

# MARE NOSTRUM

Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo



**Ano 2020**

**Volume 11, Número 1**

**ISSN: 2177-4218**

**Uma publicação do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano e o Mediterrâneo Antigo - Universidade de São Paulo**



## MARE NOSTRUM. ESTUDOS SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO

Revista do Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo da Universidade de São Paulo.

LEIR-MA-USP: <http://leir.fflch.usp.br/>

V. 11, N. 1/2020 – Brasil

ISSN: 2177-4218

Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Departamento de História

### Equipe Editorial

#### Diretor

1. Norberto Luiz Guarinello, Universidade de São Paulo, Brasil.

#### Editores

1. Gustavo Junqueira Duarte Oliveira (Editor Responsável), Pontifícia Universidade Católica de Campinas.
2. Sarah Fernandes Lino de Azevedo (Editora de Seção), Universidade de São Paulo, Brasil.
3. Fabrício Sparvoli (Editor de Seção), Universidade de São Paulo, Brasil.
4. Thais Rocha da Silva (Editora de Seção), Universidade de Oxford, Reino Unido.

#### Conselho Editorial

1. Aiste Celkyte, Utrecht University, Holanda;
2. Ana Paula Scarpa Pinto de Carvalho, Universidade de São Paulo, Brasil;
3. Bruno dos Santos Silva, Universidade de São Paulo, Brasil;
4. Camila Aline Zanon, Universidade de São Paulo, Brasil;
5. Camila Condilo, Universidade de Brasília, Brasil;
6. Fabio Augusto Morales, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil;
7. Fabrício Sparvoli, Universidade de São Paulo;
8. Gabriel Cabral Bernardo, Universidade de São Paulo, Brasil;
9. Gilberto da Silva Francisco, Universidade Federal de São Paulo, Brasil;
10. Ivan Matijasic, Newcastle University, Reino Unido;
11. Juliana Caldeira Monzani, Universidade de São Paulo, Brasil;
12. Lilian de Angelo Laky, Universidade de São Paulo, Brasil;
13. Maria Dolores Casero Chamorro, Universidad Complutense de Madrid, Espanha;
14. Paloma Guijarro Ruano, França;
15. Pedro Luís de Toledo Piza, Universidade de São Paulo, Brasil;
16. Tatiana Faia, Universidade de Lisboa, Portugal;
17. Uiran Gebara da Silva, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Brasil.

#### Conselho Científico

1. Alex Degan, Universidade Federal de Santa Catarina;
2. Carlos Augusto Ribeiro Machado, University of St. Andrews, Reino Unido;
3. Fabio Duarte Joly, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil;
4. Fábio Faversoni, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil;
5. Gilvan Ventura da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil;
6. Ivana Lopes Teixeira, Faculdade de São Bernardo do Campo, Brasil;
7. Joana Campos Climaco, Universidade Federal do Amazonas, Brasil;
8. Juliana Bastos Marques, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil;
9. Margarida Margarida Maria de Carvalho, Universidade Estadual Paulista, Campus de França, Brasil;
10. Tatiana Bina, Portugal;

*Layout e Diagramação:* Fabrício Sparvoli e Matheus Dallaqua.

*Capa:* Gilberto da Silva Francisco.

*Revisão:* Ana Paula Scarpa Pinto de Carvalho; Anita Fattori; Fabrício Sparvoli; Ginneth Pulido Gómez; Norberto Luiz Guarinello; Pedro Luís de Toledo Piza; Sarah Fernandes Lino de Azevedo; Thais Rocha da Silva.

*Responsável:* Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo da USP ([leirma@usp.br](mailto:leirma@usp.br)).

Mare Nostrum (São Paulo) [recurso eletrônico]: Revista do Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo da Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História. – v. 11, n. 1 (2020). – São Paulo: USP/FFLCH, 2020 –

Anual, v. 1, n.1 (2010) -

Semestral, v. 8, n.8 (2017-)

ISSN: 2177-4218

Modo de acesso: World Wide Web.

Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/marenostrum>>

1. História Antiga. 2. Letras Clássicas. 3. Arqueologia do Mediterrâneo. 4. Filosofia Antiga - Periódicos. I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História.

**MARE NOSTRUM.**

**ESTUDOS SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO**

**2020, VOLUME 11, NÚMERO 01**

ISSN 2177-4218



## SUMÁRIO

<b>I. Editorial .....</b>	<b>ix</b>
<b>II. Dossiê.....</b>	<b>1</b>
<b>1. Sex and Gender and Sex.....</b>	<b>1</b>
Stephanie Lynn Budin	
<b>2. Pode um deus dar à luz? Msj nos Hinos Religiosos do Império Novo Egípcio (c. 1539-1077 a.C.): para uma (re)avaliação da “androginia” da Divindade Criadora .....</b>	<b>61</b>
Guilherme Borges Pires	
<b>3. Atuação de mulheres assírias nas redes de comércio inter-regional do II Milênio AEC: possibilidades de abordagens de gênero nos estudos da Antiga Mesopotâmia.....</b>	<b>105</b>
Anita Fattori	
<b>4. Retorno ao Fragmento 31: tradução, gênero e sexualidade .....</b>	<b>131</b>
Leticia Batista Rodrigues Leite	
<b>5. Representação e Poder: a mulher que falou através de Apolo nas <i>Histórias</i> de Heródoto .....</b>	<b>159</b>
Isabela Casellato Tores	
<b>6. “O amor que temos é terrível”: os contatos entre as realezas grega e cuxita manifestos na união entre Perseu e Andrômeda.....</b>	<b>179</b>
Marina Pereira Outeiro	
<b>7. Dejanira e a morte no leito: considerações sobre gênero e matrimônio na tragédia <i>As Traquínias</i> de Sófocles.....</b>	<b>205</b>
Mateus Dagios	
<b>8. Educação, gênero e interseccionalidade na literatura augustana .....</b>	<b>235</b>
Renata Cerqueira Barbosa	

<b>9. As moedas das mulheres imperiais.....</b>	<b>259</b>
Taís Pagoto Bélo	
<b>10. “Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?” Interseccionalidade em representações de sacerdotes castrados no Império Romano .....</b>	<b>287</b>
Semíramis Corsi Silva	
<b>11. O mito de Tristão e Isolda inscrito na Antiguidade: contribuições teórico- metodológicas para além da Idade Média .....</b>	<b>317</b>
Ana Carolina Pedroso Alteparmakian	
<b>III. Artigo de Tema Livre .....</b>	<b>351</b>
<b>12. Mudanças climáticas e a construção de cisternas micênicas (1300 a.C.- 1200 a.C.) .....</b>	<b>351</b>
Gustavo J. P. Peixoto	
<b>IV. Resenhas.....</b>	<b>377</b>
<b>13. Comentario de Gallego, J. &amp; Fernández, C. (comps.) (2019). <i>Democracia, Pasión de Multitudes</i> .....</b>	<b>377</b>
Juan Gerardi	
<b>14. A História dos Vândalos Reconsiderada.....</b>	<b>385</b>
Geraldo Rosolen Júnior	



## I. EDITORIAL

É com imensa satisfação que apresentamos o dossiê "Gênero e Interseccionalidade na História Antiga". Trata-se de uma produção coletiva que reflete a ambição do trabalho do Messalinas, o Grupo de Estudos sobre Gênero e Sexualidade na Antiguidade ([www.messalinas.fflch.usp.br](http://www.messalinas.fflch.usp.br)), ligado ao LEIR-MA-USP (Laboratório de Estudos sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo da USP). O Messalinas vem buscando, desde seu surgimento, em 2014, aprimorar o diálogo aberto com diferentes abordagens e temas, tendo como eixo central o gênero na Antiguidade. O grupo, que inicialmente contava apenas com pesquisadores do LEIR, se expandiu e hoje inclui pesquisas desenvolvidas em pelo menos cinco universidades (USP, UNESP, UFBA, UFRJ, Oxford) nas áreas de História, Arqueologia e Letras, bem como de outros Laboratórios de pesquisa, se mostrando como profícuo espaço multidisciplinar de cooperação acadêmica.

Importante ressaltar que, considerando a produção acadêmica em nível nacional e internacional, este não figura como o primeiro dossiê discutindo o gênero no mundo antigo, e, sabemos, também não será o último. Entretanto, o presente dossiê se coloca como um marco no escopo de produção da Revista *Mare Nostrum*, assinalando os dez anos de atuação da Revista. Ao mesmo tempo que o tema do gênero vive uma nova onda na academia europeia e estadunidense, o Brasil se junta ao debate. Acreditamos que a nossa contribuição aos estudos da Antiguidade e aos estudos de gênero se dá em dois níveis. O primeiro, por mostrar que o tema ainda desperta interesse para a pesquisa nas diversas sociedades do mundo antigo, num amplo recorte cronológico. Num segundo nível, esse interesse se manifesta, juntamente com a multiplicidade de temas, na complexidade metodológica que os estudos de gênero exigem. A variedade das fontes históricas apresentadas neste dossiê, de textos à cultura material, demonstra o potencial do gênero como ferramenta metodológica. Trata-se, nesse escopo, de salientar o seu aspecto relacional que viabiliza o entendimento das sociedades e seus modos de organização. Ele expõe ao mesmo tempo categorias de organização do mundo antigo e da nossa sociedade contemporânea, apontando para os limites da pesquisa histórica. Mais ainda, reforça a necessidade de ajustar o aporte teórico-metodológico que potencialize o diálogo entre as fontes, pesquisadores e as questões da pesquisa.

Se por um lado o gênero, como campo de estudo, surgiu da história das mulheres, ele não se limita a isso. Ainda que muitas pesquisas da área privilegiem as mulheres como

categoria central nas análises, é fundamental problematizar também uma pesquisa de contornos ginocêntricos, a fim de não ignorar os demais sistemas de organização e classificação sexuais em que os indivíduos operam. Assim, os estudos sobre masculinidade são também necessários a fim de apontar alguns limites e problemas do próprio feminismo. Como apontou Marilyn Strathern em *The Gender of the Gift: problems with women and problems with society in Melanesia* (1988), assim como a categoria “mulheres” não é universal, o feminismo transformou os “homens” numa categoria monolítica. Assim, a inclusão de pesquisas sobre a masculinidade reforça o jogo de tensões e negociações sociais dentro do campo do gênero, sublinhando a necessidade de uma análise acima de tudo relacional.

Se o gênero reforça, portanto, o aspecto relacional, em que medida ele dialoga com outros elementos que compõem as identidades? De que maneira ele nos informa sobre outras categorias sociais que estão em jogo num determinado conjunto de relações sociais? É nessa perspectiva que a interseccionalidade ganha força nas discussões, ela potencializa que outras categorias, tais como status, idade, etnicidade, entrem na análise e as hierarquias de organização possam ser visibilizadas e compreendidas. Nesse sentido, o gênero não existe sozinho, como já afirmava Judith Butler em *Gender Trouble* (1999). É preciso levar em conta de que modo ele aciona e é acionado nas redes de relações de indivíduos e grupos.

O termo interseccionalidade ganhou popularidade nos últimos 20 anos e tem sido usado de diversas maneiras pelas humanidades (e.g. Hill Collins e Bilge, 2016). Se inicialmente ele ganhou força com as feministas negras nos Estados Unidos entre as décadas de 1960 e 1970, desafiando as premissas do movimento feminista em geral, ele foi usado em larga escala no Sul Global sem necessariamente fazer referência ao termo. Como categoria analítica, *interseccionalidade* pretendia inicialmente resolver a fragmentação das identidades e grupos dos movimentos sociais que não eram sempre representados nas pautas de luta. O reconhecimento dos muitos grupos minorizados obrigou cientistas sociais a repensarem suas categorias de análise, contemplando a diversidade e a complexidade dos indivíduos em suas redes de relações e papéis sociais. Assim, interseccionalidade se tornou um modo de entender os diversos eixos de organização e divisão de uma determinada sociedade.

Nessa perspectiva, mais do que dizer o que é interseccionalidade, é preciso dizer o que ela faz, portanto, como instrumento analítico. Pesquisadores brasileiros estão, em muitos sentidos, numa situação privilegiada para pensar o tema, uma vez que as pautas

levantadas pelos movimentos feministas - tanto acadêmicas como no ativismo - há muito chamam a atenção para a necessidade de se olhar a situação de mulheres negras e outros grupos minorizados, por exemplo. Ainda há muito por fazer.

A História Antiga, ainda vista por muitos com uma área da pesquisa histórica elitista e descolada da realidade, vem se beneficiando dos estudos subalternos, apresentando um novo conjunto de fontes e também novas perspectivas sobre as sociedades antigas. A História Antiga também deve continuar se beneficiando dos estudos de gênero a partir de uma perspectiva interseccional a fim de favorecer a visibilização e o entendimento dos mais variados tipos de divisão e organização sociais. A crítica interseccional se dá justamente quando entendemos que indivíduos fazem parte do sistema de organização do mundo em que vivem, criando-o e reproduzindo-o, e simultaneamente, reagindo a ele. Se por um lado a fragmentação dos sujeitos, explorada pelos movimentos pós-modernos, potencializa a diversidade das abordagens e temas, também aponta limites das fontes que precisam ser situadas em seus contextos sócio-culturais e materiais.

Na perspectiva interseccional, o gênero sai do seu gueto e amplia o entendimento da organização social. Ele deixa de ser um tema “de mulheres”, “sobre mulheres” ou ainda “para mulheres” e passa a ser um elemento-chave para entender como sistemas sexuais de classificação se formam, se desenvolvem e se manifestam. Ele sublinha ainda os perigos de abordagens anacrônicas e nos estimula a buscar definições êmicas no fazer histórico, salientando nuances e complexidades.

Este dossiê apresenta uma série de trabalhos que demonstram a riqueza e a variedade de perspectivas. No cenário nacional, a experiência dos pesquisadores brasileiros que trabalham com o mundo antigo expõe a complexidade de sistemas de gênero nas diversas sociedades para além dos binarismos, podendo contribuir assim para o debate interseccional do campo na atualidade. A História Antiga não entra apenas como instrumental para pensar questões do presente, mas para (re)pensar as próprias metodologias dos estudos de gênero e do fazer histórico.

Nessa perspectiva, o trabalho de Stephanie Budin (ASOR) “Sex and Gender and Sex” problematiza a discussão do dimorfismo sexual e do binarismo de gênero, sobretudo no âmbito da segunda onda feminista. Budin explora as contradições e limites do debate feminista a partir da experiência do gênero fluido em sociedades orientais apresentando estudos de caso que incluem a Mesopotâmia, Albânia e a Índia antigas. A autora chama a atenção para o processo da desconstrução do binômio sexo-gênero defendido pelo

movimento feminista que, a contrapartida, levou em parte ao apagamento progressivo das categorias “homens” e “mulheres” e as suas consequências políticas.

O artigo de Guilherme Borges Pires (Universidade Nova de Lisboa) “Pode um deus dar à luz? Msj nos Hinos Religiosos do Império Novo egípcio (c. 1539-1077 a.C.): para uma (re)avaliação da ‘androginia’ da divindade criadora” também explora o binômio sexo-gênero nos textos religiosos egípcios. Pires destaca como o contexto reprodutivo egípcio é pensado a partir de um dimorfismo sexual, mas manifestado para além de categorias biológicas, como é o caso do uso do termo *msj* nos textos cosmogônicos.

Ainda no campo da antiguidade oriental, o trabalho de Anita Fattori (USP) “Atuação de mulheres assírias nas redes de comércio inter-regional do II milênio AEC: possibilidades de abordagens de gênero nos estudos da Antiga Mesopotâmia” destaca a importância do enquadramento específico dos sistemas de gênero para entender as mulheres na antiga sociedade mesopotâmica a partir das cartas. Esses documentos, vistos a partir de uma perspectiva interseccional, inserem as mulheres dentro de um sistema complexo de relações sociais, políticas e comerciais que nos permite ter uma visão mais nuançada dos papéis de gênero nesses contextos.

