO

Ficha 1: Prancha de análise de imagem criada pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, conforme JOLY, M. Introdução à Análise da Imagem.

Tradução: RODIL, J. E. Portugal, 2007.

	Referente:	Localização: Persépolis, Escadaria Leste, Apadana, Província de Fars Produção: Persa Procedência: Irã Função social: Arquitetura palaciana Data: 521 a.C. — 486 a.C Material: Calcário Crédito: <i>Oriental Institute of the University of Chicago</i>
	Signo Plástico:	Tipo: Escultura em alto-relevo Estilo/cor: Não preservada
	Ancoragem:	Escultura em alto-relevo de indivíduos persa e jônios
	Signo Figurativo:	Procissão de figuras adultas do sexo masculino, identificadas como jônios pela indumentária e cabelos (centro-esquerda), sendo guiadas por figura masculina(direita), portando indumentária e adaga persa.

Significant es Icônicos	Significado de Prim. Nível	Conotação de Segundo Nível (1)	Conotação de Segundo Nível (2)	Conotação de Segundo Nível (3)
Arquitetura	Iconografia em alto relevo	Iconografia arquitetônica esculpida em calcário	Escultura em alto-relevo esculpida em calcário, sem pintura preservada	Monumento arquitetônico histórico em ótimo estado de preservação

GESTUAL E A ICONOGRAFIA DE PERSÉPOLIS: ESTUDO SOBRE A ICONOGRAFIA DE
DEXIOSIS ENTRE GREGOS E PERSAS NA APADANA, SÉC. V A.C

Indivíduo 1	Indivíduo persa, portando espada curta e indumentária persa	Homem persa vestindo “túnica de honra” meda, espada curta <i>akinake</i> , tiara e cetro	Soldado imperial persa, em <i>dexiosis</i> com indivíduo com mão direita e segurando cetro pela mão esquerda	Guarda imperial persa guiando a delegação <i>yauna</i> em direção ao interior do palácio de Apadana
Indivíduo 2	Homem adulto “ <i>yauna</i> ”, desarmado	Indivíduo “ <i>yauna</i> ”, desarmado, vestindo <i>chiton</i> , <i>túnica</i> e botas, barba angulosa	Representante sendo guiado pela mão em <i>dexiosis</i> com a mão esquerda, trajando <i>chiton</i> e <i>túnica</i>	Representante da delegação “ <i>yauna</i> ” trazendo tributos ao rei persa, em <i>dexiosis</i> com guarda imperial persa



A INFLUÊNCIA DA LITERATURA NA RELIGIÃO EGÍPCIA: AMENEMHAT I E AS PROFECIAS DE NERFERTI

Marco Aurelio Peixoto de Carvalho¹

Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Maria Regina Candido (UERJ)

Introdução

Com a luta dos movimentos afro-brasileiros, após anos de esforços, conseguiram a aprovação da Lei n.º 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas. Essa vitória representa um novo avanço na luta contra o racismo e nos leva a refletir sobre as raízes étnico-raciais, que devem ser pensadas e respeitadas. “Educadoras e educadores precisaram repensar as práticas sociais e pedagógicas aplicadas, a fim de contemplar e abarcar estudos a partir da perspectiva de uma educação afrocêntrica, ou seja, legitimando as diversas formas de resistência negra.” (Gomes, 2016, p. 738).

O ensino da história da África combate o eurocentrismo e o colonialismo produzido através da historiografia africana, que, por anos, remodelou de forma profunda e pejorativa a cultura africana. Os europeus criaram uma perspectiva eurocêntrica hegemônica, repleta de preconceitos sobre o continente africano, tantos étnicos quanto raciais. “Essa visão busca reduzir a África a uma sociedade primitiva, sem escrita, sem passado e sem história.” (Candido, 2018, p. 21).

O conceito de afrocentricidade² combate essa perspectiva, pondo a África como o centro do surgimento humano. Assim como explica o autor Asante (2016), seu nacionalismo e orgulho étnico se tornam uma luta contra o racismo global construído e imposto à história da África e de seu povo. A fim de contradizer o eurocentrismo, o ensino da história da África se torna uma importante ferramenta para combater o eurocentrismo, que fora imposto por séculos sobre o continente africano. Assim, mostrando aos alunos desde cedo a valorização do continente africano e de suas raízes étnicas culturais.

O ensino de história³ busca valorizar o negro a partir de seus feitos, lutas e conquistas ao longo do tempo. O conceito de afrocentricidade nos ajuda a compreender a história africana a partir da perspectiva de seu povo deixando de lado a ideologia criada pelos europeus. “Isso representa, ao mesmo tempo, uma rejeição da marginalidade e da alteridade, frequentemente expressas nos paradigmas comuns da dominação conceitual europeia.” (Mazama, 2003 apud Asante, 2016, p. 1).

O estudo da história antiga é uma forma de luta e valorização da história africana, em função da África como berço da civilização. O continente africano possuía culturas mais ricas e avançadas antes mesmo das sociedades ocidentais. Essas sociedades contavam com arquiteturas complexas, administrações e organizações religiosas elaboradas, além de sistemas de escrita desenvolvidos. “A omissão possibilitou a construção do discurso exclusivo de ascendência europeia, desconsiderando a Grécia como berço da civilização ocidental.” (Candido, 2018, p. 27).

A partir da análise literária feita sobre *As Profecias de Nerfeti*, o faraó era visto como um deus que assumiu a forma humana para defender o país e restabelecer a ordem cósmica. A narrativa constrói uma ordem cósmica que é discutida até os dias atuais, pois se trata de um desenvolvimento político-religioso desenvolvida pelo rei, com o apoio dos escribas, a fim de que seu poder não fosse questionado, uma vez que o rei se considera como um deus vivo na Terra. Essa abordagem nos ajuda a entender como o faraó desenvolve sua legitimação de poder a partir da literatura;

A análise de conteúdo oscila entre os dois polos do rigor da objetividade e da fecundidade da subjetividade. Ela absolve e cauciona o investigador em sua atração pelo oculto, pelo latente, pelo não-aparente e pelo potencial inédito (do não-dito), retido em qualquer mensagem. (Bardin, 1977, p. 9).

Por se tratar de um texto literário de cunho político-religioso, buscaremos analisar como o rei desenvolve essa narrativa política entrelaçando-a com a religião. Quais motivações levaram o faraó a desenvolver essa narrativa política? Seria apenas para legitimar seu poder? O cenário político-social contemporâneo favoreceu essa ideia? Ou já era algo enraizado na religião e na política da época?

A análise do discurso fornece dados sobre o orador; por consequência, o estudo da mensagem poderá fornecer informações relativas ao receptor ou ao público. (Bardin, 1977, p. 134).

As Profecias de Neferti é um documento político-religioso, foi escrito por Nefertis⁴, no início do Reino Médio (1850 a 1795 AEC). Cujo desenvolvimento narra eventos apocalípticos e afirma que apenas um faraó justo poderá apaziguar o caos e salvar seu reino. A escolha deste documento deve-se à sua forma de propagação política, que torna esse elemento fundamental para o desenvolvimento da narrativa do soberano para com o povo. Nessa perspectiva, insiste-se no fato de que a mensagem se dirige a este indivíduo (ou conjunto de indivíduos), com a finalidade de agir (função instrumental da comunicação) ou de adaptar-se a ele (ou a eles).

A análise de conteúdo parte da informação manifesta no texto para então dirigir-se à intenção que o autor quis expressar, chegando, às vezes, a captar algo de que nem o autor tinha consciência plena. (Moraes, 1999, p. 9).

Na sociedade do Egito antigo, no topo da hierarquia social, estava o Faraó, considerado um deus e o intermediário necessário entre seu povo e os outros deuses. Por ser o monarca absoluto, ele era responsável por toda a administração de seu reino, tanto em aspectos administrativos quanto religiosos e militares. “O faraó era o mais absoluto dos monarcas, adorado como um deus vivo e visto como a suprema autoridade religiosa, militar, civil e jurídica” (Cardoso, 2004, p. 55).

Baseando-se nas leituras feitas na obra história geral da África da UNESCO, cujo conteúdo aborda a cosmogonia e a ética do faraó, é possível afirmar que o faraó tinha como objetivo manter a ordem cósmica, o equilíbrio de Maat⁵ e os costumes da sociedade egípcia. O poder de equilíbrio era de uso exclusivo do soberano. A religião e a ética constituem a manutenção de uma disciplina, que beneficia toda a comunidade de súditos, assim como a ação da pessoa real na administração e nos ritos, pois é um poder exclusivo do soberano. A era ideal foi;

O tempo de Ra”, pois os sacerdotes idealizavam uma idade de ouro perdida. Nesse período, as serpentes não mordiam, os espinhos não picavam, os muros não desmoronavam e Maat reinava sobre a Terra. Quando há um faraó forte, justo e correto, a ordem cósmica encontra-se em equilíbrio, pois “o rei existe para manter a harmonia perfeita da criação. (Mokhtar, 2010, p. 93).

O sistema perfeito não é uma utopia ou um paraíso a ser alcançado. A invenção de novas leis torna-se uma forma de manipulação para que as pessoas se conformem com Maat. O objetivo era manter a ordem, criando filosofias éticas para assegurar um controle absoluto do soberano sobre o povo, evitando revoltas e conflitos internos. “Este mecanismo é especialmente flagrante nas monarquias: por natureza, a monarquia quer a glória, o luxo e a paz, mas uma vez gloriosa, luxuosa e pacífica. ” (Le Goff, 1990, p. 68)

Com o apoio dos escribas, os faraós desenvolveram lições, doutrinas e dogmas⁶ sociais com o intuito de criar uma atmosfera em que os soberanos fossem considerados divinos e enviados dos deuses. Não se tratava apenas de um benefício do forte sobre os mais fracos; era uma ideologia criada para o controle social pela elite. Um faraó forte tem um reino forte; um faraó fraco tem um reino fraco. Em outras palavras, era necessário criar uma narrativa mística para legitimar o poder do faraó. “Era essencial ter uma literatura oficial, politicamente orientada, desenvolvida para influenciar a opinião dos leitores, restaurando o prestígio faraônico e inculcando a obediência. ” (Pinto, 2016, p. 67).

O faraó é um agente da construção da memória histórica⁷. Ele representa a mnemotécnica⁸ de uma sociedade e impõe seu poder para estabelecer a ordem e sua influência como soberano. No Egito antigo, a literatura foi produzida e desenvolvida ao longo de milênios pelos escribas, sendo passada através da tradição oral para legitimar os mitos e o poder do soberano.

Através das profecias de Nerfêtis, podemos analisar a parte social, memorial e religiosa desenvolvida por eles, pois a memória é sempre axiológica, fundamental, sacralizadora e reatualizadora de um passado que tende a fundir, no presente, a subjetividade com a objetividade. (Cartogra, 2001, p. 39-40).

A memória é a construção da identidade, tanto coletiva quanto individual. A literatura egípcia é elaborada de forma única por escribas e pelo faraó; tais elementos marcaram a memória e a história desse povo, conferindo-lhes uma identidade singular. É

uma literatura que evidencia a religiosidade entrelaçada com a política, visando centralizar e reafirmar o poder divino do soberano.

Podemos afirmar que a memória é um elemento constitutivo do sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva, na medida em que também é um fator extremamente importante para o sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (Pollak, 1992, p. 200-212).

Araújo (2020, p. 8) na obra, *Considerações teóricas a partir de um debate conceitual entre a memória coletiva e a memória cultural*, argumenta que a memória é uma recordação que exige um esforço do indivíduo para evocar ou invocar lembranças autobiográficas ou referentes a uma memória de saberes (crenças, sensações, conhecimentos, sentimentos etc.). Além disso, a memória é um “fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, por sua vez, é uma representação do passado.” (Nora, 1993, p. 9).

As profecias de Nefértis geram um arcabouço da Política Profética e Post-Evetum⁹. Em sua narrativa, ela desempenha um papel importante na memória histórica, filosófica e política egípcia, especialmente durante o período do Reino Médio, no reinado de Amenemhat I¹⁰ (1976 – 1947 AEC).

O conto reforça a visão de realeza do faraó como aquele que mantém a ordem e como o fundador do Reino Médio, destinado a promover a causa política de Amen-emeth¹¹, apresentando-o como o fundador do Império Médio. (Andrade, 2019, p. 20).

A literatura egípcia antiga representa com excelência a afirmação do poder, da crítica e do misticismo, que estão entrelaçados, pois esses elementos trabalham juntos para construir a imagem e a legitimação do poder do faraó. O texto "As Profecias de Nefertis" faz referência à filosofia de Maat e ao Isefet¹², reforçando a função do faraó em manter a ordem das Duas Terras¹³ unidas e livres do caos.

As duas funções do soberano (conduzir Maat e repelir Isefet) constituem um mesmo dever real; os dois principais aspectos da Maat (ordem e equidade) formam uma única explicação ideológica. (Menu, 2005, p. 19).

No texto, o protagonista que salva o Egito no conto, Ameni¹⁴, age de acordo com toda a ética, os conceitos e ideologias criadas para legitimar e afirmar seu poder como um faraó perfeito e digno dos deuses. Ao cumprir essas exigências, ele está legitimando-se e promovendo-se glorificando, pois, de acordo com a filosofia estabelecida, equilibrou Maat e salvou seu povo da desordem e do caos. “O texto é considerado uma peça de propaganda política, glorificando o fundador de uma nova dinastia.” (Hassan, 2017, p. 264).