No artigo intitulado "Retorno ao fragmento 31: tradução, gênero e sexualidade", Letticia Batista Rodrigues Leite (UNICAMP-Sorbonne) apresenta um estudo do poema considerado como um dos mais famosos de Safo de Lesbos. A partir da análise do original e de traduções do fragmento 31, a autora problematiza a heteronormatização como elemento que evidencia as intersecções na produção acadêmica recente. Nesse sentido, propõe uma interessante reflexão a respeito das marcas de gênero da voz poética enunciativa e das personagens colocadas em cena no referido poema, apontando para os possíveis horizontes de leitura e suas consequências políticas

Em seguida, transitando de forma interseccional entre as denominadas antiguidades oriental e ocidental, no artigo "Representação e poder: a mulher que falou através de Apolo nas Histórias de Heródoto", Isabela Casellato Torres (UNESP) explora as representações de mulheres gregas e persas como conselheiras de assuntos bélicos na obra de Heródoto. A pesquisadora trabalha com a hipótese de que o historiador grego considerava mulheres gregas e persas como mantenedoras da ordem político-social, colocando-as em um mesmo patamar de atuação.

Por sua vez, Marina Pereira Outeiro (UERJ) analisa, em “‘O amor que nós temos é terrível’: os contatos entre as realezas grega e cuxita manifestos na união de Perseu e Andrômeda”, as duas versões da peça *Andrômeda*, a de Eurípidés e a de Sófocles, bem

como evidências visuais de origem cerâmica. A partir destes documentos, nota a autora ser possível perceber como práticas matrimoniais evidenciam, para além de questões relativas à sucessão dinástica e ao gênero, uma rede mediterrânica de contatos e de alianças entre gregos e cuxitas.

Na sequência, no artigo "Dejanira e a morte no leito: considerações sobre gênero e matrimônio na tragédia *As traquíncias*, de Sófocles" Mateus Dagios (UFRGS) analisa o discurso da personagem sofocliana Dejanira, apontando de que forma o status da mulher é apresentado relacionado ao matrimônio. A partir da análise de aspectos concernentes ao gênero literário da tragédia grega, o autor apresenta um estudo acerca das motivações da personagem, explorando as possibilidades de uma abordagem de gênero.

Em "Educação, Gênero e Interseccionalidade na literatura augustana", Renata Cerqueira Barbosa (IFPR) discute a educação feminina no período augustano. Especial ênfase é dada à figura de Sulpícia, autora do período e cujos textos sobreviveram parcialmente incorporados ao *corpus* elegíaco de Tibulo. Como demonstra Barbosa, a partir de uma perspectiva interseccional e ao explorar, por um lado, como se tensionam o *status* social da autora e *topoi* literários específicos de sua literatura elegíaca, é possível constatar, assim, a complexidade e ambiguidade que cercam a figura de Sulpícia.

Em "As moedas das mulheres imperiais", Taís Pagoto Bélo (USP) debruça-se sobre um tipo particular de evidência, as moedas cunhadas entre as épocas de Augusto e Nero, para estudar as representações femininas na numismática deste período. A autora trabalha com a hipótese de que as representações femininas, ainda que obtivessem o consentimento do *princeps* para serem cunhadas em moedas, eram de tal sorte controladas que atendiam a objetivos políticos e sociais em que se observa uma marcada perspectiva androcêntrica.

No artigo intitulado "'Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?'": interseccionalidade em representações de sacerdotes castrados no Império Romano", a autora, Semíramis Corsi Silva (UFSM), analisa uma série de representações textuais de sacerdotes envolvidos em práticas rituais nas quais ocorria castração de órgãos genitais. Castrados, estes sacerdotes, como argumenta a autora, passariam por um processo de transgenerização para o feminino que implicava, além de uma transformação de gênero em decorrência da perda de virilidade, a intersecção com categorias de *status* jurídico (como a de *uir*, o cidadão romano pleno em direitos) e com construções culturais relativas ao outro não greco-romano.

A seguir, Ana Carolina Pedroso Alteparmakian (USP), em "O mito de Tristão e Isolda inscrito na Antiguidade: contribuições teórico-metodológicas para além da Idade Média", nos apresenta uma reflexão sobre a categoria da "mulher medieval", apontando para seu caráter monolítico e generalizante, revelando a construção de estereótipos femininos que se fazem presentes tanto nos documentos quanto na historiografia. Dessa forma, a autora trabalha com a recepção de mitos da Antiguidade no período da Idade Média, com objetivo de contextualizar a personagem feminina Isolda, compreendendo de que forma o estereótipo da "mulher celta", construído desde a Antiguidade, se inscreve nas tramas ficcionais, revelando a intersecção e a tensão entre ideais femininos e as relações sociais.

Encerram o presente volume da *Mare Nostrum* um artigo de tema livre e duas resenhas. Em "Mudanças climáticas e a construção de cisternas micênicas (1300 a.C.-1200 a.C.)", Gustavo Peixoto, atentando-se para dados paleoclimáticos e para a instabilidade geopolítica nas pequenas cidades micênicas da Argólida, busca compreender dinâmicas envolvidas na construção de um sistema subterrâneo de cisternas. Finalmente, Juan Gerardi apresenta-nos, na primeira resenha, a obra *Democracia, pasión de multitudes*, de J. Gallego e C. Fernández (2014), que busca revalorizar as emoções das multidões na democracia ateniense. Já Geraldo Rosolen Jr., por sua vez, resenha a obra *Die Vandalen: Aufstieg Und Fall Eines Barbarenreichs*, de R. Steinacher (2016), que explora a história dos povos vândalos, bem como o uso de fontes romanas para compreendê-la.

No momento atual em que muitos direitos e liberdades se encontram ainda ameaçados, tanto no Brasil como no mundo, este dossiê pretende chamar a atenção para o papel dos intelectuais na academia e na sociedade. A questão do gênero não pode ser vista apenas como restrita exclusivamente à história das mulheres cisgêneras (e brancas), nem como à temática gay e transgênera. É preciso que o campo nos ajude a pensar em políticas igualitárias de inclusão reconhecendo as diferenças. A diversidade deve estimular a reflexão do fazer histórico, o que inclui, sobretudo, uma maior reflexão das práticas acadêmicas, dos modelos de organização dos conteúdos, da divisão do trabalho entre colegas, da melhor representatividade dos grupos minorizados em ambientes de discussão e publicações, do respeito do desafiar intelectual e de um ambiente mais inclusivo e solidário.

Essas são as ambições do *Messalinas* com esse número.

Boa leitura!

Os Editores:

Sarah Azevedo (Universidade de São Paulo)

Fabício Sparvoli (Universidade de São Paulo)

Thais Rocha da Silva (University of Oxford)

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

Butler, J. (1999). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. 10th anniversary ed. Routledge.

Hill Collins, P.; Bilge, S. (2016). *Intersectionality*. Polity Press.

Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press.



## II. DOSSIÊ

### SEX AND GENDER AND SEX

*Stephanie Lynn Budin*<sup>1</sup>

#### ABSTRACT

This article challenges some of the prevailing notions pertaining to non-binary sex and fluid gender in modern academia. Beginning with a look at the history of the sex vs. gender debate, it turns to the study of genetics to determine how binary sex is, overturning many current beliefs about the biological bases of multiple sexes. It then considers four case studies of so-called fluid gender in world history—Mesopotamian women as men, Albanian *virgjinëshë*, and Indian devadāsīs and *sādhini*—which show that these apparently “male women” never lose their feminine gender in spite of provisional male prerogatives. In all cases, it is their sexuality that ties them to their gender. The article ends with a consideration of how unreflective adoption of non-binary sex and fluid gender undermines the goals of feminism.

#### KEYWORDS

Feminism; genetics; gender; *virgjinëshë*; devadāsī.

---

<sup>1</sup> Stephanie Lynn Budin is an ancient historian who focuses on gender, religion, sexuality, and iconography in ancient Greece and the Near East. Her published works include *Women in Antiquity: Real Women Across the Ancient World* (Routledge 2016), *Artemis* (Routledge, 2015), *Images of Woman and Child from the Bronze Age* (Cambridge University Press, 2011), *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity* (Cambridge University Press, 2008), and *The Origin of Aphrodite* (CDL Press, 2003), as well as numerous articles on ancient religion, gender, and iconography. She has lectured throughout North America, Europe, the Near East, and Japan.

## *1. Introduction*

We have gone insane about sex and gender. By “we” I mean academes and researchers in the Humanities and Social Sciences. The problem is that we have so totally embraced third wave feminist and queer theory notions of non-binary sex, fluid gender, and non-material bodies in the name of political expediency that we have forsaken science, data, and reality. In the various fields of ancient studies (Assyriology, Biblical Studies, Classics, Archaeology, *inter alia*) specifically there is considerable interest in “ungendering” the ancient world—eschewing “modern,” “Western” notions of binary sex and gender so as to come to a better understanding and proof of theories that “biological” sex is merely conscripted gender, which itself is a construct, a performance, really. The ancient world was populated not by “men” and “women,” but inscribed bodies (however defined, if defined at all) of at least five or more sexes who performed any of a host of gender roles.<sup>2</sup> To suggest otherwise is to confess one’s naïveté, or worse, one’s “phobias” (homophobia, transphobia, etc.).

This essay is a small attempt to correct some of this. After a consideration of where the study of sex and gender currently stands in the academy, I consider two topics of obsession/taboo in feminist/gender/queer studies: the binary nature of biological sex and what it actually means for gender to be “fluid.” For this latter point, I look at four examples—one ancient, three modern—of females who become social males in their societies. As the evidence for all of these indicates, the fluidity of their gender has no effect on the constancy of their biological sex. This fact is highlighted by the next topic to which I turn: the role of sexuality in the expression of gender and sex. Not heterosexuality or homosexuality; just sexuality at all, full stop. It turns out that women (they do exist!) are far more constrained by sexuality in their gender constructions than men, and not necessarily in terms of reproduction. Sex makes gender constant.

Finally, I turn to a consideration of the aims of second wave feminism. As will be noted below, the effort to do away with the scientific, biological “fact” of (binary) sex emerged from a desire to remove biological essentialism from the arsenal that could be

---

<sup>2</sup> To offer just a brief handful of examples ranging in discipline from prehistoric archaeology to Assyriology, Egyptology, Cypriot studies, Near Eastern archaeology, Aegean prehistory, and Classics: Knapp & Meskell (1997); Hitchcock (2000); Bahrani (2001); Asher-Greve (2002 and 2018); Ribeiro (2002); McCaffrey (2002); Bolger (2003); Talalay (2005); Lyons (2007); Dowson (2008); Bailey (2013); Dujnic Bulger & Joyce (2013); Marshall (2013); Cifarelli (2017); Helle (2018).

used against women in their struggle for equal rights. But in so doing, the theorists have functionally denied the existence of women (and, for that matter, men). This will not help women (or men). Denial of a problem does not make it go away.

## 2. *Where Are We and How the Hell Did We Get Here?*

The distinction between biological sex and social/cultural gender goes back at least to the 1950s. Many would argue that Simone de Beauvoir's statement "On ne naît pas femme: on le devient/One is not born a woman: one becomes one" (De Beauvoir, 1989, p. 267) was the original articulation of this notion in feminist studies (Zsolnay, 2018, p. 464; Masterson, Sorkin Rabinowitz, Robson, & Llewellyn-Jones, 2015, p. 3; *inter alia*). However, as Toril Moi has argued, this statement refers not to the oppressive imposition of gender attributes typically assumed, but is a reference to de Beauvoir's existentialist philosophy, whereby one *achieves* one's self-identity. It is technically positive (Moi 1999, p. IV).

Perhaps more in line with the modern dichotomy of sex/gender was an article published by John Money, Joan Hampson, and John Hampson in 1957, "Imprinting and the Establishment of Gender Role," wherein the psychologist (Money) and two physicians studied the effects of early and disrupted gender identity on hermaphroditic humans, thus on individuals whose biological sexual identity could be seen as socially malleable. As they discovered:

On the one hand, it is evident that gender role and orientation is not determined in some automatic, innate, or instinctive fashion by physical, bodily agents, like chromosomes, gonadal structures, or hormones. On the other hand, it is also evident that the sex of assignment and rearing does not automatically and mechanistically determine the gender role and orientation... Rather, it appears that a person's gender role and orientation becomes established, beginning at a very early age, as that person becomes acquainted with and deciphers a continuous multiplicity of

signs that point in the direction of his being a boy, or her being a girl. (Money et al., 1957, pp. 334–335)

This basic dichotomy lasted well into the 1970s and the rise of second wave feminism. As discussed by Ann Oakley in her 1972 book *Sex, Gender, and Society*:

‘Sex’ is a word that refers to the biological differences between male and female: the visible difference in genitalia, the related difference in procreative function.

‘Gender’ however is a matter of culture: it refers to the social classification into ‘masculine’ and ‘feminine.’ (Oakley, 1972, p. 16)

Gayle Rubin offered a similar definition in her seminal work “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex” first published in 1975: “As a preliminary definition, a ‘sex/gender system’ is the set of arrangements by which a society transforms biological sexuality into products of human activity, and in which these transformed sexual needs are satisfied.” (Rubin, 1990, p. 34)<sup>3</sup> Basically, *sex* pertained to the biological, the body, while *gender* pertained to the social and psychological (e.g. “I know I’m a girl so I act like a girl.”).

Problems began to manifest in the 1990s. At one level, we simply got sloppy. People in all disciplines, inside the academy or not, started to use *sex* and *gender* interchangeably. Thus, as noted by Walker & Cook in 1998:

The term *gender* began to be commonly used in the biomedical literature in the early 1970s by researchers interested in the relationship between a person’s sex as indicated by his or her karyotype and the person’s social identity... However, much of the recent popularity of the term *gender* appears to reflect a lack of understanding of the significance of the sex/gender distinction. With increasing frequency, *gender*

---

<sup>3</sup> See more recently Walker & Cook (1998, p. 255): “*Sex* refers to the anatomical or chromosomal categories of male and female. *Gender* refers to socially constructed roles that are related to sex distinctions.”

is being used to refer to an animal's biological identity (in other words, its sex).

(Walker & Cook, 1998, p. 256)

They go on to provide data on the “slippage” of these terms in the biomedical data from 1966–1997. Whereas from 1966–1974 only 3.39% of articles use *sex* and *gender* as synonyms, by 1990–1996 the percentage increased to 56.6 (Walker & Cook, 1998, p. 259). Nowadays one hears about how doctors “assign a child’s sex/gender at birth.” (Asher-Greve, 2018, pp. 19 and 26)<sup>4</sup> Not only does the doctor NOT assign a sex (which happened *in utero*), she cannot possibly assign a *gender* as she has no way of knowing how the child will develop in terms of personality and personal relationships, the core foundations of *gender*.

By the 1990s two additional factors came to complicate the sex/gender dichotomy. One was the addition of sexual orientation, such that it became a determining factor in the establishment of one’s gender. Thus, “[o]verlaid on that set of binaries was taken, by the dominant culture, to be that of sexual orientation (when it was discussed at all) based on the sex (or is that the gender?) of the desired person.” (Masterson et al., 2015, p. 3). Basically, the sex:biology/gender:culture axis became a grid trying to incorporate differences for hetero- and homosexuality. Needless to say, with so many inputs, binary forms appeared unsatisfactory.