O reinado de Amenemhat I da décima segunda dinastia (1976 – 1947 a.e.c) é marcado pela troca de dinastia, dando início à décima segunda dinastia. Essa mudança ocorre quando o tjati¹⁵ ou vizir Amenemhat assume o trono, pondo fim às disputas internas das cidades de Herakleópolis e Tebas. De acordo com Cardoso (2004, p. 56), a mudança da XI para a XII dinastia ocorreu quando o tjati ou ministro Amenemhat tomou o poder como Amenemhat I. Câmara (2011, p. 64) explica que o conflito interno eclodiu novamente e só foi apaziguado com a ascensão de Amenemhat, tjati (vizir) do último Montuhotep, sendo classificado como o primeiro faraó que a história designou como pertencente à décima segunda dinastia. O autor Marcus Vinicius Carvalho Pinto (2016, p. 21) conclui que a estabilidade foi novamente alcançada, porém, de uma forma duradoura, pelo vizir do último dos Montuhotep, Amenemhat I, que se fez coroar faraó e foi o fundador da XII dinastia.

Para que Amenemhat assumisse o papel de faraó, teve que obter apoio das famílias provinciais ou das elites, pois estas se encontravam em profundo descontentamento com a antiga gestão. O faraó Mentuhotep III centralizava mais seu poder em relação aos outros faraós, restringindo os direitos à hereditariedade dos monarcas. Com um novo líder, poderiam readquirir tais benefícios novamente. É possível que, para chegar ao trono, Amenemhat tenha se apoiado nas grandes famílias provinciais, descontentes com a anterior família real, já que Mentuhotep III restringira os poderes dos monarcas e suprimira sua sucessão hereditária. “O fato é que, sob o novo rei, os governadores provinciais readquiriram parte dos títulos e poderes perdidos.” (Cardoso, 2004, p. 56).

A décima segunda dinastia representou um desenvolvimento e um apogeu cultural significativo para a história egípcia, especialmente na literatura. Nesse período, a literatura foi elevada a um status canônico, sagrado e político, até mesmo para a exaltação

do faraó. “Ela serviu, portanto, à difusão de uma propaganda real, cujo apogeu ocorreu durante os reinados de Amenemhat I e Senuseret I.” (Pinto, 2016, p. 68).

O Reino Médio se destaca pelo apogeu literário, devido à preocupação dos faraós em transmitir sua autoimagem idealizada. Eles tinham o objetivo de apresentar uma imagem de um governo divino, idealizado para as camadas ligadas à administração. Com a crescente demanda administrativa, os faraós se viram obrigados a criar cargos, pois o governo passou a contar com funcionários ligados ao poder central e às elites locais.

Esse tipo de elaboração compreende não apenas um esclarecimento sobre a política praticada durante o reinado, mas também uma elaboração intelectual, pois a Literatura, é uma narrativa que constrói um enredo e desvenda uma trama (Pesavento, 2003, p. 33).

Com o aumento de funcionários, a administração burocrática se expandiu e subdividiu-se em uma aristocracia administrativa locais, no caso, ficaram conhecidos como nomarcas¹⁶, que adquiriram um poder econômico e militar considerável. Esse evento fez com que o rei perdesse influência e até mesmo poder, pois essas aristocracias poderiam tentar sobrepujar a autoridade do faraó. Para evitar que isso ocorresse, a literatura ajudou a criar uma narrativa de poder real, promovendo a ideia de sempre respeitar a autoridade do faraó.

O poder real precisou lidar com novas demandas de comunicação com seus súditos, que diziam respeito principalmente ao estreitamento das relações nos nomos, para que as elites locais aderissem à restauração do antigo modelo de governo. (Ramos, 2017, p. 29).

A literatura é fundamental para a disseminação da ideologia em que o faraó é um deus vivo e nada, além dos próprios deuses, pode questioná-lo. Ao analisar essa ideologia mais a fundo, observa-se uma mistura de política e religião, na qual o soberano não pode ser contestado, pois exerce seu governo a partir da vontade dos deuses.

O termo “ideologia” poderia igualmente ser substituído por “religião”, uma vez que o rei figuraria como a encarnação e o filho de Deus na Terra. A escrita, por meio da literatura, ajudou na disseminação dessa ideologia. (Pinto, 2016, p. 81).

Partindo para as profecias de Neferti, o texto possui uma temática política e religiosa, importante para a disseminação e centralização do poder do rei. Ele menciona

o fundador do Reino Médio, o faraó Amenemhat I que reunificou o Egito após um longo período de guerras civis. “Essa visão é reforçada por um trecho de um texto literário, as profecias de Neferti, que anunciam a chegada de um novo rei.” (Coelho, 2009, p. 36).

A narrativa apresenta uma temática profética, a “ideia de futuro”, embora de maneira equivocada, pois o conto retrata um passado em que o faraó já salvou o Egito, ajudando ainda mais a legitimar o reinado deste novo faraó e criando um artifício religioso de governo.

O autor, por meio da personagem, fala de acontecimentos que, em relação ao momento do relato, estão no futuro, mas que, em relação ao momento do registro literário, pertencem ao passado, e, portanto, referem-se ao conhecimento do “artesão” literário. (Canhão, 2014, p. 688).

O conto descreve que o final atribulado do Império Antigo foi uma época de anarquia, revolução, guerras civis e invasões estrangeiras. Esses eventos ajudam a enaltecer o papel unificador do rei salvador, no caso, Amenemhat I. A trama mistura temporalidades entre o futuro e o presente, fazendo com que o narrador se mescle à narrativa, Telo Canhão nos transmite,

Do que acontecerá. Na verdade, o hoje (já) aconteceu; passa sobre ele. Então, estendeu a mão para uma caixa de material de escrita, retirou um rolo de papiro para si e uma paleta (Neferti, L. 34 a 36 apud Canhão 2014, p. 698)

O Egito, nesse momento, vive um período caótico. Não há um rei justo, as pessoas estão morrendo, tanto de fome quanto pelas mãos dos invasores, e as terras estão sendo saqueadas. “As riquezas do Egito se perderam” (Canhão 2014, p. 699). Os elementos da natureza entram em conflito contra os egípcios; tudo está em profunda desordem. A natureza em conflito nos mostra uma relação religiosa e apocalíptica. O Nilo secará, os barcos não poderão mais se deslocar, e, conseqüentemente, a economia não florescerá. Por fim, o sol¹⁷ irá sumir, simbolizando a vida e a proteção dos deuses, Telo Canhão explica que,

o disco solar está encoberto [...] sim, (com) o rio do Egito vazio pode-se atravessar a água a pé. Nós vamos procurar água para os barcos poderem navegar (Neferti, L. 66 a 68 apud Canhão, 2014, p. 702)

O caos está instalado no Egito, de acordo com o narrador. Há invasões estrangeiras, saques e mortes por todo o país. Maat se encontra em desequilíbrio e Isfet domina o território. A inversão social está se tornando crescente: “os ricos se tornam pobres e os pobres ricos” (Canhão, 2014 p. 713 - 714). Toda essa calamidade só cessará quando um rei justo e digno dos deuses vier para restaurar e defender o país. Nascerá das terras um rei forte que assumirá as duas coroas do Alto e Baixo Egito e será ele o apaziguador e libertador do Egito. Daí entra a legitimação do poder e da divinificação do faraó Amenemhat I, Telo Canhão diz que,

Um rei virá do Sul, Ameni, justo de voz, é o seu nome. Será filho de uma mulher de Ta-Seti, ele receberá a coroa branca, ele erguerá a coroa vermelha, ele unirá as duas coroas, ele satisfará os ‘dois senhores’, Hórus e Set” (Nefertit, L. 147 a 154 apud Canhão, 2014 p. 714 a 715)

Conclusão

Constata-se que a narrativa egípcia sobre a construção do poder do faraó Amenemhat I é complexa e essa construção deve-se ao trabalho conjunto dos escribas com os faraós. Essa estruturação é necessária e fundamental para que o soberano assegurasse seu mandato e centralize seu poder de forma que não fosse questionado ou contestado pelas elites ou povos estrangeiros. Um faraó fraco, como vimos no ensaio, gera tempos caóticos para a sociedade.

Para ter uma dinastia forte, é necessário desenvolver uma construção literária sólida e estruturada, que deve ser realizada pelo faraó com o apoio dos escribas. O Reino Médio, como podemos observar, foi marcado por esse apogeu literário, devido ao aumento do número de cargos administrativos, o que fez com que a aristocracia ganhasse mais influência e poder, algo que antes era restrito ao faraó.

A literatura serviu para disseminar e influenciar o poder do rei entre as camadas administrativas. Era uma forma de propaganda político-religiosa, que tinha como objetivo manipular as pessoas, fazendo com que não questionassem o rei, pois ele é um deus vivo e não deve ser contestado. Seu direito de governo e suas decisões vêm dos deuses; logo, se o rei é questionado, os deuses também são. Essa literatura, além de centralizar e equiparar o rei a um deus, criou um distanciamento ainda maior entre o faraó e o povo.

A partir das profecias de Neferti, podemos ver essa construção sendo desenvolvida para glorificar o faraó, legitimando seu reinado e sua divindade. O conto nos mostra um país em total desordem, onde os elementos naturais estão caóticos, apresentando um cenário de invasões estrangeiras, fome e mortes generalizadas. Além disso, observamos a inversão das classes sociais, com os ricos se tornando pobres e os pobres se tornando ricos. Aparentemente, os deuses abandonaram esse povo.

Contudo, um líder nascido do sul, justo perante os deuses, virá para restaurar e defender seu país. O pseudônimo de Amenemhat I, Ameni, sustentará as duas coroas, mostrando que ele será o responsável por reunificar o país, assim como por restabelecer a Maat e a ordem cósmica. O papel de um faraó forte é essencial para a manutenção do poder e da religião como um todo.

Notas:

¹ Pós-Graduado pelo curso de Pós-Graduação de Especialização em História Antiga e Medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pesquisador voluntário do Núcleo de Estudos de Antiguidade, NEA-UERJ. Orientando da Professora Doutora Maria Regina Candido. Contato: Aureliomarcoaurelio1912@gmail.com

² Afrocentricidade rejeita a marginalidade e a alteridade impostas pelo eurocentrismo, a fim de demonstrar a centralidade da África na história mundial. (Asante, 2016, p. 9), (Farias, 2003, P. 317) complementa que o Afrocentrismo não é uma doutrina monolítica, mas um rótulo que cobre um leque de posturas e propostas. (Silva, 2016, p.256) diz que o currículo escolar deve, entre outras coisas, contemplar temas relacionados ao universo africano nas disciplinas constituídas e não somente privilegiar, como tradicionalmente tem ocorrido, uma perspectiva eurocêntrica.

³ Afrocentricidade começa com as primeiras civilizações do Vale do Nilo, as culturas Núbia e Kemética, e demonstra que um ponto de partida diferente na história, além da Grécia e Roma, trará ao leitor ou estudante uma conclusão diferente sobre o papel dos africanos na história mundial. (Asante, 2016, P. 11)

⁴ Foi um sacerdote de Bubástis, que viveu no início da décima segunda dinastia (1985 a 1795 AEC).

⁵ Asante explica que Maat é um conceito que abrange a ideia de verdade, harmonia, ordem, equilíbrio, justiça, retidão e reciprocidade. Foi projetado como um valor original africano, pois é o conceito mais antigo que emergiu das civilizações do Vale do Nilo. Nada precedia Maat como um conceito espiritual capaz de conter o caos na vida pessoal e coletiva. Era a busca pelo equilíbrio e pela harmonia que fundamentava as relações humanas. Sem Maat, não poderíamos elevar nossas almas nem criar uma ordem comunal funcional para o benefício de todos os seres humanos (Asante, 2016, p. 9). Silva define Maat como uma divindade, filha de Rá e esposa de Toth, mas, principalmente, como um conceito filosófico que está na base de toda a sua cultura e pensamento (Silva, 2024, p. 1).

⁶ São princípios ou crenças consideradas incontestáveis ou imutáveis de um sistema religioso, filosófico ou ideológico, que geralmente são questionados para fundamentar as práticas ou a compreensão dos sistemas a que pertencem.

⁷ A memória histórica é um arcabouço construído pelas populações que produziram história. É um conjunto de fenômenos coletivos que se desenvolveram a partir da oralidade e da dialética. Ela ajuda a construir o saber histórico, pois preserva e retém o tempo. A memória é fundamental para a legitimação de certos

conhecimentos e hierarquizações. Além disso, é um fenômeno construído social e individualmente (Pollak, 1992, p. 5).

⁸ Palavra que deriva do grego, “mnemonikós” que significa o uso correto da memória. “a mnemotécnica como “[...] um conjunto de práticas de memória cultural.” (Birgham 2007, p. 39 apud Feiler, 2023, p. 35).

⁹ É um tipo de profecia que se caracteriza como um gênero apocalíptico com viés de retrospectiva. O termo significa "depois do evento", pois narra uma profecia escrita após o autor já ter informações sobre os eventos que supostamente previu. O profeta relata uma ocorrência antes do evento, mas já foi escrito depois.

¹⁰ Foi responsável por fundar o Reino Médio, pela unificação e consolidação do Egito, pela inovação administrativa e pela criação de monumentos, assim como pela literatura e cultura.

¹¹ A referência é a Amenemhat I, que significa "Amom é a verdade".

¹² Isto é, o mal, a desordem, a injustiça e a mentira afastam do cotidiano seu oposto, Maat, que expressa o bem, a ordem, a justiça e a verdade (Canhão, 2013, p. 1).

¹³ É uma referência ao Alto e Baixo Egito.