A second complicating factor was a misunderstanding of the medical community’s research on sexual dimorphism. Studies pertaining to how different, say, male and female brains or hormones are (in humans or otherwise), or male vs. female psychology, or how sexually dimorphic ancient philosophers such as Aristotle believed males and females to be, were translated by theorists into attestations that sex itself was not binary at the chromosomal or genital level. Because both males and females, say, contain testosterone, have two legs (normally), and can display aggression, they cannot be seen as separate categories (in spite of the gametes they produce).<sup>5</sup>

By the time third wave feminism was hitting its stride third wave feminists were arguing for the complete collapse of the sex/gender dichotomy, with gender taking the

---

<sup>4</sup> Money et al. (1957), *do* refer to such sex/gender assignments, but they are discussing hermaphrodites in the 1950s, when such biology was deemed “correctable.” It is hardly the norm.

<sup>5</sup> See especially Asher-Greve (2018) on this.

lead. That is to say: Independent, biological, physical sex did not really exist, it was merely a projection of gender. Much of the argument for this originally came from Judith Butler. In her 1990 publication *Gender Trouble* she argued that:

If the immutable character of sex is contested, perhaps this construct called “sex” is as culturally constructed as gender; indeed, perhaps it was always already gender, with the consequence that the distinction between sex and gender turns out to be no distinction at all. ... As a result, gender is not to culture as sex is to nature; gender is also the discursive/cultural means by which “sexed nature” or “a natural sex” is produced and established as “prediscursive,” prior to culture, a politically neutral surface *on which* culture acts... Indeed, sex, by definition will be shown to have been gender all along. (Butler, 1990, pp. 9–11)

Her follow up in her 1993 book *Bodies that Matter*:

If gender is the social construction of sex, and if there is no access to this “sex” except by means of its construction, then it appears not only that sex is absorbed by gender, but that “sex” becomes something like a fiction, perhaps a fantasy, retroactively installed at a prelinguistic site to which there is no direct access. (Butler, 1993, p. 5)

Butler was quickly followed by other third wave feminists, such as Moira Gatens and Elizabeth Grosz. Per Gatens:

Significantly, the sexed body can no longer be conceived as the unproblematic biological and factual base upon which gender is inscribed, but must in itself be recognized as constructed by discourses and practices that take the body both as their target and as their vehicle of expression. Power is not then reducible to what is imposed, from above, on naturally differentiated male and female bodies, but is

also constitutive of those bodies, in so far as they are constituted as male and female.

(Gatens, 1996, p. 70)

And according to Grosz:

These differences may or may not be biological or universal. But whether biological or cultural, they are ineradicable.... It is in any case not clear how one can eliminate the effects of (social) gender to see the contributions of (biological) sex. The body cannot be understood as a neutral screen, a biological *tabula rasa* onto which masculine or feminine could be indifferently projected. (Grosz, 1994, p. 18)

Such notions entered the realm of archaeology in 1991 with the publication of Jarl Nordbladh and Tim Yate's article "This Perfect Body, this Virgin Text: Between Sex and Gender in Archaeology". Here they argued:

Archaeologists writing about gender have assumed sex is an unquestionable, biological fact, the background to history, the synchrony against which the diachrony is played out. The position sex-gender would thus be equivalent to that of nature-culture. But *biology is also a social and cultural construct*, and demonstrates that the binary framework of the categories male-female is itself not originary. More categories than two do exist... and may be the subject of cultural elaboration. In medicine this third category — strongly hidden in our own society — is called the class of abnormalities, into which are collected all those who do not directly fit the ideal sex stereotypes... Modern medical science has developed several complicated methods for the determination of sex. Nevertheless, none of these gives a 100% division into separate classes. Several exceptions to the binary structure of sex have been noted. (Nordbladh & Yates, 1991, p. 224, my emphasis)

The division between sex and gender is, therefore, no longer guaranteed by some external reality, a penis or a vagina: it is itself the abstraction of a cultural system brought about within an historical mode of the reality principle, determined by a third term that allows them to divide and separate, while at the same time binding these differences to those ‘external’ discourses that are built up around them... The notion of ‘males’ and ‘females’ outside of the symbolic system presupposes homogeneous subjects, ‘ideal’ types that are anti-historical and indeed need entertain no relationship to history. (Nordbladh & Yates, 1991, pp. 233–234)

Bringing the argument into the medical, Ann Fausto-Sterling argued that, “Our bodies are too complex to provide clear-cut answers about sexual difference. The more we look for a simple physical basis for ‘sex,’ the more it becomes clear that ‘sex’ is not a pure physical category” (Fausto-Sterling, 2000, p. 4).

By the time Anne Minas Belmont was writing her 1993 work *Gender Basics: Feminist Perspectives on Women and Men* she could actually complain (with bizarrely little understanding of past usages), “Thus the word ‘sex’ is coming to be restricted to biological, or genetic male/female differences, leaving its *official synonym*, ‘gender,’ free to drift toward meaning those differences that have social causes” (Minas Belmont, 1993, p. 4, my emphasis). Likewise, in her 1996 article “Fleshing Gender/Sexing the Body: Refiguring the Sex/Gender Distinction,” Nancy Tuana cried, “Over a decade ago I argued that the distinction between sex and gender was pernicious and advocated that feminists refuse its polarization” (Tuana, 1996, p. 54). It was only a matter of time before the collapse entered the realm of ancient studies. In her 2005 article “The Gendered Sea: Iconography, Gender, and Mediterranean Prehistory” Laura Talalay argued that, “While these reductive definitions allow archaeologists to parse their research into tidy categories — sex is biologically determined, gender is socially constructed — the sex:gender paradigm is, in fact, no longer well supported” (Talalay, 2005, p. 131).

Why was (and is) there so much vitriol against the notion of biological sex as manifest in the physical body? Two reasons: a change in the notion of “physical body” and the matter of political expediency. Concerning the former, theorists specifically started to argue that the physical body, the complex organism through which you, I, and



all life forms experience life, does not actually exist. For them, the body became some kind of inscribed space that received social projections. As noted by Fausto-Sterling, “feminist theorists view the body not as essence, but as a bare scaffolding on which discourse and performance build a completely acculturated being” (Fausto-Sterling, 2000, p. 6). For Tuana:

[W]e also need to attend more carefully to the fact that in talking about male bodies or female bodies we refer neither to a biological entity nor to meaning, nor even to a combination of the two. We refer to a material-semiotic matrix, an *intra-active* process that will be mischaracterized as long as we attempt to understand it through the false dichotomy of sex/gender or through the related binarisms of biology/culture, essential/constructed. (Tuana, 1996, p. 57)

Likewise for A. Bernard Knapp and Lynn Meskell writing in 1997, “An embodied body represents, and is, a lived experience where the interplay of irreducible natural, social, cultural and psychical phenomena are brought to fruition through each individual’s resolution of external structures, embodied experience, and choice” (Knapp & Meskell, 1997, p. 186). And likewise, “The body has become the site of mapped and inscribed social relations, specifically regarding displays and negotiations of power as well as gender dynamics” (Knapp & Meskell, 1997, p. 184).

It also turned out that bodies were politically inexpedient for the aims of feminism.<sup>6</sup> If any difference could be quantified between men and women, then this difference could be summoned to justify the subordination of women. Again to quote Tuana, “In continuing to make a dichotomy between nature/nurture, gene/environment, matter/language, feminist theorists fail to realize the radical potential of their position. *We reify the dichotomy that will be used against us.*” (Tuana, 1996, p. 62, emphases in original) Likewise Fausto-Sterling, who criticized second wave feminists for acknowledging biological differences, “[i]n ceding the territory of physical sex, feminists left themselves open to renewed attack on the grounds of biological difference” (Fausto-

---

<sup>6</sup> What Klinge called “early feminist disgust of biology because of the abuse made of biology to legitimize social gender roles.” (Asher-Greve, 2018, p. 22)

Sterling, 2000, p. 4). Slightly less overt but just as political is Yvonne Marshall's take on the relationship between personhood and the body:

It is a truism to say we employ our bodies in the process of becoming persons. But as feminists have been at pains to establish, this does not mean there is any necessary or direct relationship linking a particular kind of body or body part with a particular form of person or personhood. (Marshall, 2013, pp. 204–205)

And so the biological, the physical, was drummed out of the academy by third wave feminists on the grounds that it worked against their agenda.<sup>7</sup> Physical *sex* was subsumed by social *gender* so that we might claim that any physical, sexual difference between men and women was merely a social construction created by a patriarchy falsely to justify the oppression of women.

When this was not enough we decided to get rid of the categories of “man” and “woman” altogether.

### 3. (Non-)Binary Sex

One of the hottest trends in current feminisms, queer theory, gender studies, and trendy hipsterdom generally is the strict denial of binary sex (remarkably not to be confused with fluid gender: See the next section of this essay). The human species is not populated by females (girls, women) and males (boys, men). Rather there is a range, a continuum of sexes.

The idea seems to have gotten its start in 1993, when Fausto-Sterling published the article “The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough” in *The Sciences*. Here she wrote about no fewer than three categories of humans who were not standard XX females or XY males, but varieties of intersex. Thus, the “herm” (a true hermaphrodite with one testis and one ovary), the “merm” (with a testis and some aspects of the female

---

<sup>7</sup> This actually was not a problem for second wave feminists. As noted by Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere in their “Introduction” to *Woman, Culture, and Society*, “Surely no one would question that the sexes differ in biological constitution... But observation of physical differences itself tells us little about the social world we live in; for humans, biology becomes important largely as it is interpreted by the norms and expectations of human culture and society.” (p. 4)

genitalia), and the “ferm” (with ovaries and some aspects of male genitalia) (Fausto-Sterling, 1993, p. 21). These, together with “true” males and females, would account for her five sexes. But perhaps even these were not enough,

For biologically speaking, there are many gradations running from female to male; and depending on how one calls the shots, one can argue that along that spectrum lie at least five sexes—and perhaps even more... Indeed, I would argue further that sex is a vast, infinitely malleable continuum that defies the constraints of even five categories. (Fausto-Sterling, 1993, p. 21)

Although statistics were rather difficult to come by—this not being the sort of information one put on a job application, say—Fausto-Sterling quoted John Money of Johns Hopkins University, a specialist in congenital organ defects (see above), that intersexed individuals may constitute up to 4% of lives births (Fausto-Sterling, 1993, p. 21). Four people out of every one hundred you know is probably neither male nor female.

The academy went wild. Speaking for feminists Tuana declared, “Calling us back to the ‘facts’ of biology, Fausto-Sterling reminds us of intersexuality. She calls attention to the fact that intersexuals may constitute as many as 4 percent of births, yet their existence has been incredibly well erased by current medical practices and completely denied by Western legal systems” (Tuana, 1996, p. 64). All new approaches emerged to unscribe sex and gender from ancient depictions of humans. For Talalay:

What is clear from recent scholarship is that we can no longer think of these early images in simple sexual terms — figures may depict males, females, perhaps some kind of “third gender” hybrids, intentionally ambiguous representations, or even images that moved in and out of traditional sexual categories. Early Mediterranean taxonomies appear to have embraced multiple or ambiguous genders, a kind of

general messiness that rubs against the grain of Western discourse. (Talalay, 2005, p. 146)<sup>8</sup>

For Douglas Bailey:

However, in light of what is now *uncontroversial* anthropological, sociological, and other social science research, the assumption that concepts such as male and female were static across time and space is unsupportable. Our error.... has been to oversimplify the ways in which people thought about identity and indeed about what it meant to be human... Their [figurines] use rests on the acceptance of a third assumption: that there was something that was conceived of as “female” and another thing understood as “male” in the European Neolithic. This assumption is also false. Having recognized that the majority of figurines have neither male nor female body parts, but are asexual, sexless, of perhaps most accurately “corporeal,” it is less easy to accept that there were clear and stable Neolithic concepts of male and female. (Bailey, 2013, p. 248, my emphasis )

Archaeology merged with genetics merged with feminist theory to create whole new understandings of human biology:

From such a standpoint, an individual’s sex would not have to conform to a predetermined definition or result in specific behaviours; instead sex and sexuality are positioned upon a spectrum unbounded by prediscursive categories... Taking the argument into the realms of the cellular, it has been argued that not even the usual genetic markers of sex are still accepted as indicating a clear biological distinction between the sexes. More and more evidence is summoned which shows that there are variations on the commonly accepted XX = female/XY = male

---

<sup>8</sup> See also Asher-Greve (2002, p.12); McCaffrey (2002, *passim*); Talalay (2000, p. 9).

paradigm, including XX males and XY females, and individuals with XXY, XXXY, and XXXXY who display male or hermaphroditic attributes.... Given this evidence, it is impossible to make a binary classification on the basis of the Y chromosome, since it cannot always explain an individual's set of sexual organs... Individuals cannot be divided simply into binary groupings, because there are *so many variations* on this theme. (Knapp & Meskell, 1997, pp. 186–187, my emphasis.)

Well, actually: No. In a follow-up article written with colleagues in 2000, the authors began with a confession that in her 1993 article “Fausto-Sterling cited a figure attributed to John Money that the frequency of intersexuality might be as high as 4% of live births, but Money responded that he never made such a claim” (Blackless et al., 2000, p. 151). So, the figure is groundless.<sup>9</sup> Blackless et al. then intended to rectify the lack of statistics pertaining to the number of intersexed individuals in said article, where they came to the conclusion that intersexed individuals account for 1.728% of live births (2000, p. 159). So, rather than 4 friends out of 100 being intersex, between one and two are. Fausto-Sterling supported this claim in her book-length study published the same year—*Sexing the Body*.

Again, the academy fell in love, and with it popular culture. In her review of the book psychologist Celia Moore claimed “Most people believe that there are only two sex categories... Yet 17 out of every 1,000 people fail to meet our assumption that everyone is either male or female. This is the approximate incidence of intersexuals: Individuals with XY chromosomes and female anatomy, XX chromosomes and male anatomy, or anatomy that is half male and half female” (Moore, 2000, p. 554).

Well, actually: No. The problem is that in the book and their article Fausto-Sterling et al. brought together a host of categories of genetic irregularities pertaining to sex chromosomes and their expression on/in the human body, only a tiny sub-category of which actually lead to a state of intersexuality (see below). Once these non-intersex-

---

<sup>9</sup> It doesn't help that in her 2000 book *Sexing the Body*, Fausto-Sterling herself said of her 1993 article, “I'd intended to be provocative, but I had also been writing tongue in cheek, and so was surprised by the extent of the controversy the article unleashed.” (Fausto-Sterling, 2000, p. 78)

leading irregularities were removed from the statistics, the percentage of intersex live births dropped to 0.018 (Sax, 2002, p. 174).

### What's Actually Happening in There?

Humans reproduce sexually, meaning that the gametes of two separate organisms must combine to form a new member of the species. The cells formed via meiosis that combine to form a new human are *sperm*, which contain 23 chromosomes (22 autosomes plus an X or Y chromosome) with minimal cytoplasm; and *eggs*, which contain 23 chromosomes (22 autosomes plus an X chromosome) and enough cytoplasm to sustain the new human until it can receive nutrients and gasses from the mother via the umbilical cord. The sperm penetrates the egg to fertilize it, meaning that the two sets of 23 chromosomes join to form a new human with the standard 43 chromosomes, assuming everything goes right (which is not always the case, as we shall see). Sperm is produced by males, who have X and Y chromosomes; eggs are produced by females, who have only X chromosomes. At the level of gametes, humans are quite binary.

It is first and foremost the X and Y chromosomes that code for whether a human will be female or male, although the genes on other chromosomes are also necessary for creating the full sexual phenotype (bodily expression). Furthermore, the genes on the X chromosome perform several functions other than just sex expression, including the formation of red blood cells and the regulation of blood clotting, regulation of copper levels in the body, and proper kidney, muscle and nerve functions. Basically, a human cannot exist without at least one X chromosome (Rodden Robinson, 2010, p. 69). By contrast, the tiny Y chromosome hardly has any genes at all, more than 95% of which code for the formation of male phenotype (WHO, 2014).<sup>10</sup>

After fertilization, the human embryo begins in an *indifferent stage*, when the sex is not yet phenotypically expressed. In the fourth week of development the embryo develops a “genital ridge” near the kidneys; in the seventh week this becomes the “bipotential gonad”, which can form either testes or ovaries. If the embryo contains at least one X chromosome and no Y, two genes work together to form ovaries: the DAX1 gene on the X chromosome and WNT4 on chromosome 1. The ovaries then produce

---

<sup>10</sup> As my husband jokingly put it in computer terms, Y is not code; Y is a patch.

estrogen which turns on other genes to form the female phenotype. If a Y chromosome is present, its gene called Sex-determining Region Y (aka: SRY)—also called testis-determining factor (TDF)—turns the bipotential gonad into testes in the 10<sup>th</sup> week of pregnancy. These produce testosterone, which induce the formation of a male phenotype (WHO, 2014; Rodden Robinson, 2010, pp. 69–71). So, generally speaking, the combination of two X chromosomes (one from the mother, one from the father) yields a phenotypic female. The combination of X and Y (X from mom, Y from dad) yields a male.

Two additional data are necessary to know. First, as noted above, the human body cannot develop without an X chromosome. In the absence of a Y chromosome (and sometimes in the presence of one—see below) the human body will develop as female (Wiener, 1999, n.p.). There is no such thing as a sex-neutral human; it is a genetic impossibility. Second, a gene on the X chromosome called X Inactive-Specific Transcript (or XIST for short) turns off all but one X chromosome in every cell that has more than one. So, in an XX female for example, only the genes from one of those Xs actually manifest, while the genes on the other X remain dormant (Rodden Robinson, 2010, pp. 74–75). Pay attention: This is important.

Theoretically, then, sex should easily be binary: Two types of humans produce two types of gametes that produce two types of humans. However, variations do occur, variations that have lead some biologists and many theorists and scholars of antiquity and otherwise to argue that sex is not so much binary as on a continuum. It is these variations that induced Blackless et al. to argue that the number of intersex humans (those both male and female, rather than either) constitutes up to 2% of live births (down from Fausto-Sterling's original 4%).<sup>11</sup> These are the variations of XXY and XXXY noted by Knapp and Meskell *inter alia* that indicate that the world is not populated by XX females and XY males.

Such genetic variations do, of course, exist. **However, the vast majority do not affect the phenotypic sex of the individual in whom they appear.** Most people with many of these variations *do not even know that they have them*. Let us consider some of these so-called “sex-benders” to see how they do or do not create a continuum of sexes.

---

<sup>11</sup> Several genetic disorders induce spontaneous abortion due to unviability of the embryo/fetus, so their numbers are not considered in such statistics.

### Sex Chromosomal Irregularities with Minimal Phenotype Effects

These disorders show continuity between genotype and phenotype. In other words, Y makes males; otherwise you get females.

The most mild of these genetic disorders are called aneuploidy, meaning that too few or too many chromosomes exist. Humans are diploids (chromosomes pair, such as the XX in females), so having only one is a monosomy, having three or more is polysomy. These account for approximately half of all chromosomal anomalies in humans with a total frequency of 1 in 400 live births (WHO, 2014). In terms of sex, the only viable monosomy is Turner's syndrome, whereby a person has only one X chromosome with no pairing (X0). According to the World Health Organization, this occurs in some 1:3000 live births, and those with the disorder are born phenotypically female (WHO, 2014; Rodden Robinson, 2010, pp. 76–77; Sax, 2002, p. 176). These females tend to be shorter than their genetic make-up would otherwise suggest, and they may be subject to certain heart and kidney problems (Rodden Robinson, 2010, p. 77). They are also infertile insofar as they cannot produce viable eggs. However, with egg-donors and in vitro-fertilization, they can sustain pregnancy and give birth to viable offspring (Sax, 2002, p. 176).<sup>12</sup> As noted in a study published in *The Lancet*, “A consistent feature documented in Turner's syndrome is the unambiguous identification with the female sex” (Sax, 2002, p. 176). Nothing here is on a continuum.

On the polysomy side is Klinefelter syndrome, where males have one extra X chromosome (XXY) (WHO, 2014; Rodden Robinson, 2010, p. 76; Sax, 2002, p. 176).<sup>13</sup> This irregularity appears in c. 1:600 live births (WHO, 2014). Other than slightly smaller testes than whatever counts as normal in puberty, the only other manifestation of Klinefelter syndrome is an increased rate of infertility. Otherwise, men with Klinefelter have normal secondary sexual characteristics and normal sexual function. Most cases go undetected unless a cause for infertility is sought (Sax, 2002, p. 176). Other polysomy sex irregularities are XXX females, XYY males, and males with XXXY or even XXXXY.

---

<sup>12</sup> Personal anecdote: A family friend married a woman with Turner's Syndrome and they did, in fact, get an egg donor, have *in vitro*, and the wife had a full pregnancy and parturition. If you were to suggest to either of them that the wife was not “really a woman” her 6'2", 300-pound husband would end you in a cold second.

<sup>13</sup> Keep in mind that XIST deactivates the extra X.



XXX (1:1000) (Rodden Robinson, 2010, p. 76) females tend to be taller and slimmer than average for their populations<sup>14</sup>, and may show some mental retardation. Otherwise, their phenotype expresses as female, and they are fertile (Sax, 2002, p. 176) XYY males (1:1000) (WHO, 2014) are phenotypically male and, again, may show some signs of mental retardation. Otherwise, they tend to be taller than average, experience earlier puberty, have regular fertility, and are typically only diagnosed in searches for causes of behavioral problems (Sax, 2002, p. 176). As for cases of XXXY and XXXXY (as well as the previously mentioned XXX and XXY), recall that XIST turns off all but one of these extra X chromosomes. Provided the person reacts to testosterone, the phenotype is male.

An additional, and rare, disorder that affects males is *Persistent Mullerian Duct Syndrome*, where a mutation of either the anti-Mullerian hormone (AMH) or its receptor fails to repress the formation of the Mullerian organs (oviducts, uterus, upper vagina). These organs get in the way internally, stopping the testes from descending completely, a condition called cryptorchidism. (Wiener, 1999, n.p.). These XY individuals have normal external male genitalia, and thus present as normal male phenotype in spite of the internal irregularities.

### Sex Chromosomal Irregularities Affecting Phenotype

Here, phenotype is altered from genotype. XY leads to female phenotype, and, far more rarely, XX leads to male sex attributes. The most drastic bifurcation of genotype from phenotype is *Complete Androgen Insensitivity Syndrome* (CAIS, 0.076:1000) (Blackless et al., 2000, p. 153), an X-recessive disorder whereby the SRY gene translocates onto the X chromosome, causing XY individuals to develop as females (Wiener, 1999, n.p.). Here, XY individuals do not respond to testosterone or other androgens *in utero* but do respond to estrogens, and thus develop as females. At birth, they display a vagina and clitoris typical of XX females; at puberty they develop breasts (WHO, 2014). It is usually only at puberty, if at all, that the condition is discovered when the individual does not menstruate (Sax, 2002, p. 175; Blackless et al., 2000, pp. 153–154). More recently, the condition is discovered in athletes during regulatory testing (Fausto-Sterling, 2000, pp. 1–3). In the absence of genetic testing, these individuals

---

<sup>14</sup> Which is why I tend to think of it as the supermodel configuration.

simply appear as typical females who neither menstruate nor reproduce. Individuals with CAIS self-identify as female (WHO, 2014, with citations).

The flip side of CAIS is *Congenital Adrenal Hyperplasia* (CAH, 0.0813) (Blackless et al., 2000, p. 156), an autosomal recessive condition that affects both males and females. People with CAH lack an enzyme that the adrenal glands need for proper hormone generation and wind up over-producing androgens such as testosterone (WHO, 2014; Sax, 2002, p. 175).<sup>15</sup> Males with the condition may experience premature puberty with few other symptoms. The disorder is more severe in females. For early onset female CAH—also called adrenogenital syndrome (AGS, 1:5000) (WHO, 2014)—a cortisol deficiency combined with a compensatory increase in adrenocortical hormone (ACTH) *in utero* causes the female fetus's genitalia to malform, presenting as neither completely male nor female—thus, a kind of hermaphrodite (Wiener, 1999, n.p.). However, CAH/AGS also brings with it a host of health problems based on an inability properly to regulate the body's sodium levels. Infants with AGS develop dehydration, diarrhea, vomiting, and lack of appetite amongst other health issues (Wiener, 1999, n.p.).<sup>16</sup> In antiquity, we might understand that such individuals had a high perinatal death rate, removing them from the general population and construction of sex/gender identity. Nevertheless, CAH is the leading cause of sexual ambiguity in humans (Wiener, 1999, n.p.).

Far, far milder in effect is Late Onset Congenital Adrenal Hyperplasia (LOCAH). With LOCAH the enzyme disorder does not manifest until late childhood through early adulthood, and thus does not affect the formation of sexual attributes (primary or secondary). Males with the condition probably have no idea that they do, as the main symptom in males is thinning scalp hair, otherwise known as male-pattern baldness, and even that only affects 50% of men with LOCAH. Generally, the lack of symptoms causes their condition to go undiagnosed (Sax, 2002, p. 176). The average age of presentation in females is 24 years, and if symptoms present they are minimal menstruations, hirsutism, acne, and decreased fertility, assuming that they show any symptoms at all.<sup>17</sup> It is the last symptom that causes most female sufferers to be diagnosed. One final possible attribute of LOCAH is cliteromegaly (a large clitoris). A study of 220 women with LOCAH

---

<sup>15</sup> U.S. Department of Health & Human Services website: "Congenital adrenal hyperplasia".

<sup>16</sup> U.S. Department of Health & Human Services website: "Congenital adrenal hyperplasia".

<sup>17</sup> U.S. Department of Health & Human Services website: "Congenital adrenal hyperplasia".

reported that 10% had a mild form of cliteromegaly, with no examples of moderate or severe forms (so, no, you're not going to mistake that clitoris for a penis) (Sax, 2002, p. 176, with citations). LOCAH is **not** an intersexing/hermaphroditizing condition. Nevertheless, this one disorder constitutes 1.5 of the 1.728% of live birth intersexuals documented by Blackless et al. (2000, p. 159). Do the math.

True hermaphroditism is marked by the possession of one ovary and one testis. According to John Wiener:

There is a great diversity of phenotypes and karyotypes among true hermaphrodites. The majority are 46, XX and phenotypically female, but the prevalence of these findings may have geographical differences. The phenotype is the result of interplay between hormonal products from both ovarian and testicular tissue. Testicular tissue is invariably present by definition, but the genetic signal for testicular development varies. Some cases have a Y chromosome in all cells whereas others have mosaicism<sup>18</sup> with the Y chromosome present in gonadal tissue only. SRY may be present in the absence of the Y chromosome via translocation or may be absent altogether. The presence of ovarian tissue in true hermaphrodites possessing the Y chromosome or SRY suggests that some gene products must be capable of blocking SRY from switching on testicular development in some gonads. (Wiener, 1999, n.p.)

Because such individuals are “corrected” at birth (usually to female, per the above), it is difficult in modern times to determine how the phenotype will be expressed at puberty and into adulthood (although see Money et al., 1957, on this). The number of such individuals is also extremely low. According to Blackless et al., there are no published statistics of individuals born with both testicular and ovarian tissue (Blackless et al., 2000,

---

<sup>18</sup> “Mosaicism” has nothing to do with tesserae. It is a genetic condition in which a single body contains cells with different genetic codes, typically the result of developmental aneuploidy. Sex chromosome mosaics are the most common in humans, whereby some cells of the body contain X0, others XXX or XXY.” (Rodden Robinson, 2010, p. 232)

p. 157).<sup>19</sup> Nevertheless, they suggest that true hermaphrodites constitute 0.0117 per 1000 live births worldwide, with strong geographic concentrations, such as southern Brazil and southern Africa (Blackless et al., 2000, p. 159; Wiener, 1999, n.p.). Hermaphroditism tends to run in families (Blackless et al., 2000, p. 159).

An additional matter should be kept in mind. Epigenetic developments are relevant here, whereby the environment influences how genes express. A simple example is the way that smoking can drastically increase one's potential for lung cancer regardless of one's genetic code. The modern environment is toxic, with people now commonly eating factory farmed meats loaded with artificial hormones and prophylactic antibiotics, both of which have an effect on the human body. Air is filled with particulates, water as well, with a recent severe increase in plastic. Certain prescription drugs can also affect the development of fetuses, leading to sex-affected disorders (e.g. exposing pregnant women to the drug finasteride can impair sexual development in the male fetus) (Wiener, 1999, n.p.). It is possible, then, that the rate of sex-affecting and intersexing conditions was lower in the ancient world than it is today, making it even less likely that the ancients saw a continuum of sexes.

Most important, “past people did not see each other as genes but as bodies in the world..”(Sofaer, 2013, p. 230). With the inability to check out each other's genotypes, ancient people based their assessments of sex identity on phenotype, just like we do most of the time today (I find I tend to be called “Ms.” before anyone has asked me about my chromosomes). The vast majority of conditions discussed by Fausto-Sterling and Blackless et al. have **no** effect on an individual's phenotype. People with CAIS present as female. The single most common “intersex” condition is LOCAH, which rarely presents with any symptoms at all. Classic CAH (not late onset) can masculinize a female and render the genitalia ambiguous, but it comes with a host of other ailments that, in antiquity, would have probably killed most infants with the disorder. Even with diagnosis and treatment, the syndrome still only affects 0.077 people out of 1000 (Blackless et al., 2000, p. 159). Because of the importance of the X chromosome for human development, female is the default sex of humans in general and individuals with most sex-oriented genetic disorders in particular, such that neutral is not a possibility, and hermaphroditic odd. True hermaphrodites, possessing both male and female reproductive organs,

---

<sup>19</sup> See also WHO (2014), with additional references.

constitute at best 0.0012% of live births, worldwide, concentrated in areas that were/are not Egypt, Mesopotamia, and the Mediterranean. Thus, to quote Leonard Sax, “The available data support the conclusion that human sexuality is a dichotomy, not a continuum. More than 99.98% of humans are either male or female.” (Sax, 2002, p. 177).

Human genetic sex is basically binary; human phenotype is sexually dimorphic. So much is evident in the osteological remains used by physical anthropologists to sex ancient peoples from archaeological sites, thus providing the raw data for both biological sex **and** social gender. As noted by Joanna Sofaer:

Humans are sexually dimorphic (show differences in form between males and females). The extent of sexual dimorphism varies between populations but allows for assessment of sex on the basis of morphological characteristics of the skeleton, in particular the pelvis and skull. These are generally considered the most reliable areas for sex determination, the former reflecting functional differences between men and women related to childbirth. (Sofaer, 2013, p. 228)

#### 4. *Fluid-Gender*

While the facts of human reproduction render the human body sexually binary and phenotypically dimorphic (egg-producer or sperm-producer, as is the case with all vertebrates), gender, the social construct, can be quite fluid. But it must be recalled that there are **two** aspects to gender: the personal performance and the socially mandated. Any individual is free to perform his/her gender to his/her heart’s content, be it crying at the movies or asking for directions<sup>20</sup> or wondering if tonight’s date will end in sex.

However, it has recently been recognized that this “performance of self” is heavily influenced by *intersectionality*. Intersectionality is a term originally coined in 1989 by

---

<sup>20</sup> Personal anecdote: When I was attending the second Gender and Methodology in the ANE Workshop in Helsinki in 2014, I and a group of panelists got lost on the way to the university the first day. I asked a local for directions, and we arrived in fine form. At lunch, I mentioned this to a male colleague, joking how it was a good thing that I’m female and can ask for directions! He replied that, of course, he could never do such a thing.