¹⁴ Nome hipocorístico, isto é, “um diminutivo carinhoso, de Amenemhat, neste caso Sehetepibré Amenemhat. “Amon comanda” “Satisfeito está o coração de Ré”, o fundador da XII dinastia que Vulgarmente designamos por Amenemhat I.” (Lefebvre, 1940, p. 37-38)

¹⁵ “O segundo na hierarquia, que respondia diretamente ao rei, era o vizir (tjati) que possuía prerrogativas especialmente naquilo que poderíamos chamar de judiciais e administrativas.” (Balem, 2018, p.3)

¹⁶ Os nomarcas são os líderes dos nomos, eles desempenhavam um papel de um patrono e líder para cada respectivo clã que eles pertenciam.

¹⁷ O sol, na concepção religiosa egípcia, é aquele que traz ou dá a vida; ele é a manifestação dos deuses. O sol se manifesta como Harakhti, Rá, Khépri e Aton, refletindo a ideia de que o sol é o deus criador e mantenedor da vida. Os egípcios identificaram a vida com o nascer do sol e a morte com o seu poente, além da relação que existia entre o deus-sol Rá e Osíris. Com esse ciclo, os homens chegaram à conclusão de que também não eram aniquilados com a morte e que tudo na natureza estava destinado a renascer (Santos, 2003, p. 47, 48).

Bibliografia

ARAÚJO, Felipe Nascimento. Considerações teóricas a partir de um debate conceitual entre a memória coletiva e a memória cultural. *Revista Expedições*, Morrinhos, GO, 2020.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. *Ensaio Filosóficos*, v. XIV, dez. 2016. Tradução: Renato Nogueira, Marcelo J.D. Morais, Aline Carmo.

BALÉM, Wellington Rafael. Administração, religião e poder: um debate sobre o Egito do reino antigo. In: *Encontro Estadual de História ANPUH*, Rio Grande do Sul, 2018.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições, 1977.

CÂMARA, Giselle Marques. *Maat: o princípio ordenador do cosmo egípcio. Uma reflexão sobre os princípios encreados pela deusa no reino antigo (2686-2181 a.C.) e reino médio (2055-1650 a.C.)*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2011.

CANHÃO, Telo Ferreira. *As profecias de Neferti: do domínio de isefet à imposição de maat*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2013.

CANHÃO, Telo Ferreira. *Textos da literatura egípcia do império médio: textos hieróglifos, transliterações e traduções comentadas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

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

CATROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia*. Coimbra: Tipografia Arte Pronta, 2001.

FARIAS, P. F. de Moraes. *Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural*. Bahia: Universidade Federal da Bahia, 2003.

FEILER, Adilson Felício. A moral nas técnicas de memória: Nietzsche e os comentários sobre a mnemotécnica de Tomás de Aquino. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 46, n. 3, p. 31-52, jul./set. 2023.

FRANCO, Maria Laura Puglisi Barbosa. *Análise de conteúdo*. Brasília: Liber Livros Editora, 2005.

GOMES, Elisângela. Afrocentricidade: discutindo as relações étnico-raciais na biblioteca. *Revista ACB: Biblioteconomia em Santa Catarina*, Florianópolis, 2016.

GURGEL, Victor Braga. *Ensino e memória: uma perspectiva a partir de textos literários egípcios do reino médio*. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2020.

HASSAN, Khaled. *An 18th Dynasty writing-board from Saqqara in the Cairo Museum (Prophecy of Neferti – CG 25224, JE 32972)*. BIFAO, 2017.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LEFEBVRE, Gustave. *Grammaire de l'Égyptien Classique*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1940.

- MAZAMA, Ama. *The Afrocentric paradigm*. Trenton: Africa World Press, 2003.
- MENU, Bernardette. *Maât: l'ordre juste du monde*. Paris: Michalon, 2005.
- MOKHTAR, Gamal. *História geral da África: v. 2, África antiga*. Brasília: UNESCO, 2010.
- MORAES, Roque. Análise de conteúdo. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 22, n. 37, p. 7-32, 1999.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Summus Editorial, 2009.
- NORA, Pierre. *Entre memória e a história: a problemática dos lugares*. São Paulo: Projeto História, 1993.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. O mundo como texto: leituras da História e da Literatura. *História da Educação*, ASPHE/Fae/ufpel, Pelotas, n. 14, p. 31-45, 2003.
- PINTO, Marcus Vinicius Carvalho. “Confraternizai com Sua Majestade no Vosso Coração!” O fenômeno lealista no Império Médio Inicial. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2016.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: *Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, Rio de Janeiro, 1992.
- RAMOS, Érica Rodrigues. Os escribas e a cultura mnemônica: status e intermediação de práticas culturais no reino médio egípcio (c. 2040 – 1650 a.C.). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2017.
- SANTOS, Poliane Vasconi. Religião e sociedade no Egito antigo: uma leitura do mito de Ísis e Osíris na obra de Plutarco (I d.C.). São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 2003.
- SILVA, Francisco José da. Maat e as origens da filosofia em Kemet (Egito). In: *Revista de Filosofia*, Amargosa, BA, 2024.
- SILVA, Maurício. Afrocentricidade: um conceito para a discussão do currículo escolar e a questão étnico-racial na escola. *Revista Educ. PUC*, 2016.

8

PERSÉFONE: A DUALIDADE AGRÁRIA E CTÔNICA NA MITOLOGIA GREGA

Priscila Marques França
Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Maria Regina Candido

Introdução

Os mitos encontram-se presentes em grande parte das sociedades que se constituíram. A mitologia, nesse interim, se constituiu como conjunto de lendas sobre as quais existe uma tradição (Elvira, 1982, p. 7). Para Lévi-Strauss (1979), a mitologia aponta aspectos da sociedade no qual foi construído, com o objetivo de assegurar e bem como transmitir uma tradição em comum (Lévi-Strauss, 1979, p. 65). No entanto, Carlos García Gual (2004) nos alerta que o conceito de mito é polissêmico, sendo interpretado de acordo com a perspectiva aplicada. Antropólogos, filósofos, psicólogos, sociólogos e teólogos manejam seus enfoques a partir de pontos de vistas particulares alinhados a suas bases teóricas e metodológicas (Gual, 2004, p. 13 *apud* Moreira, 2014, p. 14). Não obstante, podemos entender o mito como relato antigo, aceito e transmitido de geração em geração, o qual contém elementos simbólicos da comunidade que o produziu.

Junito de Souza Brandão (1993) afirma que, no caso grego, a mitologia se encontra presente em todas as atividades (Brandão, 1993, p. 14). Pierre Grimal (1952) ilustra essa perspectiva e aponta para alguns filósofos que recorreram a questão mitológica (Brandão, 1993, p. 14 *apud* Grimal, 1952, p.8). Jean Pierre Vernant (2009) prossegue, e destaca que, no caso grego: “Tudo está permeado por um hálito divino vivificador. [... Os mitos] são verdadeiros para quem crê neles, são uma verdade anterior à realidade e se explicam por si; [...]” (Vernant, 2009, p. 27). Sob essa lógica, os mitos

envolvem diversos personagens, sejam eles deuses ou heróis. Nos casos dos primeiros, são caracterizados por possuírem diversas funções e atribuições a mesma divindade, aspectos estes que podem por vezes se destacar mais que os outros (Vernant, 1992, p. 102).

A deusa Perséfone, nesse interim, é caracterizada por sua ambiguidade, sendo uma divindade relacionada a agricultura, estando ao lado de sua mãe, assim como detém um carácter ctônico, no momento que se encontra no submundo juntamente com seu marido Hades. Perséfone se diferencia por ser uma das poucas divindades, juntamente com o deus Hermes, capaz de transitar entre o mundo dos vivos e o dos mortos, sendo denominada Perséfone em contextos ctônicos e, em momentos juntos de sua mãe Demeter, denominada de Koré.

A partir dessa perspectiva, torna-se interessante analisarmos, no campo dos debates, as atribuições e simbolismo a partir da dualidade personificada na figura da deusa. Questionamos a relação entre a sociedade grega e o imaginário construído a partir da dicotomia Perséfone/Koré, visto na adoção de símbolos e signos os quais legitimam e apontam para o contexto da divindade. Para tanto, partiremos da análise documental da divindade, vista na poesia homérica compreendida nos hinos em consonância com as representações imagéticas dessa figura, ilustrada nos objetos dedicados a ela.

A narrativa presente no Hino Homérico a Deméter, nos permite compreender que, Perséfone antes de se tornar rainha do submundo detinha outro nome, ou seja Koré. Dessa forma, a história narrada no hino é considerada um dos mitos mais conhecidos da mitologia grega. A autora Alexandra Dimou (2016) afirma que o Hino Homérico a Deméter não se trata da única versão acerca do mito, não referindo-se, inclusive, à primeira. Segundo Dimou (2016), a primeira vez que podemos atestar a história seria na Teogonia do poeta Hesíodo, identificado como provável do século VIII e VII a.C, enquanto o Hino Homérico seria datado do fim do século VII e início do século VI a.C (Dimou, 2016, p. 30).

Embora Hesíodo narre, mesmo que de forma breve, o rapto da deusa, este se diferencia em alguns aspectos da tradição homérica. Nesse sentido, o autor de a Teogonia aponta para o consentimento de Zeus, tal qual a narrativa do Hino, porém não menciona a busca de Deméter por sua filha, tampouco o retorno de Perséfone. Consequentemente,

a infertilidade do solo proporcionada pela deusa dos cereais, além da fundação do Mistérios de Elêusis, são pontos alheios a Hesíodo (Dimou, 2016, p. 30).

Para além podemos citar igualmente o poeta Panfo, mencionado por Pausânias em alguns de seus livros. Panfo é descrito como um dos responsáveis por alguns hinos atenienses. Nas obras do geógrafo grego o poeta é citado como familiarizado com a narrativa do rapto de Perséfone, na medida em que, assim como relatado no Hino, o autor aborda a questão de poço em que Deméter se encontra após sua fuga do Olimpo (Pausânias, 1.39.1). Ademais, Pausânias comenta que o poeta narra, novamente tal qual a versão homérica, a presença do narciso no momento do rapto (Pausânias, 9.31.9).

No que tange a tradição homérica podemos atestar que, como supracitado, Perséfone detém uma outra nomeação, Koré, sendo esta utilizada, em grande parte, nos momentos em que a deusa se encontra juntamente com sua mãe. Sob essa lógica, em Elêusis, a exemplo, o nome Perséfone não é relevantemente utilizado, sendo esta apresentada somente como Koré (Serra, 2009, p. 73). Assim, o uso deste nome, enfatiza a posição de Perséfone em relação à sua mãe, sendo posta como filha, além de evidenciar sua colocação na narrativa homérica, visto que o autor a coloca como uma donzela disponível para o casamento (Ferguson, 2020, p. 7). Nesse sentido, os elementos presentes na narrativa destacam ainda mais a posição da jovem, como a presença das ninfas oceânidas, as quais aparecem em narrativas que relatam ritos de passagem (Serra, 2009, p. 219), sendo o casamento um destes ritos, visto que o pai deixa de ser o *kýrios* da noiva, sendo esta posição vindo a ser ocupada pelo seu marido (Loraux, 1988, p. 71-2).

A representação da jovem como uma noiva é fundamental em algumas tradições. Em Esparta, durante o Período Clássico, era comum que, precedentemente à cerimônia de casamento, os noivos simulassem a cena de um rapto, porém não é possível afirmar com exatidão se a ação se tratava de algo relacionado ao ato de Aidoneus para com Koré (Santos, 2010, p. 121). Ademais, na região de Locri as noivas deveriam seguir o exemplo de Perséfone. Nesse sentido, como supracitado, o casamento é visto em muitos momentos como um rito de passagem, assim como a vida e a morte, sendo ele considerado uma alusão a esta última. Nicole Loraux (1988) afirma que o ato de imitar Perséfone está relacionado com a morte, na medida em que ao se casar a moça “morre para si mesma”

(Loraux, 1988 p. 73). Assim, nesta localidade a deusa é considerada como uma divindade protetora dos casamentos (Carvalho, 2018, p. 78).

Por outro lado, no que tange a tradição eleusina e ática, a autora Teresa Ferguson (2020), ao trabalhar com alguns objetos relativos à deusa, nos revela uma forte dependência da parte de Perséfone em relação a figura de Deméter. Nesse sentido, Gudrun Güntner (1994) aborda similarmente esta questão, ao passo que aponta que Perséfone era frequentemente retratada ao lado de Deméter, algo que dificultava o processo de identificação das divindades (Güntner, 1994, p. 976 *apud* Serra, 2009, p.74). No que diz respeito à região de Elêusis, Ferguson (2020) analisa um suporte de argila ático, no qual a autora salienta que a deusa dos cereais se encontra retratada em um trono. Entretanto, Perséfone é posicionada de pé e se faz acompanhada de pessoas, as quais levam consigo objetos à deusa entronada. A autora destaca para a presença do *polos* na cabeça de ambas, evidenciando sua natureza divina (Ferguson, 2020, p. 7).

Figura 1



Deméter seguida por Perséfone e seus adoradores
Suporte de argila, 500 a.C.
Eleusis, Archaeological Museum of Eleusis²

Assim, Ferguson (2020) conclui que nesta região, podemos atestar que a face ctônica da divindade, quase não se faz presente. Mesmo em momentos em que é possível identificarmos Hades sendo retratado, este não se encontra ao lado da deusa. A autora argumenta que a falta de interação entre as duas figuras ratifica essa posição de Perséfone, na qual são descartadas suas características como rainha do submundo e são evidenciadas aquelas relativas à sua mãe. Todavia, a partir da análise dos objetos supracitados podemos

identificar a posição central de Deméter, ao passo em que esta se encontra em um trono, representada como a figura maior que deve ser reverenciada. Sob essa lógica, mesmo que em alguns artefatos, nos quais as deusas são representadas lado a lado, cabe a Perséfone a posição secundária em relação à sua mãe (Ferguson, 2020, p. 11).