Kimberlé Crenshaw of Columbia University to refer to the intersection of sex, gender, race, and class when understanding members of any given society. How any individual male or female behaves will only partly be determined by sex or gender and will also be affected by race, affluence, ethnicity, residence, religion, and education. A middle-class, white, urban, liberal, atheist, heterosexual, female vegan with a Ph.D. in the humanities will probably “perform” more like a middle-class, black, urban, liberal, agnostic, homosexual, male vegetarian with a Master’s degree than either will with a lower-class, black, suburban, conservative Christian, high-school educated woman with a bucket of fried chicken in the car to feed her kids. Gender itself will only get you so far.

It is **far** more difficult to escape any given *society’s* ideas of what is appropriate for a male or a female. No female politician can escape being judged on the height of her heels or whether she wears a skirt (what length?) or a pantsuit (is she trying to deny her femininity?). Writing on being a teenager in the USA in the 1960s, newspaper columnist Dave Barry recalls:

In my late teens, I started to wear my hair longer—nothing extreme, pretty much the look favored by Moe of the Three Stooges—and when I was out in public, you’d have thought I was having unprotected sex with a llama right there on the sidewalk. People would laugh at me, or give me dirty looks and call me a hippie, or ask each other in a loud, self-amused voice—I can’t tell you how many times I heard this hilarious question—“Is that a boy or a girl?” (Har! Good one!) Middle-aged guys in trucks would slow down next to me, roll down their windows, and scream “FAGGOT!” (Barry, 1998, p. 115)

In December of 1993, Nebraska (USA), the transgender Brandon Teena (formerly Teena Brandon) was gang raped and later murdered by locals who did not accept his adoption of male identity—a story dramatized in the movie *Boys Don’t Cry*.

Gender fluidity is thus constrained by society. In what follows I consider three examples of apparently fluid gender, where biological females adopt masculine gender.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> There are, of course, plenty examples of males adopting female gender, too. These examples just happen to be in my own area of research.

One example comes from the ancient Near East, the other two from modern Albania and India. As the evidence at least for the latter two shows, gender remains constrained by sex, and most especially by *sex* (by which I mean eroticism).

### MUNUS ù NITAH

Below are presented eight examples of legal gender-bending from the Hurro-Mesopotamian cultural orbit (for a complete list of such documents, see Yamada 2014 and 2016). The oldest one (an outlier) comes from Karum Kaneš, ancient Kültepe, Turkey, an Old Assyrian trading colony; the other seven come from the cities of Emar (Tell Meskene, northern Syria) and Nuzi (Yorghana Tepe and Kirkurk, Kurdistan) and date to the late Bronze Age. Seven are last wills and testaments of the *pater familias*, and one is a record of adoption. Each presents an example of females being given male gender/status, either by having a wife or daughter declared to be “father and mother,” “female and male,” or having a daughter adopted as a son.

### Karum Kaniš, 20<sup>th</sup> century

Kt o/k 196c, last will and testament of Agua (Michel, 2000, pp. 2–3, trans. Michel, my translation from the French):

Agua’s testament is thus: “The house in Aššur is that of my wife. Concerning the silver, she will share it with my children. Concerning the silver, her portion of the inheritance, **she is father and mother** (*abat ù ummat*). The house and the silver, her inheritance, and also all that she owns will then belong to Šu-Belum. The house in Aššur belongs to Šu-Belum. My sons will reimburse my creditors, and whatever silver remains, Ab-šalim will begin with 1/3 a mina of gold, 1 mina of silver, and a servant.

Emar, c. 13<sup>th</sup> century

RA 71/1: Last will and testament of Zikri-Dagan, son of Ibni-Dagan:

From this day Zikri-Dagan, son of Ibni-Dagan, in good health has gathered his brothers. He spoke thus:

**I have here established my daughter Unara as a woman and a man (*Unara DUMU.MUNUS-ia ana MUNUS ù NITAḤ aškunši*).** May she invoke my gods and my ancestors. May my three sons—Adda the eldest, Dagan-Bali, and Ba’l-limi—support their mother Unara.<sup>22</sup> Whoever among my three sons does not support their mother, he will have no right to his part of the inheritance.

While their mother lives the inheritance will not be claimed. Whoever claims his inheritance will have no right to the inheritance: May he pay seventy shekels of silver, the wife’s *terḥatu*, and may he go where he will.

When their mother dies, then my three sons will acquire my house, fields, all my property, all my goods, and may they share the house that belongs to both as brothers.... (Justel, 2008, p. 264, my translation from the Spanish)<sup>23</sup>

HANE/M 2 57, Last will and testament of Iddi-ma:

From this day Iddi-ma, son of Zu-Ašdi, has gathered his brothers, has set the fate of his household and of his daughter the *qadištu*.

“Baliya, **my daughter, the *qadištu*, is father and mother of my household** (*DUMU.MUNUS-ia <NU>.GIG a-bu ù um-mu ša É-ia ši-it*). I have given to my

---

<sup>22</sup> Either Zikri-Dagan has formally made Unara the guardian of the three boys, thus their “mother”, or Zikri-Dagan is actually their grandfather, but is treating them like sons.

<sup>23</sup> See also Ben-Barak (1988, p. 94).



daughter Baliya, the *qadištu*, these objects: a bed and its covers, a bronze vessel of 400 (shekels') weight, a shekel of silver, an *asallu* vessel of 300 (shekels') weight, a three-year-old cow. And I declare that Baliya will give these goods to her daughter Ete; Ete's brothers will not make a claim (against her) concerning these goods.... While Baliya lives, they will have no rights to the inheritance." (Justel, 2014, pp. 129–130, my translation from the Spanish)

Emar 6 31, last will and testament of Ḫaya, son of Ipqi-Dagan:

[Bef]ore Šaḫurunuwa, son of Šarri-Kušuḫ, king of Ka[rkemi]š, Ḫaya, son of Ipqi-Dagan, has created this contract regarding his household. **He has established his daughter Dada, the *ḫarīmtu*, as father and mother (*ana abbūti u ummūti*) of the household.**

(So speaks Ḫaya): "I have bestowed upon my daughter <sup>f</sup>Dada a bed with its sheets, ... and a bronze headboard that covered the top (of the bed); these objects as well as two slaves, Au-milki and Ašti-...

**I have adopted as sons my two daughters Dagan-niwari and Abi-qiri (DUMU.MUNUS-*ia* GAL *ana* DUMU.NITA-*ia* *etepuššunu*).** I have given Dagan-niwari as wife to Alal-abu. If [Dagan-niwari does not bear offspring], Alal-abu shall take another wife.

May my daughters honor **their father and mother Dada**. If anyone of my daughters decides not to honor **Dada, their father and mother**, [she will not have the right] to her portion of the inheritance. May she take her clothing from the chair and go wherever she wishes. If they honor their father and mother, when (Dada)

di[es] my two daughters will acquire my property and divide up the household and all my possessions equally. (Justel, 2014, p. 131, my translation from the Spanish)

HCCT-E 37, Last will and testament of Muzzazu, son of Šumanu:

From this day, Muzzazu, son of Šamanu, willingly has fixed the destiny of his house. He speaks thus:

**My wife ẖepate is father and mother of my household. I have established my daughter Al-ḥati as woman and man** (*Al-ḥati DUMU.MUNUS-ia ana MUNUS ù NITAḤ aškunši*). May she invoke my gods and my ancestors. I have bequeathed all my goods, all that I have to my daughter Al-ḥati.

If my wife ẖepate leaves the house for that of another (man), may she leave her clothes on the stool and go where she will.

If my daughter Al-ḥati dies with no offspring, then may her husband Aḥu-yaqaru take another wife; the sons that she bears—before and after—will be my sons. And if Al-ḥati and Aḥu-yaqaru die without progeny, then Al-ummi and Patil will inherit. (Justel, 2014, pp. 131–132, with citations, my translation from the Spanish)<sup>24</sup>

TBR 74, adoption contract of Ba'al-wapi, son of Abbanu:

Thus has said Ba'al-Wapi, son of Abbanu, son of Ella:

“I have adopted Tae, son of Ili-Da, [as] my son, and **made my eldest daughter Šamaš-la'i my son** (*DUMU.MUNUS-ia GAL ana DUMU.NITA-ia etepušši*), and given her to him [as] wife. As long as his father Ba'al-wapi and his mother Aštar-kimi

---

<sup>24</sup> See also Ben-Barak (1988, p. 93) for additional text.

live, Tae shall honor us. If he honors us, whenever we die... [Šamaš-la'i] has no progeny; all [the children] she bears shall share my goods and property among themselves. Concerning Šamaš-la'i: The gods belong to the main household.

....

As long as his wife Šamaš-la'i lives, Tae shall not take [another] wife; if he does, this document shall prevail. And if Šamaš-la'i dies, may Tae take whomever of my remaining daughters. (Justel, 2014a, p. 70)

Nuzi, c. 13<sup>th</sup> century

IM 6818, last will and testament of Unap-tae, son of Taya:

Testament of Unap-Tae, son of Taya. I have established a testament in favor of my daughter Šilwaturi. Thus Unap-tae:

**I have adopted my daughter Šilwaturi as a son/into sonship (DUMU-SAL-ia mî Šilwaturi ana mārūti DÛ<sup>uš</sup>).** All my fields, my houses, all my earning, my acquisitions, my slaves... my inheritance, all in Alsa and the cities of Anzukalli, Unzuri, Takurrampe, or in Matiḥa... to Šilwaturi, **my daughter whom I have made as a son**, I have given. (Lion, 2009, p. 10; Ben-Barak, 1988, pp. 91–92; Paradise, 1980, p. 189)<sup>25</sup>

YBC 5142, last will and testament of Pui-tae, son of Wullu:

[Will of Pui-tae s]on of W[ullu]. He made a will in favor of Watilla (f.), of ... (f.), of Uriš-elli (f.), and in favor of Ašte (f.), daughter of ... Thus declared Pui-tae:

---

<sup>25</sup> See also Justel (2014, pp. 132–133) for additional clauses of the will.

These [my] **three d[ughters] I have given the status of sons (3 [DUMU.MUNUS.MEŠ-ia] ana mārūti epēšu)**. All my fields, buildings, miscellaneous property, I have given to these my daughters.

.....

Thus further declared Pui-tae:

If Ašte dies, then whoever among my daughters is holding fields, my buildings, and is remaining in my house, shall serve the gods and my spirits.... (Paradise, 1987, pp. 203–204)

As noted by Masamichi Yamada, the designation “father and mother” is generally used when the *pater familias* designates his wife (occasionally daughter, as was the case with Dada) as the head of household upon his death. The “woman and man” clause, by contrast, appears when the father makes a daughter his primary heir (Yamada, 2016, p. 136), and “*ana mārūti epēšu*” appears when the father designates one or more daughters as heirs. In this final usage, one can argue that the daughters are given a new gender, as they made to be “sons.” In the other instances, the woman involved now has both genders: She is either “female **and** male” or “father **and** mother.” It is likely that the daughters-turned-sons were similar, and were understood to be both daughters and sons simultaneously.

In **all** cases, the gender adjustment is enacted by a male authority figure—a (dying) father or husband. The purpose of the adjustment appears to be twofold: to allow wives and daughters to enjoy the inheritance rights of males, and to permit women to take over the ancestral cult. In RA 71/1 and HANE/M 2 57 it is stated at the outset that the testator has brought the matter before his brothers. By endowing a daughter with male gender, the father keeps the paternal uncles from claiming the paternal estate from her. In RA 71/1 Zikri-Dagan also pushes three sons behind his daughter Unara, who may be the mother of the boys. In this way, the estate neither falls back to the uncles nor skips Unara. The desire for a female inheritor appears whether there are potential male inheritors or not. Thus, Unara as noted above; as well as the wife of Agua, who inherits before her sons;

and Šamaš-la'i, who inherits along with her adopted brother-*cum*-husband Tae. In other cases, it appears that the testator is dying with no male heirs and thus makes some, as is clearly the case with Dada the *ḥarīmtu*, who is father and mother to her younger sisters, who are made sons. A similar dynamic appears with the daughters of Pui-tae. Ašte seems to be the oldest of three sisters-turned-sons; when she dies, another of the sisters will take over the family property and the ancestral cult. Šilwaturi appears to be an only child.

Four documents make it clear that the daughter will take over the ancestral cult, a privilege/responsibility normally accorded to the oldest son: RA 71/1, where Zikri-Dagan has Unara invoke his gods and ancestor; HCCT-E 37, where Muzzazu has his daughter Al-ḥati do the same; TBR 74, where it appears that Ba'al-wapi places his daughter Šilwaturi in charge of the household cult; and YBC 5147, where Pui-tae declares that whichever daughter should succeed Ašte will also “serve the gods and my spirits...” The gender adjustment, then, gives the females under consideration legal, economic, and religious rights recognizable within the community.

This apparent fluidity of gender, though, has no impact upon the women's sex. With two exceptions, Baliya the *qadištu* and Dada the *ḥarīmtu*, it is written into several wills that the daughters-turned-sons will marry and have children. A *qadištu* is a cult functionary who is not supposed to reproduce sexually, but who may adopt a child, and it is possible that Ete is Baliya's adopted daughter, whose own children are in line for the family inheritance. It is unknown why Dada is a *ḥarīmtu*, a women with neither father nor husband. Her *ḥarīmtu* status may come from the fact that the father in question is dying (thus a will) and that there appears to be no intention to marry her off. By contrast, Ḥaya clearly states that his daughter (and son) Dagan-niwari is already betrothed, and it is possible that the youngest sister is also expected to marry. Otherwise, Al-ḥati is already married per the will, and Šamaš-la'i is actively engaged to her adopted brother in the contract.

As is typical for widows (“fathers” and otherwise), the wills complicate their ability to remarry (and thus potentially remove property from the paternal line). Even though Muzzazu has made Ḥepate father and mother of the household, he leaves his inheritance to their daughter while proclaiming, “If my wife Ḥepate leaves the house for that of another (man), may she leave her clothes on the stool and go where she will.” The wife of Agua is also father and mother of the household, but control over the property is still handed over to Šu-Belum and, after, their sons. Male gender does not give wives any

individual right to their husbands' property, and the inheritance tends to be regulated to the third generation, to the potential sons of the sonly daughters (who, again, are expected to marry and have children).

It is ultimately impossible to know how the women involved experienced or performed this adjustment to their gender. The ability to care for the family cult would have probably given a sense of agency denied to “normal” women, as would, to some extent, the economic rights acquired and responsibility over (younger) siblings. But their female sex is never disputed—the women have occupations and designations reserved exclusively for women (*qadištu*, *harīmtu*), and they are expected to marry and become mothers. And there is no evidence whatsoever that such women are expected to take on any other aspects of masculine gender (e.g. dress, masculine name, a female wife).

#### *Virgjinëshë*—The Sworn Virgins of Albania

Documented ethnographically since the 19<sup>th</sup> century, but probably dating back into the 15<sup>th</sup>, are the so-called “sworn virgins” of Albania and immediately surrounding Balkan regions. These *virgjinëshë* are women who adopt masculine gender and live their lives as males, thus becoming social men. This adoption of masculine gender includes dressing in male clothing (including the modern donning of sunglasses); (usually) adopting a male name (Young, 2000, p. 62); acquiring masculine body language, postures, and behaviors (Young, 2000, p. 98); engaging in male labor such as ploughing, chopping wood, scything, harvesting, watering and maintaining irrigation systems, and protecting animals and property (as opposed to female work, which includes cooking, handicrafts, and all heavy lifting and carrying); serving as a host to guests—talking to visitors and drinking and smoking with them; as well as defending family honor, even to the death in one of the bloodfeuds for which the region is (in)famous (Young, 2000, pp. 32 and 57). “Furthermore as part of their masculinized attitudes, ‘sworn virgins’ would feel dishonoured by speaking about their feelings and emotions; it would damage their reputations as honourable men.” (Young, 2000, p. 58) Equally critical for the social gender switch is the vow (*besa*) (Young, 2000, p. 42) of virginity/chastity which the women must make in the presence of twelve (male) village elders of the dominant religion (Muslim, Eastern Orthodox, Roman Catholic) (Dickemann, 1997, p. 200), an action which biological males, obviously, are not required to make to be considered men.

### Terminology

There is a considerable variety of titles given to this gender-bending category partially due to the variety of languages used in the region and partially to the various ways these women are understood. According to René Grémaux:

By virtue of their vow to lead a virginal life, such persons were referred to as *zavjetovana djevojka*, in the local Slavic vernacular, and as *vajzë e betuar*, in the Albanian counterpart, both meaning “sworn virgin.” More often, however, these individuals are designated *tobelija* (“person bound by a vow”) or *virgjinëshë* (“female committed to virginity”)... [o]ther nouns, such as the South Slavic *muskobanja* (“manlike woman”), stress overt masculinity. (Grémaux, 1994, p. 244)

For Mildred Dickemann, these women are: in Albanian *verginisha* (virgin or unmarried woman); Montenegrin *harambasha* (woman-man); Southern Serbian *muskobane* (manly woman), *tobelije* or *tobelije* (from Turkish, one who forswears betrothal), *ostajnica* (one who stays [in the paternal household]), *zena covjek* (woman-man) (Dickemann, 1997, p. 200). In all instances, certain consistent aspects of lifestyle are emphasized. All of these women swear a *besa* never to marry or to engage in sexual intercourse—thus, perpetual virgins. The *besa* taken leads to terms such as *tobelija/tobelije*, while their adoption of masculine dress, behavior, and gender in general renders such terms as *muskobanja/muskobane* and *zena covjek*. The fact that this unmarried female remains in the paternal estate rather than engaging in patrilocal marriage is the explanation for *ostajnica*.

It should be noted, though, that such terminology is an etic usage: The sworn virgins do not use it of themselves. As Antonia Young observed in the midst of her fieldwork in northern Albania in the late 20<sup>th</sup> century, “Despite the use by writers of various terms for ‘sworn virgins’, I never met one who applied any of the terms to themselves, preferring their self-perceptions simply to be prestigious men. However, most would not deny their transition from having been female” (Young, 2000, p. 62).

### History

The earliest attestation of these sworn virgins appears in the *Kanuni i Lekë Dukagjinit* (*Laws of Lek Dukagjini*—14<sup>th</sup> century) (Young, 2000, p. 2), the main body of north Albanian oral law that was collected and codified in the early twentieth century by the Franciscan friar Shtjefën Gjecovi (d. 1929). Article 42 of this corpus claims that a young man is free to reject his family's choice of bride, immediately followed by a clause that forbids a girl, under penalty of death, from abandoning her proposed betrothed. However, with her parents' approval, she has the option of avoiding the marriage by swearing to remain unwed in perpetuity. "Becoming a 'sworn virgin' was therefore the only respectable option for a girl who refused to get married, and the only way of avoiding a subsequent blood-feud between the families concerned" (Grémaux, 1992, p. 368).

More data on the sworn virgins comes from the 15<sup>th</sup>-century *Kanun* of Skanderberg (Young, 2000, p. 2). Here it is stated that the *virgjinëshë* should sit in the place of honor typically reserved for the head of household, both beside the hearth and at the *sofra* (low table on which meals are served to those sitting on the floor). The Skanderberg *Kanun* also allows for a woman to take the *besa* purely by choice, although it strongly advises that she get the permission of her parents and relatives, as these are the individuals who will be shamed if she later changes her mind and revokes her vow (Young, 2000, pp. 42 and 56).

### Rationale

There are various reasons why a female would choose to forego matrimony, motherhood, sexuality, and femininity in this ethnic context. In addition to the desire to get out of an undesirable marriage, it is very often the case that the family in question finds itself without a male heir, either because sons were not born to the family or all sons have died. This provokes a considerable crisis in the household, as noted by Grémaux, "In everyday life, parents who failed to produce a son suffered a loss of status or downright ostracism." (Grémaux, 1994, p. 268)<sup>26</sup> In such an instance, the family may, with or even without the consent of the female involved, make the *besa* on behalf of the female dedicated, and thus change her social gender to male (Young, 2000, pp. 4 and 15).

---

<sup>26</sup> See also Young (2000, p. 57).



If the girl is very young when the *besa* is made on her behalf, she will be raised as a boy, never experiencing female gender at all.

In between these extremes are cases where a family with at least one male heir loses him to death in war, bloodfued, or illness. In such cases parents might call upon a daughter to make the vow on their behalf, and thus provide a surrogate “male” line through which to pass the paternal estate. The situation becomes even more dire when the *pater familias* has died with no male heir but a surviving widow. As sonless widows have no right to remain in the husband’s house(hold), they must either return to their natal family or remarry quickly, both actions bringing a considerable loss of status to the woman involved (Dickemann, 1997, pp. 98–99). In such a case a daughter becoming a son safeguards the status and security of the mother. Furthermore, a female who has violently lost brothers might become a man in order to avenge the victim and thus the family (Young, 2000, p. 61).

There are more personal reasons why a female might chose to become a sworn virgin. The flip side of getting out of a bad marriage without being murdered is the potential of staying with one’s natal family in one’s own home. Both Grémaux and Dickemann mention the sworn virgin Stana Cerovic who took the vow in order to remain by her father’s side. As she herself declared, “When I grew up I told my father that I would be his son. I took an oath never to marry or to abandon his house as long as I live” (Dickemann, 1997, p. 199; Grémaux, 1994, p. 261). Virgins without brothers have the opportunity to become heads of household, giving them life-time possession of the family property and home (Young, 2000, pp. 42–43). They also have greater freedom in choosing (non-sexual) life partners, and thus might remain side-by-side with siblings—and have a say in the marriage of sisters!—or make connections with “blood sisters” with whom they are free to live (Dickemann, 1997, p. 199). And, ultimately, the extremely patriarchal nature of Albanian society renders life for women rather hellish (from an American perspective, at least). To become socially male allows for many freedoms and privileges. As noted by Young, “In fact the taking of a male role by women in these specifically defined situations in their own country is not only acceptable and highly commendable, but is a choice of a better life — often actively made by these women themselves” (Young, 2000, p. 7).

In the end, then, there are generally recognized to be two main types of sworn virgins: Those who make the choice for themselves after having experienced at least part

of their lives as females, and those who were dedicated to maleness from birth, known as the *vajze e betuar* (Young, 2000, pp. 60–61; Grémaux, 1994, p. 244).

According to the rules of the *vajze e betuar*, a daughter will be brought up in preparation to become the household head. In this role she will be permitted eventually to inherit the home and property which, according to customary law is not permissible in any other circumstances for a woman. (Young, 2000, pp. 60–61)

The tradition of the sworn virgin is not yet in decline. When doing his field work in Albania in the 1980s Grémaux knew of some 120 sworn virgins over the course of the previous century, and Young records that the tradition is spreading into urban areas as Albania slowly modernizes (Grémaux, 1994, p. 242).

### *Socially Male*

Members of the sworn virgins' communities are basically willing to accept their masculine identities—that they are recognized as men. It is not merely that the *virgjinëshë* are granted special honors within the household and perform “male” labor. They are accepted in various categories of all-male communities, including, notably, the military. Thus one of the earliest attested sworn virgins was an individual named Mikas Milicev Karadzic, first noted in 1885 in the Montenegrin village of Zabljak by a Serbian doctor who was examining the 22-year old soldier in the national army. Originally a girl named Milica, her father, a celebrated hero, died in battle when she was a child. Milica's mother dressed her as a boy and raised her as male, and thus began her life as a sworn virgin (Grémaux, 1994, pp. 246–247). While Mikas's presence stunned the doctor, her fellow soldiers were perfectly aware of her biological sex.

In the local community Mikas was addressed by females with terms such as *djever* (“husband's brother”), *svekar* (“father-in-law”) and *kum* (“godfather” or “elderly man”). In official documents, Mikas was registered as a male, which enabled her to vote in parliamentary elections at a time when female suffrage did not yet exist. When she died in 1934, Mikas was laid out in male garb and buried as a man in the Zabljak churchyard with the full approval of the Orthodox priest (Grémaux, 1994, pp. 150 and 153).

Not long after, the virgin Tonē Bikaj (d. 1971 at the age of 70) joined the nationalist guerilla movement where she commanded an all-male resistance fighters' unit. This Tonē was the oldest of five children—three girls who lived, two boys who died. When nine years old she decided to become a boy, promising never to marry, cutting her hair, and adopting male clothing—only keeping her feminine name. She received weapons from her father at age 15, and her extended family and tribe universally accepted her as a male (Grémaux, 1994, pp. 253-254). It thus came as a surprise and considerable disappointment that when captured by the enemy she was treated as a woman during her year-long period of incarceration.

More recently, an urban sworn virgin named Medi interviewed by Young trained to be a police officer in the capital city of Tirana, following in the footsteps of her father (and in complete contradistinction from any female previously). Like other sworn virgins, “She walked, with her hands in her pockets along in the streets (also unheard of for young women in such a tradition-oriented town) and frequented cafes to smoke and drink with men” (Young, 2000, p. 88).

Remarkably, sworn virgins are permitted to fulfill religious functions as males, including, as was the case in Emar and Nuzi, of maintaining the family cult of ancestors. In Albania having sons “is essential for life after death, since he is the one who will take care of your soul; and it is always the son who carries on with the life of your household; he also inherits the property, goes to war, defends you, and also avenges you.” One anthropologist cited by Young, “spoke of a man who believed there was no way to be allowed entry into Heaven without a son, essential for life after death in order to take care of the deceased’s soul.” Nevertheless, these religious obligations of a son could be fulfilled by a sworn virgin in the absence of male offspring (Young, 2000, pp. 15 and 30, with citations).

There is some debate as to the extent to which sworn virgins could, in fact, take on a man’s obligations in the event of a family bloodfeud. Unlike females, the sworn virgin took up arms and was expected to engage in violence. As such, she could be treated socially as a man, and kill and be killed (Young, 2000, p. 138). However, Grémaux counters that:

Unlike ordinary females, who were unarmed, the female who became a social male could be completely armed and actively take part in feuds, raids and the like. Yet intentionally killing or wounding such a person while in full awareness of the fact that she was a female by nature was considered shameful and unworthy of a genuine hero... I have the impression that in general these social males retained the immunity conferred by their female sex or their former gender. This allowed them to kill males without having to fear being killed in retaliation. (Grémaux, 1994, p. 278)<sup>27</sup>

### Ambiguity

And so comes the matter of gender ambiguity: Sworn virgins are not 100% accepted as males. For example, Grémaux reports of that soldier Mikas that:

All my informants stressed Mikas's striking masculinity in spirit, appearance and behavior, as well as his fierce insistence on being treated and respected as a genuine male... Mikas is said to have always used the male gender when talking about himself.

However:

Talking about Mikas, my informants alternately used "he" and "she," as was also observed by Gusic when Mikas was still alive. In his presence, however, nobody would have had the insolence to call him a woman, although everyone in Jezera knew that he was a biological female... (Grémaux, 1994, p. 251)

When the military commander Tonē died she was buried in masculine fashion. However, in keeping with a masculine funeral several male relatives and friends wanted

---

<sup>27</sup> See also Young (2000, p. 99).

to perform the *vajtim* in Tonē's honor—a traditional, impromptu lament sung in verse. They were forbidden from doing so by the priest, as it was not the custom of Tonē's tribe for biological females to be publically lamented by males (Grémaux, 1994, p. 256).

Sometimes the problem is a matter of genuine male ego, as was the case for Stana Cerovic. At a shooting competition where Stana was a supposedly passive observer, she lost her patience with all the male competitors who apparently couldn't hit the broad side of a barn from the inside. Grabbing a rifle she entered the ranks and hit the target with her first shot. Ever since she has been denied a hunting license, even though she joins the men in their hunting parties. Remarking on this ongoing rejection she asserted, "most of all I detest being a female... nature is mistaken" (Grémaux, 1994, pp. 260-261). As Young commented on the gender dynamics:

There is a double standard here: if there is dishonor associated with a socially accepted "male" beating an actual male at a male sport this would imply that there is in fact some hierarchial value system being imposed in which men still occupy a slightly higher position than "sworn virgins", giving further evidence for these men-women as occupying an undefined middle ground, a third gender. (Young, 2000, p. 119)

We may perhaps see a similar dynamic in the case of an unusually buxom sworn virgin named Linita, interviewed by Young. During the communist regime she was arrested as a political prisoner and thrown into the men's prison where she endured extreme physical abuse, including having her teeth kicked in (Young, 2000, p. 90).

In the realm of economics the masculine prerogatives of sworn virgins could be more imagined than real. Unlike normal women, virgins could inherit real estate. But as was the case with our adopted sons above:

Such a social male enjoyed usufruct of the paternal property until his dying day, a right shared by marriageable females until their wedding and by returning widows and divorcées... The *tobelija* was expected to safeguard the property until his final hour, as it was to be handed down to the legal male heirs, preferably agnatic

relatives. This means that a social male was *merely inheriting without being entitled to act as testator*, as neither alienating real estate during one's lifetime nor bequeathing it at will was allowed. (Grémaux, 1994, p. 278, my emphasis )

Sometimes gender ambiguity was simply a matter of female biology exerting itself. When the virgin Xhema entered the hospital to be treated for breast cancer, the personnel asked her which ward she would prefer—men's or women's. She chose the women's ward (Young, 2000, p. 89, n. 18).

### Virginité

The importance of on-going chastity cannot be emphasized enough. The *virgjinëshës'* entire claim to male status and identity comes not so much from their clothing or hair styles or mannerisms, but,

The assumption of masculine identity by a female generally required swearing to *lifelong celibacy* before a group of lineage elders. Violation of this oath, or later pregnancy of the "virgin", was said to be punished by stoning or being burned alive, though there are no recorded cases of such punishments in my sources. (Dickemann, 1997, p. 198, my emphasis)

It is for this reason that the *besa* is supposed to be taken by the young, either by parents at the birth of a *vajze e betuar* or a girl before marriage—the female must be a *virgo intacta* for the oath to be legitimate. Grémaux records only one exception: a Muslim Albanian named Badë who took the *besa* after the death of her husband (Grémaux, 1994, p. 276). Apparently widow can equal virgin.

This oath of perpetual virginity is the *sine-qua-non* of the virgin's masculine identity. This can be understood in three not mutually exclusive ways. A female is never so female as when engaging in reproductive sexuality, including intercourse and parturition. It is difficult to deny female biology and anatomy when one gives birth or lactates. Furthermore, the act of sex in Albania, like everything else it seems, is sexually

hierarchical, with the man literally and figurative on top. It is exceptionally difficult to accept a social male as an equal if she has already degraded herself as the object of another man's sexual advances.

Finally, and most importantly (as we shall see), biological males of the society will *not* relinquish control of the female sexual body. Feminine women are subjected to male sexual control through patriarchal marriage or economic exploitation via prostitution. This fact does not change for sworn virgins: Their acquisition of male gender and its prerogatives comes at the price of their chastity. They cannot be both "male" and sexually liberated. These social males are still women physically/sexually controlled by biological males.