Como citado anteriormente nome Koré advém de uma estreita ligação com Deméter. Contudo, há outras explicações acerca deste nome. Alexandra Dimou (2016) aponta que a palavra não seria apenas um nome, existindo igualmente um substantivo. Esse fato faz com que haja uma confusão por parte de alguns autores ao traduzirem textos gregos. Segundo a autora, Koré advém do verbo *κορῶ*, o qual pode ser explicado pela palavra *καθαίρω* significando “purificar” ou “limpar” (Souda, T 286, T 287 apud Dimou, 2016, p.85), algo que nos permite apresentar que o nome seria ligado à donzela ou à sua natureza virgem. Contudo, há outras hipóteses a respeito do significado deste nome. Dimou (2016) apresenta uma versão dos Molossos em que Koré seria filha de Hades, porém este não seria aquele que conhecemos como o deus do submundo e sim apenas um rei. Dimou (2016) aponta que a jovem aqui é nominada de Koré em virtude do hábito dos Molossos de denominarem de *κόραι* aquelas moças que eram consideradas muito belas (Dimou, 2016, p. 86). Sendo assim, se utilizarmos essa versão, o nome de Koré estaria associado à sua beleza.

Todavia, a interpretação mais conhecida e utilizada é aquela que relaciona Koré diretamente com a sua mãe, Deméter. Como referenciado, há diversas versões acerca do mito do rapto de Perséfone, entretanto, não podemos afirmar que esta se encontra apresentada como filha da deusa dos cereais em todas elas. Nesse contexto, na narrativa presente na *Ilíada* e na *Odisseia* a deusa não participa como filha da deusa agrária, consequentemente não há a menção ao nome Koré. Esta assume a seguinte posição apenas na narrativa de Hesíodo, igualmente supracitada. Essa presença diferenciada da divindade em algumas apresentações do mito, podem evidenciar uma origem acerca da deusa. Martin Nilsson aponta que Koré e Perséfone, no princípio, seriam duas divindades diferentes, sendo Koré uma “réplica de sua mãe” (Nilsson, 1965, p. 53 *apud* Dimou, 2016, p. 13) e, portanto, ligada à produção de cereais. Assim Nilsson afirma que, na Sicília a descida de Koré para ao submundo coincide com o período de colheita do trigo (Nilsson, 1957, p. 357 *apud* Dimou, 2016, p. 13). Essa estreita ligação com o mundo agrícola

advinda de sua mãe se faz determinante, sobretudo nos cultos realizados em honra das Duas Deusas, ou seja, mãe e filha.

No que tange os festivais dedicados a Koré, a sua relação com Deméter se faz determinante para compreendermos sua posição nas comemorações. Dessa forma, em grande parte das festividades em que se faz presente, como as Tesmofórias, a deusa se encontra ao lado da mãe. Esse festival ocorria em alguns locais da Grécia, como em Atenas, e se torna interesse pelo fato de a participação masculina ser excluída, restando às mulheres o papel de destaque, se constituindo como um dos festivais mais importantes da antiguidade relacionado à fertilidade. Segundo Maria Angélica Rodrigues de Souza (2017) a realização desses festivais era necessária pois sendo eles relativos à fertilidade seriam, assim, incumbidos da responsabilidade da “renovação da vida agrícola” (De Souza, 2017, p. 2). Dessa forma, assim como muitos festivais dedicados às divindades, as Tesmofórias³ faziam alusão ao mito do rapto de Koré.

Para além existiam festas em honra à deusa em locais externos à região da Ática. Salientamos aquela realizada no território da Arcádia, na pólis de Mantineia, a saber: a Koragia. Essa festividade é um dos únicos festivais conhecidos em que a deusa Koré é celebrada independente de sua mãe. Segundo Madeleine Jost (2003) o festival ocorrido em Mantineia indicaria uma representação diferente de Koré da que conhecemos ao associá-la ao contexto ático. A autora sugere que o fato do momento mais aguardado da celebração ser o transporte de uma estátua da deusa à casa de um indivíduo seria um indicativo desta mudança. Jost aponta que não sabemos qual seria o propósito de tal festividade, porém podemos concluir que se tratava de algo específico desta pólis (Jost, 1996, p. 200 *apud* Jost, 2003, p.155).

Ao analisar alguns decretos honoríficos, Sophia Zoumbaki (2023) destaca para um feito para uma mulher chamada Nikippa. Neste decreto a autora descreve que esta mulher foi responsável por custear o festival da Koragia. A partir deste documento Zoumbaki (2023) nos concede algumas informações a respeito da festividade à Koré. Segundo a autora a Koragia incluía sacrifícios, uma procissão - como mencionado por Jost (2003) anteriormente -, além da menção de que a própria Nikippa teria oferecido um novo *peplos* à estátua da deusa, o que para Zoumbaki seria parte do ritual e não algo que a mulher teria promovido de modo individual (Zoumbaki, 2023, p. 165).

Durante o período das festividades eram feitos sacrifícios seguidos de banquetes, nos quais era partilhada a carne advinda do sacrifício. Por fim, a autora explica que no trigésimo dia das festividades o templo de Koré era aberto ao público (Zoumbaki, 2023, p. 166). Esse fato diferencia igualmente o festival realizado em Manteneia dos demais dedicados à divindade, como as Tesmofórias, nos quais o templo era fechado e os rituais eram privados. Contudo, é provável que a falta de popularidade tenha colaborado para a escassez de informações mais aprofundadas acerca da celebração.

Podemos apontar que a ligação de Koré com o mundo agrário é determinante para compreendermos sua natureza ambivalente. Nesse sentido, a agricultura é umas das principais atividades do mundo grego, sendo o cultivo de cereais fundamental. Os grãos compõem a base da alimentação helena, usufruídos por todas as camadas da sociedade. Em virtude disso as divindades agrárias desempenham papel de destaque, sendo Deméter a principal deusa relacionada à agricultura, a qual em muito momentos é acompanhada pela filha.

Koré seria a representação da passagem da vida para a morte, na qual a agricultura se encontra presente. Contudo, no processo agrícola a vida e a morte não seriam completamente opostas uma a outra. Nuno Simões Rodrigues (2008) afirma que ao analisarmos a narrativa do Hino Homérico a Deméter compreendemos que esta apresenta o ciclo da vegetação, e consequentemente o ciclo da vida. Assim, embora haja a presença da morte, representada pela experiência de catábase sofrida por Perséfone, o retorno desta ao final do poema concede esperança aos homens. O autor ressalta que o poeta detinha consciência que a sociedade em que vivia estava sujeita a mudanças que poderiam impactar a natureza e por isso os homens procuravam o auxílio das divindades para que sua sobrevivência fosse assegurada (Rodrigues, 2008, p. 102).

Maria Lúcia Gili Massi (2001) ratifica que “a vida humana nutre-se da morte do alimento, e o homem, porque se nutre vive, e, porque vive, morre” (Massi, 2001, p. 94). A autora aponta que Koré representa a semente inserida no solo, no momento em que esta deixa sua mãe para ir ao encontro de seu marido, e seu retorno simboliza o renascimento desta semente (Massi, 2001, p. 113). Massi acrescenta que Perséfone detém duas características marcantes neste momento, pois leva consigo a natureza rica e própria que a terra deve deter para que se brote a semente plantada, sendo esta proporcionada por seu

marido e a força necessária, herdade de sua mãe, responsável pela reprodução do fruto (Massi, 2001, p. 111). Assim, Nuno Simões Rodrigues (2008) declara que “percebe-se então que a vida vegetal se regenera através de um desaparecimento ilusório e aparente, que consiste no ato de enterrar a semente, mas que ao mesmo tempo consubstancia a esperança na vida que há de vir” (Rodrigues, 2008, p. 102).

Rodrigues (2008) acrescenta que esta concepção pode ser atestada pelo fato de que em algumas regiões gregas era costume que durante o período de inverno fosse enterrada uma boneca de trigo, a qual seria recuperada somente na primavera. O autor justifica que essa cultura seria diretamente ligada a ideia a uma construção cíclica, na medida em que ocorreria de forma semelhante ao ciclo da natureza, ou seja, haveria o momento de reprodução, de vida e de morte, sendo estes um processo que se repetiria continuamente (Rodrigues, 2008, p. 103).

A relação da vida e da morte no que tange a questão agrária pode ser evidenciada pela romã. Essa fruta se encontra presente na narrativa do Hino Homérico, na medida em que antes de retornar ao encontro de sua mãe, é relatado que Hades teria obrigado Perséfone a ingerir as sementes da romã, versão esta relatada pela própria deusa. Contudo, o próprio hino concede outra interpretação, ou seja, a deusa teria consumido tal alimento de maneira consensual (v. 372-74). De todo modo, ao se alimentar com o fruto do submundo a deusa teria consumado seu casamento com Hades. Mellyssa Coêlho de Moura e Orlando Luiz de Araújo (2023) ratificam que o momento em que a Perséfone consome a romã ela passaria por um processo de morte simbólica e ressurgiria como a esposa do deus dos mortos (Moura; Araújo, 2023, p. 146).

Na sociedade grega a romã era vista como uma fruta que, assim como Perséfone, detinha uma característica ambivalente. Nesse sentido, era um alimento relativo à fertilidade⁴, presente não somente na cultura grega, como também na chinesa, persa e semítica, em todas com o mesmo significado da helenística (Atre, 1987, p. 2). Na Grécia tal fruto era consagrado sobretudo a Hera, Afrodite e Deméter, enfatizando não somente sua relação com a questão fértil, como também com o casamento, ao passo que Hera é uma divindade relativa a esta prática e era comum dentre as jovens recém-casadas que se fosse utilizado um em suas grinaldas flores de romã (Carvalho; Chaves, 2005, p. 10).

Por outro lado, a fruta se encontra presente em momentos de morte. Durante a antiguidade grega era comum que se realizasse uma série de ritos fúnebres. Dentre esses ritos destacamos aquele que consiste em uma oferenda ao morto. Os alimentos eram servidos em uma cesta, na qual continha dentre todos, ovos, romã e a comida que mais agradava o morto, postos próximos ou sobre o túmulo⁵ (Santos; Reis, 2018, p. 126). Ademais, o próprio Hino Homérico atesta essa relação, pois a ligação de Perséfone para com o submundo se dá através da romã.

Não obstante Matt Bennett (2011) reconhece que tal alimento detinha ligação com o mundo ctônico, entretanto defende que não podemos resumir a fruta como algo simplesmente relativo aos mortos, apontando que ao colocarmos a romã em uma posição como um “símbolo da morte” estaríamos descartando as demais atribuições à fruta, as quais se originariam nas demais divindades cuja figura é relacionada, a exemplo de Hera (Bennett, 2011, p. 54). O autor argumenta que esta poderia representar a passagem da vida para a morte, como uma transição, na medida em que ao oferecer a romã aos mortos durante os ritos fúnebres, os gregos estariam passando algo dos vivos para os mortos (Bennett, 2011, p. 55). Dessa forma, salientamos que tal qual uma das divindades a que é atribuído, ou seja, Perséfone, a romã se apresentaria em momento de ritos de passagem, como o casamento e transição da vida para a morte.

A ligação entre a vida e a morte nos permite adentrar de forma mais profunda a segunda faceta da filha de Deméter, aquela que se encontra relacionada ao mundo subterrâneo em virtude de sua relação com o deus dos mortos. Neste ponto Koré assume o nome de Perséfone, algo que podemos observar na narrativa do Hino Homérico a Deméter. No decorrer da história a deusa é tratada pelo nome de Koré, contudo nos últimos versos do poema, ao retornar do submundo após o acordo entre Hades e Zeus, a nomenclatura que a posiciona ao lado da mãe desaparece e é substituída pelo nome Perséfone. Helen Foley (1994) questiona que no momento em que sela seu matrimônio com Aidoneus, a divindade deixaria de lado suas características joviais, destacadas no início do hino, e assumiria uma posição de uma mulher casada, revelando a aquisição de maturidade e independência, evidenciadas pelo uso da palavra *periphrôn*, a qual é relativa a “inteligência” (Foley, 1994, p. 57).

Enquanto a palavra utilizada para descrever sua face agrária possui um significado mais sólido, a denominação Perséfone se mostra obscura quanto ao sentido que denota. A partir da relação que Deméter possui com a ilha de Creta, na qual acredita-se que seu culto é desenvolvido, de tal modo alguns autores apontam que a devoção à Perséfone teria se difundido na mesma localidade (Alves; Souza, 2019, p. 728). No entanto, ao analisar a etimologia do nome da divindade, o autor Rudolf Wachter (2008) argumenta que este se trata de uma terminação composta, a qual pode evidenciar uma natureza indo-europeia e não pré-helênica. Wachter (2008) explica que a forma mais comum a ser considerada como o significado do nome seria relacionado a destruição, representada pela primeira parte (Περσέ) e a assassinato, posta como a definição para a segunda parte (φόνοϋ), porém esta hipótese entrou em debate nos últimos dois séculos (Wachter, 2008, p. 165). Nesse contexto, Wachter (2008) sugere que o nome da divindade poderia significar algo como “debulhadora de milho” (Wachter, 2008, p. 12). Essa versão nos permite analisar que mesmo em seu estado ctônico, Perséfone não descartaria sua natureza agrária.