### Fluid Gender?

For this reason especially one must ask to what extent the *virginéshē* represent any kind of third gender. Horváth has contended that western scholars have inflicted a binary discourse onto these individuals, thus masking their fluid identity, "[B]y describing men-women as 'women', they disciplined them into the binary Western gender discourse, their descriptions inconsistent with the native definition of those individuals' role" (Horváth 2009, p. 4).

No one else seems to agree. Grémaux makes a few extremely pertinent observations on this account:

[T]here are several indicators that their gendered role and identity were not altogether clear to others. The nouns... that comembers of the communities used in referring to them are of feminine grammatical gender. Nevertheless, in addressing these persons, especially those who vehemently insisted on being male, any allusion to femininity was usually omitted out of reverence or fear.

Furthermore:

Sometimes we also hear a "social man" declare self-assuredly, "I am a maiden with a man's heart in my chest." The combination of both genders is also apparent in a

term of reference such as *momak djevojka* (“boy-girls”) and in nicknames like *muska Nevena* (“male Nevena,” Nevena being a female name). Significantly, no recourse was made to the neuter gender in referring to these persons. Instead of the available Slavic personal pronoun *ono* (“it”), local folks commonly alternated between *on* (“he”) and *ona* (“she”) in referring to them, thus expressing the power of the binary gender concept. (Grémaux, 1994, p. 277)

Rather than any third gender, Albanian sworn virgins are well known to be biological females who enjoy, in exchange for their femininity and sexuality, social masculine gender and semi-male prerogatives. I say “semi” because they clearly do not enjoy all the prerogatives of masculinity, including a sex life and progeny, full economic autonomy, and rites offered to the male dead. ***No one ever forgets that they are women***, even if they hide their sex well enough that some members of their communities might not realize that they are female at all. Nevertheless, should they keep their vow of chastity, they are viewed and, for the most part, treated as honored men in their society. “Moreover,” says Young, “proscribing the ‘sworn virgins’ to a ‘third gender’, calling them transsexuals, transgendered or even cross-dressers are all concepts to which many Albanians, not least the ‘virgins’ themselves would certainly not subscribe” (Young, 2000, p. 124). In other words, if we see a third gender or even fourth gender in the *virgjinëshë*, it is something that we are inflicting on them, rather than accepting them on their own terms. “*That is, sworn virgins are socially men, not treated as some intermediate or third sex or gender*” (Dickemann, 1997, p. 201, emphasis in original).

### *Devadāsīs*

One category of females rarely discussed in terms of gender fluidity are the devadāsīs of southern India. The term “devadāsī” is actually a neologism, an umbrella term which encompasses a plethora of technical terms used since the Medieval period to refer to a category of female cult functionaries who marry a deity and perform specific functions in his/her cult and temple. (Vijaisri, 2004, p. 1)<sup>28</sup> Priyadarshini Vijaisri groups

---

<sup>28</sup> On the history of terminology and the epigraphic evidence see Orr (2000).



modern (19<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> centuries) devadāsīs into three basic categories: the *Matangi*, the least well-understood and least studied, who appear to have had shamanistic aspects to their religious role; the *Sani/Sule* (“classic” devadāsīs), the upper-class, well-educated, originally affluent cult functionaries who were trained in traditional music and dance and who enacted a host of specific tasks in the urban temples, often associated with the performing arts; and the *Jogatis*, the lower-class, rural devadāsīs who sang and played simple musical instruments as part of their religious functions (Vijaisri, 2004, pp. 94–96). As Vijaisri noted of these last:

They were also expected to perform menial services in and around the temple, like cleaning the premises. One of the crucial functions they performed was “dharma prachara” or preaching religious ideas, by singing songs and dancing on certain occasions. Musical instruments associated with them were the *chaudiki* and the *tambura*. (Vijaisri, 2004, p. 96)

For the sake of simplicity here, I shall focus on the latter two categories, calling the former *sule*<sup>29</sup> and the latter *jogati*. “Devadāsī” applies to both. In all cases, the devadāsīs perform specified functions on the behalf of the deity, ranging (for the *sule*) from dancing and singing to entertain the god and his consort in the temple to pantomiming the rites performed by priests in the inner sanctum so pilgrims could see the actions; dancing and/or making music during public religious festivals; purifying the godhead and/or the temple/sanctuary; serving as witnesses to acts of religious devotion (*bhakti*); to seeking donations for the deity, especially among the *jogatis*.

The girls who become devadāsīs are understood to be married to the deity whom they serve. In the case of the *sule*, this is usually either Vishnu or Shiva (by various local names), with the devadāsī herself embodying the presence of the consort goddess. For the *jogatis*, they are married to the goddess Yellamma—a manifestation of Lakshmi, a goddess of auspiciousness. The fact that no one seems to discuss gender-bending in the

---

<sup>29</sup> It is generally claimed that the word “*sule*” means “prostitute,” a part of the discourse that intends to argue that all devadāsīs are prostitutes. However, this definition emerged during a period when, in European languages, **all** technical terms pertaining to women who were not chaste mothers and wives and daughters were translated as “prostitute,” including the Mesopotamian *naditu* (a nun), the Greek *hierodulos* (a resident of sacred rather than royal land), and the Japanese *geisha* (artist). On this tendency, see Budin (forthcoming).

context of women married to a goddess is beyond me... The fact that the devadāsīs marry spouses who are immortal, and thus cannot die, means that the women themselves can never be widows, an exceptionally inauspicious status in Hindu culture. For this reason they have received the title *Nityasumāṅgalī*—“ever auspicious woman” (Kersenboom, 2002). Typically, the girl who would become a devadāsī was the daughter—natural-born or adopted—of a devadāsī, and her dedication took place in pre-pubescence. As the rite occurred for a *sule*:

The girl was married to the idol and the priest as the representative of the presiding deity tied the *tali* [marriage beads, something like a western wedding ring]. Later the girl was instructed in the art of dance and music. When the girl attained puberty, the formal ceremony of nuptial rites were performed and auspicious wedding songs celebrating the sexual union were sung before the “couple.” (Vijaisri, 2004, p. 90)<sup>30</sup>

The dedication of a *jogati* is roughly similar, but with the role of priest replaced by that of another devadāsī:

Dedication, like a Hindu marriage, is achieved through the tying of a necklace. In lieu of a groom, devadasis carry the goddess as a *murti* [idol] in a basket. The beads tied are distinctive red and white glass, worn only by those dedicated and taken off only in the rare case that they need to be purified from death pollution. The natal family typically bears the expense of the dedication, which is generally conducted by an elder devadasi acting in her priestly capacity. (Ramberg, 2014, p. 144)

After dedication the devadāsī is free to engage in a sexual relationship with the man of her choosing. This is typically an affluent man of a higher caste—a so-called *zaminder*, who, in the case of the *sule* class, may have helped to defray the costs of her dedication ritual. The devadāsī might accept a “husband”/lover/patron with whom she maintained a long-term relationship (most *jogatis* interviewed by Lucinda Ramberg had no more than two in a lifetime, usually only one) (Ramberg, 2014, p. 29), or she might have a “trial”

---

<sup>30</sup> For a far more extensive discussion of the rites, see Kersenboom (2002).

relationship and be kept as a mistress for a designated period of time before actually choosing a life-partner (Kersenboom, 2002, p. 189). Often this male life-partner supports his devadāsī mistress, providing some percentage of her income. It was from these relationships that devadāsīs had children, including the daughters who would follow their devadāsī tradition (and sons who traditionally became professional musicians). If a patron is not a good provider, the devadāsī will leave him and find a better one (Ramberg, 2014, p. 167).

While *sule* and *jogati* might be distinguished by class, education, and location (urban vs. rural), they are not technically divided by caste, as any caste technically has the right to dedicate daughters to a deity as a devadāsī. As noted by Saskia Kersenboom:

One of the most basic errors is the reference to a devadasi and to her family as members of the “devadasi caste.” According to the devadasi informants themselves, there exists a *devadāsī vṛtti* (devadasi life) or a *devadāsī muṛai* (devadasi order, propriety, hereditary professional right), but not a *devadāsī jāti* (devadasi caste). (Kersenboom, 2002, p. 179)<sup>31</sup>

Nevertheless, in modern times *jogatis* tend to be members of the Dalit, or out-caste communities.

When it comes to gender-bending, it is interesting to note that in the late 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries it was assumed that families dedicated daughters because they had no male sons and thus wanted to give their daughters son status (which should sound rather familiar by now) (Ramberg, 2014, p. 196; Vijaisri, 2004, pp. 198 and 231). “The main object of dedicating a girl was construed as a need to perpetuate the family line in the absence of a male heir. And that she enjoyed certain privileges such as inheriting the property and performing the funeral rites which in a strict sense were the exclusive privilege of the male” (Vijaisri, 2004, p. 231). However, the “sonification” of devadāsī daughters could even take place in families where a male heir was present—a result of the greater status wielded by women in the *devadāsī muṛai*. Thus Ramberg:

---

<sup>31</sup> See also Marglin (1985, p. 83).

[E]ven in families with male children designated as sons—in which the patriline is secure—daughters are given to the devi. Sometimes... they become head of the household instead of their male brothers by virtue of their ability to better earn and sustain the kin network—that is, to successfully fulfill the obligations of sons... Another way in which the status of devadasis as sons is marked is in their right to inherit land. (Ramberg, 2014, p. 196)

When a devadasi dies, the devadasis dress her like a bride with all the signs of a married woman. Her body is carried to the cremation ground by the sons (*puamāne*) of the whole group... It is the eldest daughter who must do the actions (*kriyā*), the most important of which is to bring the fire from the kitchen of the temple... and put it on the corpse's face (*mukhāgni*)... But, of course, it is only among the devadasis that the daughter performs the funeral rites; for everyone else these must be performed by the eldest son. (Marglin, 1985, pp. 82–83)<sup>32</sup>

Furthermore, the masculine identity of devadāsīs was not limited to their status as “sons”: They could also take on the status of “father.” As one jogati named Margawwa interviewed by Ramberg put it, it was she who fed and cared single-handedly for her children, and thus she was her children's father (Ramberg, 2014, p. 200). A woman who worked for years with urban jogatis in Sangli, Maharashtra—Meena Sesho—exclaimed in an interview with Ramberg:

I had not realized the extent to which they are a man in the family. If I could have the status my brother has in my family, I would choose it in a minute. To think, all the years I have been with them and I didn't even realize this. It is not just that they are *like* the man, they *are* the man. (Ramberg, 2014, p. 197, emphases in original)

---

<sup>32</sup> See also Nair (1994, p. 3159).

This gender-bending of daughters does not come about because of a lack of male heirs, as many devadāsīs have brothers. Rather, while they do not qualify as a caste per se (see above), the profession of devadāsī—both *sule* and *jogati*—does run in families, where the daughters become devadāsīs and the sons musicians. The prerogatives of sonship devolve onto daughters because the profession of devadāsī is seen as the dominant one in this category—they make more money, and have more prestige, than their menfolk. In a greater context, the devadāsī community is essentially matrilineal and matrifocal, much like the Japanese geisha, and for the same reason. As noted above, devadāsīs marry a deity, not a human male. They do, however, engage in long-term relationships with human males, and children do emerge from these relationships. These children, not born in official wedlock, are not recognized as members of their fathers' families, but are instead deemed members of their maternal natal family. In short, family identity runs through the maternal line rather than the paternal. And just as daughters are underappreciated in strictly patriarchal/patrilineal families, so too are sons amongst the devadāsīs.

It seems as though male filiation is minimized almost to the point of non-existence, both for the men and for the women. The tradition of the group is perpetuated through women, a son is... of secondary importance. He was useful in that he could produce daughters. (Marglin, 1985, p. 82)

Even those women who did not become devadasis enjoyed a considerably higher status than other categories of women under Hindu law in that their daughters inherited equal shares with the sons. In the cases of devadasis, however, “the children belong to the mothers, and the girls born or affiliated inherit her property, the male members only entitled to maintenance.” (Nair, 1994, p. 3161)

### Persecution

Starting in the late 19<sup>th</sup> century and extending through 1947 (and even later) there was a concerted effort to drive the devadāsīs out of existence. Quite simply, the dominant

Hindu castes wanted to remove any construction of femaleness that did not conform to the image of the chaste, obedient, controlled wife (Vijaisri, 2004, *passim*; Nair, 1994, *passim*). The devadāsīs—who worked “outside the home,” were educated, artists, property-owning, sexually active outside of marriage—were the absolute antithesis of the patriarchal ideal. Two discourses competed to dislodge the devadāsīs from their professions. One was an attempt to argue that there was no orthodox justification for temple dancers in Hinduism. This line of argument proved difficult when religious experts brought forth highly regarded texts affirming the history and required temple duties of the devadāsīs:

The “agamiks” entrusted with the task masterfully demonstrated, through citation from a genre of texts dealing with temple rituals, “Shaiva”, “Pancharatra”, “Vykhanaśāgamaśāstras”, that devadāsīs did indeed have specific services to render in the temple. From the moment they woke up, bathed and put on fresh clothes and adorned themselves with flowers, they spent the day participating in temple rituals which included waking up the deity with song and dance rituals, lighting the lamps in the evenings, and performing prescribed musical and dance oblations at set times. In addition, the agamiks said, the scriptures required them to perform a series of special rituals on specific days throughout the year. (Nair, 1994, pp. 3162–3163)<sup>33</sup>

The more successful attack was to accuse the devadāsīs of being prostitutes, an attack most successfully led by the so-called reformer Methulakshmi Reddy in the early 20<sup>th</sup> century. This argument was groundless—no devadāsī accepted money for sex—and opponents ranging from English colonial officers through the devadāsīs themselves countered the accusation vigorously. But the prostitution accusers had three powerful groups supporting them: Those striving for the “purity” of Indian women (such as Reddy and Mohandas Gandhi (!)), those who wished to claim their dance form (*sadir*) and hand it over to “proper” Brahmin girls to perform (*Bharata Natyam*), and the males of the devadāsī families who wanted to reclaim their masculinity (and property) from their sisters. In the end, the smear campaign championed by Reddy was successful: In 1947

---

<sup>33</sup> For an excruciatingly detailed account of these rites and rituals, see Kersenboom (2002, §§ II–III).

“The Madras Devadāsīs (Prevention of Dedication) Act” was published, making it illegal to marry girls to a deity and thus render them devadāsīs. Additional acts were passed throughout the country where the custom was relevant through the 1980s. The *sule-class* of devadāsī was annihilated; the much poorer *jogati* class continues to function under the radar.<sup>34</sup> Worldwide the devadāsīs are understood to be prostitutes, occasionally sacred prostitutes, and even so-called anthropologists propagate the stereotype. Thus Nicolas Bradford claimed in his 1983 article “Transgenderism and the Cult of Yellamma: Heat, Sex, and Sickness in South Indian Ritual” published in the *Journal of Anthropological Research*, “In fact, the initiated devadasi cannot normally refuse right of sexual access to men, especially to the Yellamma temple priests” (Bradford, 1983, p. 315). Remarkably, no other anthropologist studying these women, especially Lucinda Ramberg, have made any similar observations. Nevertheless, and tragically, many former devadāsīs deprived of their inherited profession but not offered means to education or occupational rehabilitation have, in urban contexts, been driven to work in brothels. But this is an exception, and many of the *jogati* class continue to live their normal lives. But:

In discourses of social reform, they are framed as prostitutes regardless of the actual circumstances of their sexual activity and sources of livelihood—the two usual arbiters of women’s status in this area... [A]lthough many *jogatis* work or have worked in brothels, many others spend their entire lives residing in their natal villages, where they may take a patron—usually an otherwise properly married man—with whom they have long-term if not lifelong exclusive sexual relations. Still others are single and celibate. Means of *jogati* livelihood vary across the span of life and come from among a variety of sources, including gifts from patrons, ritual prestations, vegetable marketing, and agricultural labor.