Hesíodo trata da divindade como Perséfone pois atribui a ela a morte dos alimentos, ocorrida no período em que se encontra no Hades, e o seu retorno demonstraria o novo crescimento destes. Alexandra Dimou (2016) aponta que neste caso o nome da deusa estaria relacionado com os fenômenos naturais. Entretanto Plutarco declara que não devemos associar os deuses aos eventos naturais pois isso poderia significar que nos arriscaríamos a diminuí-los e por isso deveríamos ter cuidado (Plutarco, 77D, T115 *apud* Dimou, 2016, p. 75).

No tange a relação da divindade com a palavra “assassinato” Dimou (2016) esclarece que esta parece deter ligação com as concepções cristãs, as quais são responsáveis por associá-la a tal ato. A autora esclarece que na Antiguidade podemos afirmar que a deusa era conectada à morte, e o assassinato é uma forma de falecimento, além da deusa ser considerada por alguns autores antigos, como Hesíodo, por ser uma assassina das plantações. Dessa maneira, para Dimou (2016) houve uma falha na interpretação de autores tardios, os quais posicionam Perséfone como uma assassina de modo geral e não somente na questão agrícola (Dimou, 2016, p. 81).

Não obstante, a morte entre os helenos, ao passo que era evitada e vista de forma melancólica, era também normalizada uma vez que sua manutenção, apoiada nos ritos e

mitos, era comum a todos (Barbosa, 2014, p. 66). Nessa perspectiva, Fustel de Coulanges (2001) aborda a questão dos rituais fúnebres como fundamentais para que o indivíduo a memória sobre o este ainda se mantivesse. Segundo o autor, o ato de dispensar tais formalidades poderia ser considerado ainda mais cruel do que a própria morte (Coulanges, 2001, p. 12-13)

Torna-se importante salientarmos que a concepção de um lugar para onde os mortos eram enviados se faz de forma diferente da noção de um inferno como retratado pelo cristianismo. Leandro Mendonça Barbosa (2014) afirma que a palavra “inferno” advém do latim *infernus*, sendo, pois, um vocábulo criado a posteriori e assim anacrônico. O autor alega que o submundo grego não pode ser considerado um lugar ruim como é o inferno cristão, porém não era algo visto de forma positiva. Nessa perspectiva o reino dos mortos seria um lugar para o qual iriam todas as pessoas, independente dos seus atos⁶ (Barbosa, 2014, p. 66-70).

A divindade responsável por essa região é o deus Hades. O deus dos mortos possui raras participações em mitos gregos, não sendo o protagonista de nenhum deles. Hades recebe diversos outros nomes como Aidoneus, o qual é utilizado na narrativa do Hino Homérico, bem como “o que muitos acolhe” (v. 18), “o Cronida Multinominado” (v. 18), “hospedeiro de muitos” (v. 31) e “regedor dos incontáveis” (v. 31), além do nome “Plutão”, não presente no Hino Homérico, porém posteriormente adaptado pelos romanos. O uso de diversas nomenclaturas para a mesma divindade pode deter raízes na ideia de que ao utilizar a denominação “Hades” o indivíduo estaria trazendo a morte para perto de si (Barbosa, 2014, p. 73). Nesse sentido, na narrativa do Hino a divindade recebe este nome somente quando é feito através de outros seres divinos como Hélio, Hermes e a própria Perséfone.

O deus responsável pelo reino ctônico não é a principal figura nas histórias gregas, além de não deter festivais ou rituais em sua honra. Barbosa aponta que é provável que isto ocorreria em virtude de um receio por parte da população grega em se vincular à imagem de Hades. Além disso poderia não haver interesse em razão do seu carácter impiedoso quanto às almas e por não ser impressionado com oferendas ou cultos tal qual os deuses olímpicos (Barbosa, 2014, p. 77). A natureza benevolente presente no reino dos

mortos é reservada à rainha do submundo, Perséfone. Enquanto o marido de mostra implacável, a deusa é considerada misericordiosa.

Perséfone é apontada como o elo que liga o mundo agrário ao mundo ctônico. Este fato pode ser evidenciado pela tradição eleusina, na medida em que de acordo com o Hino Homérico, aqueles que forem iniciados nos mistérios poderiam usufruir de um bom pós morte, algo que seria proporcionado pela rainha do submundo. Como visto, o submundo e a própria morte eram vistos como algo sombrio e obscuro no imaginário grego, sendo assim, havia um grande almejo por uma forma de garantir que lhes fosse assegurado algo bom.

A característica benevolente da deusa pode ser atestada no mito de Orfeu. Nesta história, documentada pelo poeta Ovídio no livro X das Metamorfoses, é relatado que Orfeu, filho do deus Apolo, ao ser acometido pela morte de sua amada Eurídice, se dirige ao reino mortos a fim de recuperá-la. O jovem era conhecido por ser um músico talentoso e através disso consegue convencer o barqueiro Caronte a transportá-lo para a morada de Hades. Após um profundo lamento, o músico adquire a compaixão da rainha do submundo, a qual convence seu temível marido a permitir que Orfeu retorne com sua amada ao mundo dos vivos (Salema, 2014, p. 4-5). Sob essa mesma lógica Pierre Grimal (1979) aborda o sacrifício feito por Alceste para salvar Admeto. Segundo uma das versões acerca da história, a deusa Perséfone teria ficado deveras maravilhada com o ato cometido pela moça e em virtude disso teria concedido o retorno desta ao encontro de Admeto (Grimal, 1979, p. 7).

Fustel de Coulanges (2001) aborda a importância da uma sepultura para o morto como um ponto fundamental na medida em que sem esta “a alma viveria miseravelmente” (Coulanges, 2001, p.16). Por outro lado, Jean Pierre Vernant (2009) afirma que todas as ornamentações de um funeral como o túmulo, a imagem do falecido e os presentes a ele oferecidos são uma forma de preservar o indivíduo na memória daqueles que se encontram vivos (Vernant, 2009, p. 46). Ao analisar algumas epígrafas funerárias, a autora Marta González González (2014) assinala a existência da deusa Perséfone em algumas destas. González explica que anteriormente ao século V a.C a única figura a ser expressa desses epitáfios era o deus Hades. Contudo, a partir do século IV a.C podemos observar o aparecimento da rainha do submundo nestas inscrições (González, 2014, p.

325). Gonzáles salienta que ocorrências em que o nome de Perséfone é invocado verificam-se somente na pólis ateniense e em maior quantidade naqueles reservados a mulheres (Gonzáles, 2014, p. 325).

Nesses epitáfios destacamos novamente a benevolência da deusa. Em umas das inscrições podemos encontrar a frase “se houver alguma recompensa pela piedade junto a Perséfone” (Gonzáles, 2014, p. 326), fazendo referência à natureza piedosa da divindade. Gonzáles (2014) pontua que a esposa de Hades é aquela da qual se pode esperar algo, o que não é visto em nenhuma das demais epígrafes dedicadas ao deus do submundo. Nesse sentido, para além de pedidos de piedade, a autora apresenta uma inscrição que aborda a ideia de recompensa concedida pela deusa ctônica, a saber: “Sei que para você, mesmo sob a terra, se há alguma recompensa para os bons, / para você a primeira, nodriza, haverá honores junto a Perséfone e Plutão” (Gonzáles, 2014, p. 332).

Considerações Finais

A partir desta análise é possível considerarmos que ainda que seja concebível uma dualidade presente no carácter da deusa, estas duas facetas não se fazem totalmente opostas quando estudadas de forma mais aprofundada, algo que pode ser representado através da analogia feita a partir da semente, na qual ambas as naturezas da divindade se complementam.

Assim, podemos apontar que enquanto uma divindade ctônica Perséfone não descarta suas características presentes nos momentos em que se apresenta como Koré, se diferenciando sobretudo de seu marido. Contudo, ainda que se mostre mais generosa e bem quista do que as demais divindades ctônicas a deusa não possui uma vastidão de cultos atestados em nome de Perséfone, algo que se revela abundante nos momentos em que personifica sua posição como a Koré de Deméter, revelando que embora haja súplicas de piedade no momento da morte, ainda não há a intenção por parte dos gregos de se associar a uma divindade relativa ao mundo dos mortos.

Notas

1 Graduanda do curso de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Bolsista de Iniciação Científica do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica (PIBIC – UERJ), com fomento pelo CNPQ. Pesquisadora do Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Trabalho apresentado na XVIII Semana de História Política da UERJ. Email para contato: pmarquesfranca6@gmail.com. Número ORCID: 0009-0002-8646-7172.

2 FERGUSON, Teresa C. *Unveiling the Queen of the Underworld: Images of Persephone in Greece and Southern Italy*. Tese (Doutorado) - The State University of New York at New Paltz, 2020.

3 De acordo com Angeliki Tzanetou (2002) as Tesmofórias era uma celebração que perdurava por um total de três dias. A autora argumenta que, no segundo dia as mulheres imitavam Deméter em seu lamento pela perda de sua filha, e destaca a utilização de plantas anti-afrodisíacas (Tzanetou, 2002, p. 333). Henk Versnel (1992) aponta que o manejo destas plantas seria uma maneira de simbolizar a castidade das mulheres no período do festival, na medida em que alguns relatos afirmam que as mulheres dormiam em camas feitas de uma planta denominada lugos, a qual inibia os desejos sexuais, algo que asseguraria o estado virginal (Versnel, 1992, p. 40). Angeliki Tzanetou (2002) ratifica que o retorno ao estado virginal sugere que as mulheres mudariam sua posição social como esposas para se tornarem virgens a fim de promover a fertilidade objetivada no festival (Tzanetou, 2002, p. 334). Contudo, podemos associar essa pureza virginal proporcionada pelo uso da lugos à posição que Koré se encontra no início da narrativa do Hino Homérico.

4 Alguns alimentos podem ser associados a divindades femininas ou masculinas. No que tange o caso da romã, esta pode ser relativa a ambas, fazendo relação ao matrimônio de Perséfone e Hades, em outras palavras, a união do feminino e do masculino. Assim, a parte externa da fruta seria assemelhada ao útero da mulher, o qual seria capaz de gerar a vida, e a parte interna, ou seja, as sementes, seriam relativas ao lado masculino, pois seriam as sementes do homem que fecundariam a mulher para que ela seja possibilitada de fomentar a vida (Arthur, 1994, p. 237).

5 Era necessário que estas oferendas fossem feitas para garantir que o indivíduo se mantivesse satisfeito e sentisse que não havia sido esquecido, pois nesses casos o falecido poderia de alguma forma lhes proferir algum mal (Santos; Reis, 2018, p. 127). Fustel de Coulanges (2001) aborda o hábito de derramar vinho ou leite, além de alimentos sobre o sepulcro para que o sujeito fosse alimentado. O autor pontua dentre os malefícios causados pelo esquecimento do morto estavam doenças e devastação de campos (Coulanges, 2001, p. 15-16).

6 Embora Barbosa relate a existência dos Campos Elíseos, o autor salienta que se tratava de um local reservado para os heróis, além de apontar que é provável que se trata de uma concepção posterior, a qual, segundo o autor, pode ter se desenvolvido a partir da criação de Mistérios Eleusinos, visto que ainda que Homero narre a existência de uma localidade menos caótica no submundo, o poeta não utiliza a expressão “Campos Elíseos” (Barbosa, 2014, p. 70-71)

Bibliografia

ALVES, Lion Granier; SOUZA, Sergio Rodrigues de. A representação do mito de Perséfone mencionado na *Teogonia* Hesiódica e descrito no *Hino Homérico a Deméter* na Ática Arcaica. *Religare*, v. 16, n. 2, p. 714-734, 2019.

ANTUNES, Pedro Barbieri. *Hinos Órficos: Edição, Estudo Geral e Comentários Filológicos*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2018.

ARTHUR, Marylin. Politics and Pomegranates: An Interpretation of the *Homeric Hymn to Demeter*. In: FOLEY, Helene P. (ed.). *The Homeric Hymn to Demeter: Translation*,

Commentary, and Interpretive Essays. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 212-240. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400849086-024>.

ATRE, Shubhangan. Many Seeded Apple: The Fruit of Fertility. *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, v. 46, p. 1-7, 1987. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/42930171>. Acesso em: 02 nov. 2024.

BARBOSA, Leandro Mendonça. *Representações do Ctonismo na Cultura Grega (Séculos VIII-V a.C.)*. Tese (Doutorado) – Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de História, 2014.

BENNETT, Matt. The Pomegranate: Marker of Cyclical Time, Seeds of Eternity. *International Journal of Humanities and Social Science*, v. 1, n. 9, 2011.

CARVALHO, Thais Rocha. *Estesícoro, o saque de Troia e o fragmento 113*. *Cadernos de Letras UFF*, Niterói, v. 28, n. 56, p. 65-81, 2018.

CARVALHO, Márcio Dillmann de; CHAVES, Larissa Patron. Estudo sobre simbologia maçônica nas logotípias de documentos do Museu Maçônico Rocco Felipe. *XVI Seminário de História da Arte*, n. 5, 2015.

CONEJO, María Esther. La diosa Deméter y sus mistérios eleusinos: fuentes e interpretación. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, v. 22, n. 2, p. 193-201, 1996. DOI: <https://doi.org/10.15517/rfl.v22i2.20385>.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

DIMOU, Alexandra. *La déesse Korè-Perséphone: mythe, culte et magie en Attique*. Bélgica: Brepols, 2016.

ELVIRA, Antonio Ruiz de. *Mitología Clásica*. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

FERGUSON, Teresa C. *Unveiling the Queen of the Underworld: Images of Persephone in Greece and Southern Italy*. Tese (Doutorado) – The State University of New York at New Paltz, 2020.

FOLEY, Helen P. *The Homeric Hymn to Demeter: Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

- GONZÁLES, Marta. Soberana del Hades: Perséfone en la epigrafía funeraria y en las láminas áureas. *Humanitas*, v. 66, p. 323-347, 2014.
- GRIMAL, Pierre. *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Tradução de Francisco Payarais. Buenos Aires: Paidós, 1979.
- GUAL, Carlos García. *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Tradução de Antonio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1. ed., 1978.
- LORAUX, Nicole. *Maneiras trágicas de matar uma mulher: imaginário da Grécia Antiga*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- HOMERO. *Hino Homérico II a Deméter*. Tradução, introdução e notas de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2009.
- MASSI, Maria Lucia Gili. *Deméter: a repulsão medida*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2001.
- MOREIRA, Andreza Sara Caetano de Avelar. Sociedade e mito na tragédia grega. *Alétheia – Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo*, v. 9, n. 1, 2014.
- MOURA, Mellyssa Coêlho de; ARAÚJO, Orlando Luiz de. Perséfone e os dólos de Zeus: o engano da deusa no *Hino Homérico a Deméter*. *Prometeus Filosofia*, n. 43, 2024. DOI: <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v15i43.19601>.
- PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia – Livro I*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.
- PAUSÂNIAS. *Descripción de Grecia – Libros VII-X*. Tradução de María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- RODRIGUES, Nuno Simões. O trigo como metáfora da vida e da morte na Antiguidade Clássica. *Máthesis*, n. 17, p. 97-106, 2008. DOI: <https://doi.org/10.34632/mathesis.2008.5113>.
- SALEMA, V. de A. G. O mito de Orfeu nas *Metamorfoses* de Ovídio. *Principia*, n. 29, p. 1–8, 2014.

SANTOS, Sandra Ferreira dos. Raptos combinados: uma possibilidade de resistência feminina na Grécia Antiga. *Classica (Brasil)*, 2010.

SOUZA, Maria Angélica Rodrigues de. Indumentária ateniense: construção de identidade e de formas de vida. In: *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos)*, 2017.

TZANETOU, Angeliki. Something to do with Demeter: Ritual and performance in Aristophanes' *Women at the Thesmophoria*. *The American Journal of Philology*, v. 123, n. 3, p. 329-367, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1353/ajp.2002.0045>.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: Éditions La Découverte, 1982.

VERSNEL, H. S. The Festival for Bona Dea and the Thesmophoria. *Greece & Rome*, v. 39, p. 31-55, 1992. DOI: 10.1017/S0017383500023974.

WACHTER, Rudolf. L'origine du nom de Perséphone. *Bulletin de l'Association Suisse des Philologues Classiques*, n. 79, 2012.

ZOUMBAKI, Sophia. Private Affair in a Public Domain: Regulating Behavioural Code towards Benefactresses and Planning a Strategy of Social Impact in Mantinean Associations. In: GABRIELSEN, Vincent; PAGANINI, Mário C. D. (ed.). *Private Associations in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

9

O FARAÓ PIIÊ, O FARAÓ NEGRO DA XXV DINASTIA DO EGITO ANTIGO (PERÍODO 770 A.C. – 657 A.C.)

Vilma Fátima Freire Caldeira¹
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Regina Candido

Introdução

Devido as mudanças climáticas do planeta, a África sofreu um processo de desertificação. Houve a combinação de fatores naturais e antrópicos que permitiram esta mudança drástica do clima. A escassez de água e alimentos deslocou as populações nativas para os vales mais férteis a margem dos rios. As populações Saarianas migraram para o Vale do Nilo, dando origem a prática do cultivo da terra, e por conseguinte, este êxodo deu ao Egito o título de “*Celeiro de Grãos*” (Carita, 2016, p. 04-08).

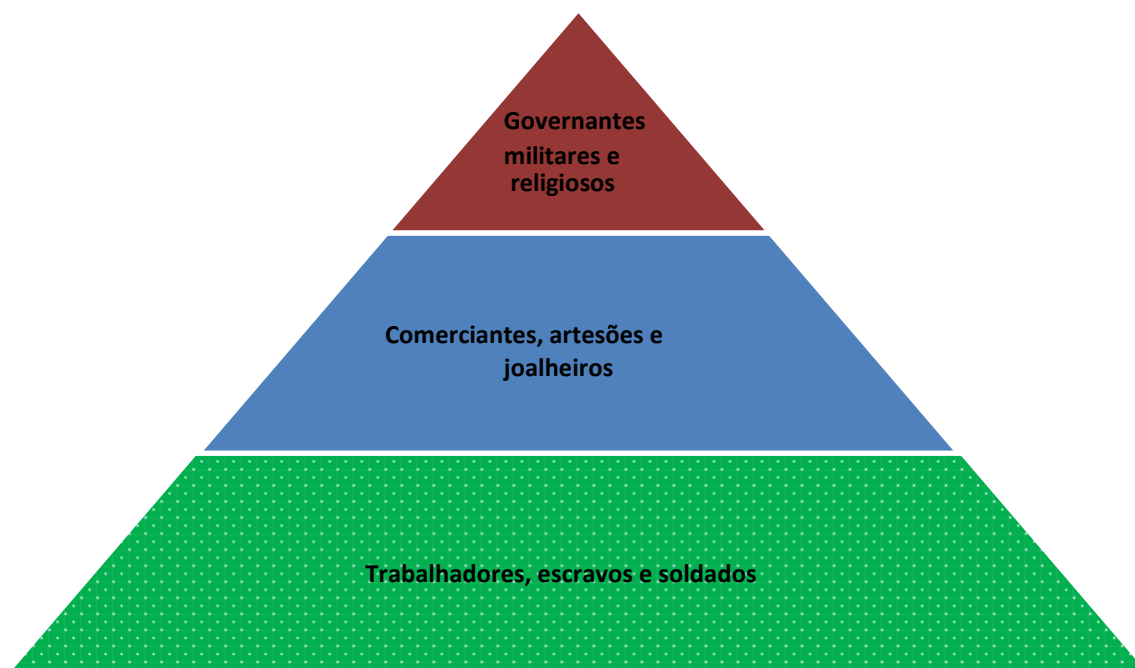
O Continente Africano era denominado *Libia*². A palavra *Libia* estava associado a *Libis, Vento Austral*³. Os romanos chamavam de *Africorum* a porção mais setentrional do continente. Os fenícios a denominavam de *Afar*⁴, palavra que estava relacionada a *tribo Berbere Afri*⁵ (Oliveira, 2019, p.11).

O Egito receberea a denominação *Khem*. O nome *Khem*, a “*Terra Negra*”, estava relacionado a tonalidade da pele dos seus habitantes. Na antiguidade a África era conhecida tanto pelo mundo mediterrâneo como pela civilização islâmica. Após a chegada de Napoleão Bonaparte ao continente houve um grande interesse a respeito da sua história. No entanto, foi a partir de 1930, relacionado a modernização do Islã e aos movimentos nacionalistas das Colônias africanas, que escolas de história foram criadas

com o objetivo de desvendar o véu que cobria o passado africano (Zerbo, 2010, p.01-02).

Segundo o antropólogo, Cheikh Anta Diop, a África foi o berço da civilização. Existiram no continente grandes civilizações como a egípcia e a kushita. Estas civilizações possuíam um grande desenvolvimento econômico, religioso e artístico. Sua pirâmide de estratificação social estava dividida da seguinte forma: possuíam governantes de cunho militar e religioso no cume, uma classe intermediária, que era composta por comerciantes, artesões e joalheiros e a base da pirâmide constituída de trabalhadores, escravos e soldados (Carlan *et al.*, 2020, p.120).

Figura 01: Pirâmide de Estratificação Social das sociedades africanas antigas



Fonte: Caldeira, Vilma, 2024, p. 11

Podemos cotejar informações sobre a África Antiga a partir de Heródoto⁶. Ele é chamado pela academia o "Pai da História". Heródoto manteve contato com os egípcios, aproximadamente, durante o século V a.C..Em sua obra História⁷, mais especificamente nos Livros II (Euterpe) e III (Tália) relata a riqueza e a cultura do Egito Antigo. Destaca a existência de dois grupos étnicos que viviam no Continente Africano: os Líbios e os

Etiopês⁸. Os Líbios ficavam localizados ao norte do continente africano, no oeste do Egito e no atual Estreito de

Figura 02: Vaso de Alabastro grego. Figura de um soldado Etíope com indumentária persa, portando arco e flecha.



Fonte: Beazley, JD, Attic Red-Figure Vase-Painters, 2ª edição (Oxford, 1963): 1641.26TER Carpenter, TH, com Mannack, T. e Mendonça, M., Beazley Addenda, 2ª edição (Oxford, 1989): 206

A historiadora Maria Regina Cândido (2018, p.01-19), aponta a grande admiração, de Heródoto, pela cultura africana. Refuta, que Heródoto, enfatiza uma forte relação de proximidade entre os Deuses Gregos e os Deuses Egípcios (Heródoto, II. 35).

Outro documento informativo sobre a região está em Homero⁹, poeta grego, autor dos poemas épicos da Ilíada e Odisseia. Em sua obra destaca a presença dos etíopes¹⁰ (Ilíada, I, 423-25) no mundo grego. Homero cita que: “Zeus e os demais deuses participaram de um banquete com os etíopes que teve a duração de 12 dias”. Esta prática, acima descrita, remete ao ritual da hospitalidade, que aponta o contato entre grupos de etnias distintas no mundo antigo. Destaca o convívio entre atenienses e etíopes através do sagrado (Bispo, 2003, p.09).

Do Faraó Piiê a África do século xx

O Egito entre a XXI Dinastia e a XXXI sofreu um grande declínio. Os mares foram invadidos pelos Cananeus (Fenícios). As secas recorrentes do Nilo provocaram a fome.

A Monarquia egípcia se transformou numa ditadura militar. Sem a segurança, o Egito é invadido, sucessivamente, por líbios, kushitas, persas, gregos e romanos

Tabela 01: Império Kushita

2500 a.C	1530 a 1070 a.C.	900 a.C.	730 a.C a 670 a.C.	591 a.C a 350 a.C	100 a.C.	350 d.C.
Os Cuxitas se estabeleceram na região da Núbia	Domínio o egípcio sobre a Núbia	Fundação do Reino Kushita	Os Faraós Kushitas dominam o Egito antigo.	Destruição de Napata pelos egípcios. Construção de Meroé.	Invenção da escrita Meroítico	Os Axumitas dominam o Império Kushita.

Fonte: CALDEIRA, Vilma, 2024, p. 31

O Faraó Piiê, Império Kushita, consolidou um dos maiores reinos do continente africano do mundo antigo. Teve necessidade de afirmar acordos de paz, no entanto, com os príncipes egípcios que viviam ao norte do Egito e apoiavam os assírios.

Foi proclamado filho de Amon, Faraó Piiê, pois recebeu o apoio dos sacerdotes de Amom. O exército Kushita invadiu o território egípcio na região dominada pelos assírios, iniciando assim a XXV Dinastia do Egito. A cidade de Napata era o centro religiosos de Kush (Silva, 2020, p.01-10)¹¹.

O Império Kushita, uma emergente civilização africana, reafirmou o esplendor do Egito faraônico (Simpson, 2003, p.367). As batalhas da campanha militar de Piiê no Egito antigo foram registradas numa estela de granito rosa, encontrada no templo de Jebel Barcal, a Estela da Vitória (Cunha; Gonçalves, 2010, p.11-12). O Egito floresceu durante a administração dos Faraós Kushitas

Durante o século XIX, a Egiptologia, uma disciplina muito difundida na Europa, permitiu que o Egito passasse por um processo de “*desafricanização*”. De cunho orientalista, a Egiptologia, fomentou uma distinção entre o Oriente e o Ocidente, afirmando, por conseguinte, que as suas origens étnicas fossem orientais¹². Segundo Said

essa relação entre o Ocidente e o Oriente, “*é uma relação de poder, de dominação de graus variáveis de uma hegemonia complexa*” (Said, 1990, p.1432).

O professor Fabio Augusto Morales (YouTube,2020), salienta a importância e a necessidade do estudo da História para a História Antiga e Medieval. Aponta que a partir do século XIX, conceitos como Eurocentrismo e Nacionalismo foram introduzidos no estudo da História Antiga e Medieval, criando este modelo que conhecemos e utilizamos na atualidade. O Eurocentrismo buscava, segundo o professor Morales, projetar a importância da civilização europeia em relação as demais culturas. Os povos da tradição ocidental (egípcios, mesopotâmicos, hebreus, persas, gregos, romanos e os povos medievais), possuíam uma certa singularidade histórica, no entanto os demais povos foram desconsiderados.

A ausência do capitalismo ou outro traço considerado como modernidade nas civilizações antigas, determinaram a oposição entre as civilizações consideradas primitivas e as modernas, premissa defendida retumbantemente pelo Eurocentrismo (Morales *et al.*, 2020, p.125-150).

Morales (2020, p.125-150) pontua que:

[...] períodos inteiros seriam relegados a uma posição marginal, tais como o Egito pós-faraônico, a Mesopotâmia pós babilônica, a Grécia helenística e romana e a Itália da Idade do Ferro, sem contar as histórias das sociedades africanas e europeias antes da dominação romana[...] (Morales *et al.*, 2020, p.125-150).

O Racismo, o Nacionalismo e o Eurocentrismo negligenciaram a história antiga do continente africano. Pesquisadores, do Século XIX, proclamavam conceitos racistas e preconceituosos, como:

“A África não é uma parte histórica do mundo. Não tem movimento, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer isto dizer que a sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições naturais e que deve ser aqui apresentado apenas como no liminar do mundo” (Hegel, 2008, p.15).

O pensamento africano moderno¹³ surge, durante o século XX, entre os períodos relacionados a colonização europeia, a descolonização e a reorganização das nações africanas (Dias *et al.*, 2016, p.02).

Em 1900, os movimentos precursores do Pan Africanismo, exigiam um Egito negro, berço da civilização africana. Segundo Du Bois (1915, p.17), em sua obra *The Negro*, afirma que os egípcios não eram brancos. Mas um povo miscigenado, devido as relações com o Mediterrâneo e aos contatos com os diversos grupos étnicos, dentre eles os semitas (Sagredo, 2017, p.62).

A Afrocentricidade¹⁴ coloca os africanos do continente e os diaspóricos¹⁵ como o centro das formulações científicas, políticas e/ou filosóficas, como defendeu Molefi Kete Asante¹⁶, na década de 80. Enquanto no Afrocentrismo¹⁷ observamos que há uma reação evidente contra o Eurocentrismo¹⁸. Um movimento que Incentiva o orgulho étnico dos africanos e dos afrodescendentes, principalmente, diante do racismo estrutural. A Teoria do Afrocentrismo¹⁹ ratifica a ideia de que os habitantes do antigo Egito eram negros (Xavier, 2009, p.01-05).

Segundo Finch (2009, p.73), embora o Egito antigo abrigasse em suas Universidades intelectuais gregos e possuísse uma antiguidade pretérita a existência da Grécia, a possibilidade de o Egito ser o berço da Humanidade jamais foi questionada. O Racismo científico do século XIX, transformou o Egito antigo em um país que pertencia ao oriente, fugindo da sua etnia negra e africana (Dias *et al.*, 2016, p.07).

O arqueólogo Diop, foi considerado, pela academia, o maior intelectual produzido pela África do século XX. Em seus estudos, relatou que o homem surgira na África²⁰. Que o Egito era um país de etnia negra²¹ desde o neolítico, e assim se manteve até o período romano. Defendia a ideia que a civilização humana surgiu na porção sul do noroeste africano, onde surgiram as primeiras civilizações, e por conseguinte, deram origem aos egípcios, aos kushitas, ao Reino de Elam, Harappan e a Suméria. Ressalta que a medicina, a matemática, a filosofia, a arquitetura, a engenharia etc. foram criadas em torno do rio Nilo. E que a Grécia, através dos Minoicos, receberá todo este cabedal de conhecimentos e se tornara uma região singular ao norte do Mediterrâneo (Finch III, 2009, p.72-86).

O senegalês Diop conseguiu fazer testes de melanina nos tecidos das múmias egípcias. O resultado foi positivo para a presença de melanina. O Egito antigo possuía características comuns com as demais etnias da África Subsaariana, possuíam descendência matrilinear, totemismo, dança cerimonial, culto aos ancestrais,

Monarquia divina, circuncisão e a veneração a serpente. Reafirmava a teoria monogenética da Humanidade, na qual todos os grupos étnicos do nosso planeta descenderiam da “raça²² negra²³” (Finch III, 2009, p. 86-87).

O congolês Théophile Obenga continuou com o trabalho de Diop em relação a causa afrocêntrica. Ratificando a negritude dos egípcios e a contribuição do Egito para a construção da civilização ocidental. Atribui a questão filosófica grega como tendo tido sua origem no Egito Antigo (Sagredo, 2017, p.100).

Molefi Kete Asante (2016, p.01-10) em seu artigo: Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia descreve a tentativa da Europa em tirar o Egito da África. Como, também, apagar o legado deixado pelos egípcios para a astronomia, geometria, direito, arquitetura, matemática, medicina e filosofia, homens de etnia negra que viviam neste continente (Asante, 2016, p.05-10). No entanto a pesquisadora Mary Lefkowitz (1996, p.01-522), professora da Universidade de Wellesley, em sua obra *Black Athena Revisited*, contraria os trabalhos apresentados por Martin Bernal e Molefi Kete Asante. A professora pontua que os pesquisadores, acima citados, buscam retirar o papel de destaque da Europa na literatura mundial. Afirma que as pesquisas destes não passam de uma pseudo história. No entanto, como afirma Maria Regina Cândido, o debate e o contraditório sob o tema, aumenta a visibilidade do processo a respeito da história do continente africano (Candido, 2018, p.30).

A Metodologia de Martine Jolly (ANEXO I) foi utilizada para a Análise Imagética do documento²⁴, a Estela da Vitória do Faraó Piiê. A Estela é uma placa de granito de baixo relevo. Os elementos presentes, no baixo relevo, são: o Faraó Piiê, o Deus Amon, a Deusa Mut, a Rainha Ninlot e o Rei Ninlot, os quatro líderes do Delta e um equino. Na Estela da Vitória do Faraó Piiê, o rei Kuchita, está sendo tributado pelos líderes egípcios, diante do Deus Amon e da Deusa Mut.

Considerações finais

As Colônias Cuxitas se localizavam ao sul da Ásia e da África, entre o Indo e o Tigre, nos tempos pré-históricos. Mais precisamente, os Cuxitas na África, se estabeleceram no Vale do Nilo, Barabra e Caldéia. Os etíopes, egípcios, líbios, cananeus e fenícios eram descendentes de Cam, e por conseguinte, indivíduos de pele negra. Durante o período de

Homero, o grande poder Cuxita já havia extinguido, mas pequenas comunidades deles ainda se encontravam no Egito, na Arábia e na Fenícia (Houston, 2021, p.24-27).

Os ritos, os cultos, as cerimônias, a língua, a função cósmica-militar do faraó, os motivos decorativos das cerâmicas, a indumentária, a mumificação, os utensílios agrícolas, os ornamentos corporais etc. são traços da cultura egípcia que se aproximam muito dos dogmas das comunidades negras africanas (Carlan *et al.*, 2020, p.117).

A Estela da Vitória é um monumento, que assinala conquistas e fatos importantes, como o domínio egípcio pelos Núbios durante a XXV Dinastia. A Estela da Vitória é o maior documento escrita pela civilização egípcia. Foi construída a pedido do Faraó Piiê, e encontrada em Gebel Barcal. A Estela da Vitória foi erigida para celebrar o domínio Núbio, e representa um grande florescimento cultural egípcio.

Baseada no documento a Estela da Vitória, o autor ressalta a importância da governabilidade Kuchita durante a XXV Dinastia, pois os Núbios implementaram reformas que revitalizaram a economia egípcia. O Faraó Piiê patrocinou o desenvolvimento das artes, das ciências, construiu templos, estradas e garantiu a defesa das fronteiras egípcias, impedindo a invasão de povos estrangeiros. O Império Kushita estendeu seu território até o oriente médio através de alianças com império assírio e babilônico. Tornando a XXV Dinastia do Egito Antigo um período de estabilidade e prosperidade.

O Imperialismo Europeu deixou marcas profundas na sociedade africana. Os europeus retalharam a África, estabelecendo fronteiras que ignoravam os limites culturais e étnicos dos grupos autóctones.

Intelectuais criaram os movimentos Afrocentrista e Africanista, estes movimentos tinham como escopo a luta pela soberania e autodeterminação dos povos africanos. Os movimentos reconhecem que a África fora o berço da civilização humana, buscam, também, empoderar os indivíduos de ascendência africana. Um movimento de resistência contra a dominação eurocêntrica. Os estudos de intelectuais como Cheik Anta Diop afirmam que o Egito é um país de etnia negra. Uma civilização responsável pela criação da medicina, astronomia, matemática e metalurgia. O prestígio etíope está presente nas paredes dos palácios minoicos. Eruditos gregos ampliaram seu

O FARAÓ PIIÊ, O FARAÓ NEGRO DA XXV DINASTIA DO EGITO ANTIGO
(PERÍODO 770 A.C. – 657 A.C.)

estudos nas universidades do Egito antigo. Sendo assim não há por que falar em Faraós Negros da XXV Dinastia, como salienta a academia.

A historiografia sobre a África entre os séculos XIX e o início do século XX possuía cunho preconceituoso. No entanto a Arqueologia, a História, a Antropologia e a Sociologia têm conseguido elucidar a história africana, permitindo que a África antiga passe a integrar a história antiga com ressalvas. O estudo destas ciências permitiu que o uso de conceitos como África branca e África negra fossem questionados, e caíssem em desuso. Fomenta que o Egito antigo é uma civilização africana negra, e desmentem o mito da divisão das duas Áfricas.

Do exposto, o artigo sobre os Faraós Negros da XXV Dinastia do Egito Antigo (Período 770 a.C -657 a.C), buscou elucidar o porquê do uso do termo “Faraós Negros”, se o Egito era um país localizado no continente africano. País que possui fortes relações étnicas e religiosas com os grupos saarianos que viviam a margem do rio Nilo, desde o Neolítico. Os Núbios²⁵ atuavam como mercenários no exército egípcio, praticavam livremente o comércio e se casavam e tinham filhos com as mulheres egípcias. Nestes 5 (cinco) mil anos de História egípcia, em relação as demais dinastias, os teóricos nunca apontaram a cor da pele de um Faraó ou de um grupo étnico estrangeiro invasor como uma característica em pauta. Alexandre “o Grande”, o Faraó do período Ptolomaico, tinha origem Grega, mas nos anais da história não foi descrito como o faraó Branco.

Figura 03: As pirâmides construídas na Núbia



Fonte: Disponível em: <https://www.monitordooriente.com/20200824-descubra-as-piramides-de-meroe-sudao/>. Acesso em: 15 de Fevereiro de 2025

Notas

¹ Graduanda em Arqueologia pela UERJ-RJ. Especialista em História Antiga e Medieval pelo NEA-UERJ. Especialista em Arqueologia e Patrimônio pela FAVENI-SP e MBA em Museologia pela Universidade Estácio de Sá-RJ. E-mail: caldeiravilma019@gmail.com.br.

² Hoje a Líbia é um país localizado ao Norte da África, banhada pelo mar Mediterrâneo. Os países que possuem fronteiras com a Líbia são: o Egito, o Sudão, o Chade, o Níger, a Argélia e a Tunísia.

³ O termo Vento Austral é usado para descrever os ventos que sopram em direção ao sul na África.

⁴ A palavra fenícia "afar" significa "pó, poeira"; pode, também, estar associado a palavra grega "aphrike", "sem frio", ou do latim "aprica", "radiante, ensolarado".

⁵ Os Berberes são os primeiros habitantes do norte da África, viviam entre as cadeias das montanhas do Atlas até o Deserto do Saara, região localizada no noroeste africano. Este grupo étnico era nômade e vivia na região do Cártago.

⁶ Heródoto (484-425 a.C.), nasceu em Halicarnassos na antiga Cária, foi um historiador e geógrafo. Os relatos de Heródoto foram o primeiro registro historiográfico que o ocidente tem conhecimento. Sua obra revela características literárias, etnográficas, arqueológicas de grande importância na narrativa histórica.

⁷ Heródoto, História. Livro III e IV. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998. Descreve com minúcias a cultura e a sociedade egípcia. Em sua obra faz comparações entre as sociedades gregas e a egípcia, destacando a prática religiosa e os rituais aos deuses. Da ênfase a presença do Nilo ("O Egito é a dádiva do Nilo") e a sua importância econômica para o Egito Antigo.

⁸ Os vasos gregos de alabastro produzidos na Grécia representam homens fortes e bem trajados, o que denota a euforização dos Gregos pelos etíopes. O fato demonstra que o continente africano por séculos, antes do contato com o homem europeu possuía etnias desenvolvidas em técnicas agrícolas, metalúrgicas, culturais e sociais. Etíope era um termo grego para povos de pele preta, aplicado, principalmente, ao Reino de Kush.

⁹ Os gregos falavam que o Alto Nilo, a Velha Etiópia, era o berço comum da humanidade. Dela tinha surgido, segundo os gregos, a religião e a civilização egípcia. As formas de adoração egípcias são utilizadas até hoje no Sudão (Núbia). Escritores do período ptolomaico diziam que o Egito tinha origem do barro da Etiópia. Nos tempos remotos o Egito era uma colônia da Etiópia, a escrita e as leis eram comuns aos dois grupos étnicos. Acredita-se que o sacerdócio egípcio era etíope (Houston, 2021, p.27). Etíope era um termo grego para povos de pele preta, aplicado ao Reino de Kush.

¹¹ As informações a respeito da história da Núbia estão atreladas a cultura material, escavação arqueológica, pois há a ausência de documentos escritos (Oliveira, 2019, p.10-47).

¹² As teses que fundamentam a origem asiática dos egípcios remontam aos séculos XVIII e XIX, estas teses estão baseadas na tradição judaico-cristão. Os egípcios seriam os descendentes do filho de Noé, Cam. Indivíduos caucasianos de pele escura, devido ao clima tropical do continente africano (SAGREDO, 2017, p.42).

¹³ Período, século XX, na qual os historiadores e cientistas sociais começam a pesquisar a respeito da Africanização egípcia, e as "origens negras" do povo africano⁸⁰ (Lopes, 1995).

¹⁴ "Afrocentricidade é definida como uma epistemologia que apela a uma leitura do mundo a partir de África, colocando a África e os africanos como sujeitos da ação histórica no ponto de partida de qualquer análise da sua própria realidade (Bussotti; Nhaueleque, 2018, p. 4)".

¹⁵ Diáspora africana é o fenômeno sociocultural e histórico que ocorreu no continente africano devido à imigração para fins escravagistas que penduraram da Idade Moderna ao final do século XIX.

¹⁶ Molefi Kete Asante é um filósofo americano, chefe do departamento de Africologia da Universidade Temple. É reconhecido e respeitado por seus estudos a respeito de Afrocentrismo.

O FARAÓ PIIÊ, O FARAÓ NEGRO DA XXV DINASTIA DO EGITO ANTIGO
(PERÍODO 770 A.C. – 657 A.C.)

¹⁷ Para Asante, o Afrocentrismo "referem-se a um amplo movimento cultural do final do século XX que possui um conjunto de ideias filosóficas, políticas e artísticas que fornecem a base para as dimensões musicais, indumentárias e estéticas da personalidade africana", enquanto Afrocentricidade "é uma teoria da agência, isto é, a ideia de que os povos africanos devem ser vistos e verem-se como agentes e não como espectadores da revolução e da mudança histórica. Para este fim, a Afrocentricidade procura examinar todos os aspectos do lugar dos africanos na vida histórica, literária, arquitetônica, ética, filosófica, econômica e política (Bussotti;Nhauelque, 2018, p. 4) ”.

¹⁸ O Eurocentrismo afirma que a Europa é o berço da história ocidental, responsável pelas mudanças vividas pelas sociedades até a atualidade.

¹⁹ Seu principal expoente fora o senegalês Cheikh Anta Diop.

²⁰ O surgimento do Australopithecus Afarensis, em torno de 03 (três) milhões de anos antes do presente, na Etiópia, na África, em 1974 (Finch III, 2009, p.82-83).

²¹ Os africanos descendiam de Cam, segundo a Bíblia. Os semitas chamavam o Egito de Misraim e o território de Kush de Etiópia, estes grupos possuíam um antecedente em comum, Cam. Cam era uma palavra egípcia que designava negro. Segundo Heródoto, cidadão grego, dizia que os colchianos e os etíopes eram pessoas de pele negra e cabelo lanudo (Finch III, 2009, p.84-85).

²² As raças humanas, no passado, foram classificadas segundo a cor da pele e características físicas. Este conceito não é mais utilizado pela comunidade acadêmica. Estudos genéticos provaram que não existem subgrupos humanos, sendo assim não há como classificá-los em: negros, asiáticos e indígenas. Tanto a antropologia como a sociologia estabelecem que existem diferentes grupos étnicos, por conseguinte, diferenças fenotípicas

²³ (Sagredo, 2017, p. 68)

²⁴ Na Análise do Documento utilizamos a tabela adaptada pela professora de História Antiga na UERJ-NEA, a professora Maria Regina Cândido.

²⁵ No século VIII a.C os Kushitas conquistaram o Egito, governando do Egito à Nubia. Hoje Sudão. Utilizavam a escrita hieroglífica e a língua nubo-egípcia.

Bibliografia

ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. Ensaios Filosóficos*, v. XIV, dez. 2016.

BERNAL, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 3. New Brunswick: Rutgers University Press, 2008.

BISPO, Cristiano Pinto de Moraes. *Narrativa, identidade e alteridade nas interações entre atenienses e etíopes macróbios nos séculos VI e V a.C.* 2006. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.

CANDIDO, Maria Regina. *A África Antiga sob a ótica dos clássicos gregos e o viés africanista*. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 19, n. 30, 1º sem. 2018.

CARITA, R. *A Madeira e as Praças do Norte de África: passado, presente e futuro*. *Atas do XXIV Colóquio de História Militar*, n. 600, 2016.

CARLAN, Claudio; FUNARI, Raquel; SILVA, Felipe. *A África e o Mediterrâneo antigo: aproximações contemporâneas*. São Paulo: Novas Edições Acadêmicas, 2020.

CUNHA, Sônia Ortiz; GONÇALVES, José Henrique Rolo. *Cuxe: O resgate histórico de um antigo reino núbio*. Disponível em: <https://ptdocz.com/doc/371249/o-reino-de-cuxe>. Acesso em: 7 jul. 2023.

DIAS, Eliane Moreira. *A mulher na historiografia sobre o antigo Egito*. 1999.

Disponível em:

<http://www.edufrn.ufrn.br/bitstream/123456789/265/1/A%20mulher%20na%20historiografia%20sobre%20O%20antigo%20egito>. Acesso em: 25 jun. 2023.

DIOP, C. A. *Origem dos antigos egípcios*. In: MOKHTAR, G. (org.). *História Geral da África: A África Antiga*. Vol. II. São Paulo/Paris: Ática/UNESCO, 1983.

FINCH III, C. *Cheikh Anta Diop Confirmado*. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

FARIAS, P. F. de Moraes. *Afrocentrismo: entre uma contra-narrativa histórica universalista e o relativismo cultural*. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 29-30, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21061>. Acesso em: 3 dez. 2023.

HAMENOO, Michael. *A África na Ordem Mundial*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2008.

HERÓDOTO. *História*. Livros III e IV. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

HOMERO. “*Homer - Facts, Iliad & Odyssey - Biography.*” Disponível em:
<https://www.biography.com>. Acesso em: 5 out. 2023.

HOUSTON, Drusila Dunjee. *Grandiosos Etíopes do Antigo Império Cuxita*. São Paulo: Editora Ananse, 2021.

LEFKOWITZ, Mary R.; ROGERS, Guy MacLean (orgs.). *Black Athena Revisited*. North Carolina: University of North Carolina Press, 1996.

MORALES, Fábio Augusto; SILVA, Uiran Gebara da. *História Antiga e História Global: afluentes e confluências*. *Revista Brasileira de História*, v. 40, n. 83, 2020.

OLIVEIRA, Fernanda C. *O lugar do feminino e a maternidade: interações sociais e culturais entre o Egito e Kush na Antiguidade*. Rio de Janeiro: Edições Áfricas, 2019.

SAGREDO, Raíssa. *Raça e etnicidade: questões e debates em torno da (des)aficanização do Egito Antigo*. Disponível em:
<https://www.academia.edu/34101198/>. Acesso em: 17 mar. 2024.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

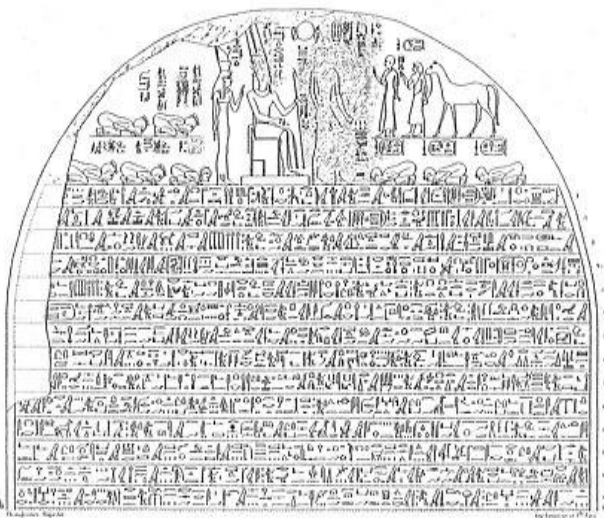
SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira Participações S.A., 2020.

SIMPSON, William Kelly. *The Literature of Ancient Egypt*. New Haven; London: Yale University Press, 2003.

XAVIER, José V. Mesquita. *A relação Afrocentrista x Afrocentricidade: uma breve consideração*. Disponível em: <http://www.filosofiaafricanabrasil.com/single-post/2017/11/22/A-relaa%C3%A7%C3%A3o-afrocentrismo-x-afrocentricidade-uma-breve-considera%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 20 jun. 2024.

ZERBO, J. K. *Metodologia e pré-história da África*. In: *História Geral da África, I*. Brasília: UNESCO; Ministério da Educação; Universidade Federal de São Carlos, 2010.

ANEXO I
DOCUMENTO I
Análise Semiótica de Martine Jolie

Estela da Vitória do Faraó Piiê, XXV Dinastia Egípcia (Período 770 a.C.- 657 a.C.). 	Referente:	Título: Baixo relevo Localização: Museu Cairo. Procedência: Egito Função Social: Política Data: XXV Dinastia Egípcia Pintor: - Material: Granito
	Signo plástico:	Forma: Retangular com um dos lados angulado Estilo: escultura de baixo relevo Tamanho: altura: 121cm; largura: 98cm; profundidade: 15cm
	Ancoragem:	-
	Signo figurativo:	A escultura apresenta a figura de treze personagens, sendo nove homens, uma mulher, três deuses e um equino.
Referência: 1-JEANNING, Anne M. The Núbias of West Aswan.: Village Women in the Midst of Change. Lynne Reiner Publishers, p. 24, 1995. 2- SIMS, Sedrick. Ancient African History. A Journey Highlighting Africa's Past. Lulu.com, pp. 53-54, 2009.		

Significantes Icônicos	Significado prim. nível	de	Conotação de seg. nível (1)	Conotação de seg. nível (2)
Objeto: Relevo em pedra	Escultura em pedra	em	Escultura de pedra em granito.	Escultura de pedra de granito em baixo relevo. A Estela da Vitória do Faraó Piiê da XXV Dinastia do Egito.

O FARAÓ PIIÊ, O FARAÓ NEGRO DA XXV DINASTIA DO EGITO ANTIGO
(PERÍODO 770 A.C. – 657 A.C.)

Centro: Homem de pé de costas para um outro homem e para uma mulher.	Homem com indumentária Núbia Com um objeto na mão direita ao lado de um homem sentado em um trono e uma mulher esguia de pé, trajados com indumentária egípcia.	Homem, utilizando Túnica Núbia, uraeus (coroa) sob a cabeça, sobreposição de tecido plissado, mangual na mão direita, descalço, parado e olhando para a direita. Há uma figura masculina que parece um Deus, sentado em um trono e uma mulher esguia ao seu lado de pé, com indumentária egípcia	O Faraó Piiê veste um chanti com pregas, uma coroa, Uraeus, sob a cabeça e um Mangual nas mãos. Os pés do Faraó Piiê estão descalços, pois se trata de uma cerimônia religiosa. A deusa Mut usa o pote de água sob a cabeça, sinal que a identifica e a cruz de Ansata. O Deus Amon está sentado em um trono, traz em uma das mãos o Cetro de Vaz e uma coroa de duas penas, denominada Shuty. O Faraó Piiê está sendo saudado e abençoado pelos Deuses Amon e Mut
Esquerda: Cinco Homens saudando e olhando frontalmente para uma mulher e dois homens ao centro.	Cinco Homens saudando com o corpo direcionados para o centro de uma tríade (dois homens e uma mulher).	Cinco Homens vestindo um longo vestido e descalços saudando um faraó e dois deuses. Hieroglifos não determinam a marca de Nobreza.	Cinco sacerdotes vestindo túnicas longas saudando os deuses Amon, a Deusa Mut e o Faraó Piiê, representando o sacerdote Atum. O Faraó está saldando tributos aos quatro líderes do Delta do Nilo, Ninlot, Osorkon IV, Iuput II e Peftjauawybast, e por conseguinte, também, está sendo abençoado pelos Deuses Mut e Amon.
Direita: A presença de uma Mulher, quatro homens e um equino. Um Faraó sendo abençoado por um Deus e uma Deusa.	Homem com um sistro e mulher de pé, com o corpo voltado para a esquerda, descalços e um equino. Três homens em posição de saudação.	Homem com um sistro e mulher de pé, com o corpo voltado para a esquerda, descalços, prática comum em rituais religiosos e um equino, símbolo de riqueza e poder. Três homens em posição de saudação. Hieroglifos demonstram a marca da nobreza destes indivíduos	Há Quatro líderes do delta do Nilo da XXV Dinastia e um deles na presença de sua rainha, presenciando a bênção do Deus Amon e da Deusa Mut ao Faraó Piiê, descalços pois se trata de uma prática comum em rituais religiosos. Três líderes em posição de saudação ao faraó. O príncipe Ninlot segurando um cavalo, símbolo de poder e riqueza) e sua rainha (antes dele), é um príncipe estão de pé diante do Faraó Piiê. Os demais líderes, OsorkonIV, Iuput II e Peftjauawybast, saldaram o Faraó Piiê.

OLHARES E CONEXÕES

NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

Perspectivas Interdisciplinares sobre Cultura, Poder e Religião nas Civilizações do Mediterrâneo

O Mediterrâneo antigo foi muito mais do que um espaço geográfico — foi um campo de encontros, conflitos e trocas culturais que moldaram o imaginário do Ocidente. Olhares e Conexões no Mediterrâneo Antigo reúne textos de estudantes de graduação em História e Arqueologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) que se aventuram nesse vasto mar de histórias, mitos, símbolos e paisagens, propondo leituras originais sobre sociedades que continuam a inspirar a reflexão contemporânea.

Da Atenas de Circe e Medeia ao Egito dos faraós negros, de Persépolis à Pompeia, cada capítulo revela um fragmento das múltiplas faces da Antiguidade, articulando arqueologia, literatura, religião, política e representações do poder. A diversidade temática da obra reflete o vigor intelectual de jovens pesquisadores que compreendem o passado como território vivo, atravessado por questões ainda urgentes — gênero, identidade, religiosidade, paisagem e memória.

Mais do que um exercício acadêmico, este livro é uma celebração do pensamento histórico crítico, que enxerga o Mediterrâneo como um espelho de nossas próprias contradições e esperanças. Um convite para (re)descobrir as conexões que unem o ontem e o hoje, o antigo e o contemporâneo, a ciência e a sensibilidade.