Reformers familiar with local custom admitted knowledge of this range of sexual practices and economic means to me in interviews. This variation, however, did not

---

<sup>34</sup> See Ramberg (2014), Vijaisri (2004), and Nair (1994) for full documentation and historiography of this process.

prevent them from equating the devadasi system with prostitution. (Ramberg, 2014, p. 156)

### *Third Gender?*

In none of these cases is the masculine gender of the women in question free from the constraints of biological sex. The *virginéshē* are one of the most commonly cited examples of “third gender” in the modern scholarship (e.g. Justel 2016, p. 93; Knapp & Meskell, 1997, p. 186), and yet the data provided by anthropologists such as Grémaux and Young indicate that these women (often referred to with feminine grammatical forms when not directly in their presence) are constrained in their performance of masculinity in a way never expected from actual males. Furthermore, nothing in their behavior, dress, mannerisms is anything but the standard fare of men; there is nothing “third” about their gender performance. They are women acting as men. It is really quite binary.

This is even more so for the female sons and fathers of Emar and Nuzi, who have their names preceded by the feminine name marker (a cuneiform symbol of the female genitalia) (really), and the documents in which their masculinity is established also tend to refer to their eventual marriages to men and their production of offspring. The “legal fiction” (Justel, 2016, p. 91) of their masculine gender is *pro forma*, a means of regulating property. We have no evidence that they changed their behavior in any way to fulfill their new masculine identity. There is no evidence of any “third” gender.

If the women of Nuzi and Albania are female somewhat in spite of themselves, the devadāsīs are condemned by their sex. Functioning as matrilineal, economically advantaged, sexually active “career” women in a staunchly patriarchal system, the elements of their lives that granted them the most freedoms, the greatest contrasts with proper Indian wives, led to their reputation as whores and the annihilation of their way of life. There is no benefit of gender fluidity here, a reconsideration of binary sex. These women were persecuted by their own kind for being insufficiently feminine women (“feminine” here = “what men want”).

For all these reasons I must disagree with Knapp and Meskell when they suggest that, “this plethora of new studies [pertaining to gender-benders like the sworn virgins]



relates to an opening up of the field, with studies from all sides challenging the assumptive structure of sexual dimorphism and the hegemony of the scientific paradigm” (Knapp & Meskell, 1997, p. 186).

### 5. *Sex and Feminism*

The south Indian devadāsī can be interestingly contrasted with another group of female gender-benders residing in the northern Indian district of Himachal Pradesh, the so called *sādhini*, a feminine form of the masculine *sādhu* = “ascetic” (Phillimore, 1991, p. 332). These women comprised primarily of the Gaddi and Seok castes are quite similar in all respects to the *virginéshē*. While still virgins (*kanyā* or *kūmarī*) they have the opportunity to make a vow of permanent celibacy (for which reason they are occasionally likened to ascetics). The vow is utterly informal. The outward sign of their vow of celibacy is the cutting of their hair and the adoption of clothing that is essentially masculine in style (Phillimore, 1991, p. 332). In fact, her most distinctive outward features are her male dress and masculinized appearance (Phillimore, 2001, p. 37).

According to Peter Phillimore, who knew of some 19 *sādhini* during his anthropological fieldwork in the 1980s (Phillimore, 1991, p. 334), the *sādhin*'s

new identity offers her the liberty to act “like a man” in a variety of contexts. For instance, a *sādhin* may choose to sit with male kinsmen or neighbors if she wishes to smoke (either a hookah or cigarettes) during an interlude in a wedding or to pass time a few minutes in the course of everyday routines. Equally, she may undertake tasks usually considered as being for men alone, such as plowing or sowing crops. (Phillimore, 2001, p. 31)

Again like the *virginéshē* (and devadāsī) she remains in her natal household where she shares her inheritance equally with her brothers. As her father's heir, the *sādhin* has the right to perform the son's role at his death, making necessary offerings (*śraddha*) for the well-being of his spirit and its proper entry into the realm of the ancestors. As Phillimore

notes, though, “Because the sadhin has no children herself, however, this spiritual benefit last no more than the one generation” (Phillimore, 2001, p. 33).

Unlike the *virgjinéshē*, in spite of her masculine appearance, occupations, and interaction with males in the community, the *sādhu* is **never** considered to be anything other than biologically female and feminine gender in her society. She retains her feminine personal name, suffixed with the term “Devi”. Feminine grammatical terms are consistently used when speaking of/to her, as are female kinship terms. And unlike the *virgjinéshē*, while engaging in male tasks and labor, the *sādhi* might also partake of female labor as well (Phillimore, 2001, p. 32).<sup>35</sup>

Four points to keep in mind:

- 1) The notion of gender, and especially concepts such as “third” gender can be remarkably mutable from culture to culture. The “mannish women” of the Balkans who cause pronoun ambiguity and get political rights and careers denied to women live in a very different gendered reality than the *sādhini*, who are like them in every possible way from a gender and biological perspective;
- 2) This does not change the fact that in both cases the women involved are still, ultimately, seen as women. The biological reality does not change;
- 3) Neither group (or, for that matter, the devadāsīs) see *themselves* as any kind of alternative gender. They are women performing (for the most part) as men. Both sex and gender are still binary, just acted out in unusual fashion;
- 4) “For the most part” because the women involved are still utterly, completely, and totally constrained in their sexuality, in a way that men are not.

This is the crux of it. In **NO** instance are females permitted control over their own sexuality. Clauses pertaining to the marriage of daughters-as-sons in Mesopotamia continue to give even dead fathers control over their daughters’ sex lives. The *virgjinéshē*, the “sworn virgins,” are *literally* those who make a vow of chastity (for which, in exchange, they get to act like men). For refusing to allow men to control their sexuality, the devadāsīs are branded as whores, denied education and occupation, and outlawed. Even Phillimore notes that a core component of the *sādin*’s gender “freedom” is the handing over control of her sexuality:

---

<sup>35</sup> This reminds me of the Woody Allen joke that bisexuals get twice as many opportunities to date as straight people. *Sādhini* get twice as many chores.

The sadhin's celibacy needs to be seen therefore as the cornerstone of the wider social (public) regulation of her sexuality, the only way to accommodate her unattachment through marriage, and the key to permitting her social visibility. The social control of a sadhin's sexuality is subtly reinforced in ways which proclaim her status to be not simply nonsexual (in the sense that she refrains from sexuality) but asexual (in the sense that the possibility of a sexual persona is categorically denied). (Phillimore, 2001, p. 38)

50 years into the Women's Movement and women are still second-class citizens throughout the world, and much of women's (and girls') oppression comes from the desire to control their sexuality, their reproductive capabilities, their bodies, and their minds. Women in the United States are still fighting for the right to safe abortions, women in Japan had to wait 40 years for access to low-dose birth control pills, according to the World Health Organization and UNICEF some 200 million girls and women alive today—primarily in Africa—have been subjected to female genital mutilation<sup>36</sup>, and the Nobel Laureate Malala Yousafzai of Pakistan was shot in the head when she was 14 years old for standing up for girls' right to education. Throughout world history women who have not been submissive to patriarchal structures and heterosexual monogamy have been declared prostitutes—the Mesopotamian *ḥarimātu*, Greek *hetairai*, Renaissance Italian *cortigiane*, the devadāsīs, the Algerian “women without men” (Jansen, 1987), the Japanese geisha. (Budin, Forthcoming, *passim*)

It was once the task of feminism to address these problems. But we became distracted with the third wave. Instead of seeking an end to forced child marriages, we thought we might solve our problems by claiming that the focus, the object of the problems did not exist. Sexual binarism does not exist; thus, there is no such thing as a man or a woman.<sup>37</sup> There are merely power dynamics. Once the world realizes this, all sex- and gender-based problems will magically disappear. This is, I believe, the ultimate

---

<sup>36</sup><https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>;  
[https://www.unicef.org/media/files/FGMC\\_2016\\_brochure\\_final\\_UNICEF\\_SPREAD.pdf](https://www.unicef.org/media/files/FGMC_2016_brochure_final_UNICEF_SPREAD.pdf)

<sup>37</sup> Personal anecdote: A few years ago the soon to be ex-wife of a friend decided to get into gender studies. She quickly came to two obvious, irrefutable conclusions: 1) There is no such thing as binary sex or gender and all such categories are fluid and dynamic; 2) Men are assholes. She never saw the contradiction.

expression of first-world privilege. While we fight for our inalienable right to have people refer to us as “they/them/their” and to have multi-gender toilets, our suffragette foremothers were beaten in the streets while demonstrating for the right to vote, women in under the Taliban in Afghanistan had their *right to life* handed over to their husbands, and for women on the Indian subcontinent having acid thrown onto their faces is still a “family matter”.

The study of women and gender and men (let’s never fool ourselves into believing that men are normal) in history, including ancient history, has never been so important. It is critical that we understand the origins of sexism, misogyny, and heteronormativity, as well as different ways of seeing and constructing gender identity. But we must go into such study with clear minds. We cannot keep imposing third and fourth genders and sexes onto antiquity. We cannot force the ancients to manifest the gender identities and dynamics that we then want to “recreate” for ourselves. We make casual references to X chromosomes and Balkan virgins to substantiate our own idealized versions of a sexless, genderless reality, without really considering either the science or the subjectivities involved. The purpose of Theory is to force us out of comfortable modes of thinking, of believing that how we see the world is how everyone experiences it. Theory makes us question, confront, and reconsider our perception of truth and reality, telling us not to believe everything we think. This is good. But when it turns on itself, when it causes us to **force** others into our current modes of thinking (wishing), then it is time to stop and reconsider.

So here’s a radical idea. How about instead of dicking around deciding what our pronouns are going to be and how many genders we think they should have had in ancient Nubia and whether they were hegemonic or not, we concentrate our efforts on getting girls around the globe educated, safely, and giving women control over their own bodies, even when they want to have sex, on their own terms, for fun? Let us learn from ancient precedents and alternative ways of being without trying to force our own agendas. The scholarship on sex and gender needs to clear its head.

*Article received in 05.06.2020, approved in 13.07.2020.*

**BIBLIOGRAPHIC REFERENCES**

WHO 2014 = World Health Organization “Genomic Resource Centre.”  
<https://www.who.int/genomics/gender/en/>

U.S. Department of Health & Human Services website: “Congenital adrenal hyperplasia”  
<https://rarediseases.info.nih.gov/diseases/1467/congenital-adrenal-hyperplasia>

Asher-Greve, J. (2018). From La Femme to Multiple Sex/Gender. In S. Svärd & A. García-Ventura (Eds.) *Studying Gender in the Ancient Near East* (pp. 15–50). Eisenbrauns.

Asher-Greve, J. (2002). Decisive Sex, Essential Gender. In S. Parpola & R. M. Whiting (Eds.) *Sex and Gender in the Ancient Near East* (pp. 41–81). Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Bahrani, Z. (2001). *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia*. Routledge.

Bailey, D.W. (2013). Figurines, Corporality, and the Origins of the Gendered Body. In D. Bolger (Ed.) *A Companion to Gender Prehistory* (pp. 244–264). Wiley-Blackwell.

Barry, D. (1998). *Dave Barry Turns 50*. Crown Publishers, Inc.

Ben-Barak, Z. (1988). The Legal Status of the Daughter as Heir in Nuzi and Emar. In M. Heltzer & F. Lipiński (Eds.) *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500–1000 B.C.)* (pp. 87–97). Peeters Publishers.

Blackless, M. et al. (2000). How Sexually Dimorphic Are We? Review and Synthesis. *American Journal of Human Biology*, 12, 151–166.

Bolger, D. (Ed.) (2013). *A Companion to Gender Prehistory*. Wiley-Blackwell.

Bradford, N. J. (1983). Transgenderism, and the Cult of Yellamma: Heat, Sex, and Sickness in South Indian Ritual. *Journal of Anthropological Research* 39 (3), 307–322.

Budin, S. L. (Forthcoming). *Freewomen, Patriarchal Authority, and the Accusation of Prostitution*. Routledge.

- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble*. Routledge.
- Cifarelli, M. (2017). Costly Choices: Signaling Theory and Dress in Period IVb Hasanlu, Iran. In M. Cifarelli & L. Gawlinski (Eds.) *What Shall I say of Clothes? Theoretical and Methodological Approaches to the Study of Dress in Antiquity* (pp. 101–119). Archaeological Institute of America.
- De Beauvoir, S. (1989/1952). *The Second Sex*. Vintage Books.
- Dickemann, M. (1997). The Balkan Sword Virgin: A Cross-Gendered Female Role. In H. Mujtaba et al. (Eds.) *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature* (pp. 197–203). New York University Press.
- Dowson, T. A. (2008). Queering Sex and Gender in Ancient Egypt. In C. Graves-Brown (Ed.) *Sex and Gender in Ancient Egypt: 'Don your wig for a joyful hour'* (pp. 27–46). The Classical Press of Wales.
- Dujnic Bulger, T. & Joyce, R.A. (2013). Archaeology of Embodies Subjectivities In D. Bolger (Ed.) *A Companion to Gender Prehistory* (pp. 68–85). Wiley-Blackwell.
- Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality* (revised edition). Basic Books.
- Fausto-Sterling, A. (1993). The Five Sexes: Why Male and Female are Not Enough. *The Sciences*, March/April, 20–25.
- Gatens, M. (1996). *Imaginary Bodies: Ethic, Power and Corporeality*. Routledge Press.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*. Indiana University Press.
- Grémaux, R. (1994). Woman Becomes Man in the Balkans. In G. Herdt (Ed.) *Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (pp. 241–281). Zone Books.
- Helle, S. (2018). 'Only in Dress?' Methodological Concerns Regarding Non-Binary Gender. In S. L. Budin, M. Cifarelli, A. Garcia-Ventura & A. Millet Albà (Eds.) *Gender and Methodology in the Ancient Near East: Approaches from Assyriology and Beyond* (pp. 41–53). University of Barcelona.

- Hitchcock, L. (2000). Engendering Ambiguity in Minoan Crete: It's a Drag to be a King. In M. Donald & L. Hurcombe (Eds.) *Representations of Gender from Prehistory to the Present* (pp. 69–86). St. Martin's Press.
- Horváth, A. D. (2009). An Amazon Warrior, a Chaste Maiden of a Social Man? Early Ethnographic Accounts of the Balkan. *Man-Woman. Aspasia*, 3, 1–30.
- Jansen, W. (1987). *Women Without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town*. E.J. Brill.
- Justel, J. J. (2016). Women, Gender and Law at the Dawn of History. In S. L. Budin & J. M. Turfa (Eds.) *Women in Antiquity: Real Women Across the Ancient World* (pp. 77–100). Routledge.
- Justel, J. J. (2014). *Mujeres y derecho en el Próximo Oriente Antiguo: La presencia de mujeres en los textos jurídicos cuneiformes del segundo y primer milenios a.C.* Libros Pórtico.
- Justel, J. J. (2014a). Women and Family in the Legal Documentation of Emar (With Additional Data from Other Late Bronze Age Syrian Archives). *KASKAL*, 11, 57–84.
- Justel, J. J. (2008). *La Posición jurídica de la mujer en Siria durante el Bronce Final: Estudios de las estrategias familiares y de la mujer como sujeto y objeto de derecho*. Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- Kersenboom, S. C. (1987/2002) *Nityasumeṅgalī: Devadasi Tradition in South India*. Motilal Banarsidass Publishers.
- Knapp, A. B. & Meskell, L. (1997). Bodies of Evidence on Prehistoric Cyprus. *Cambridge Archaeological Journal*, 7 (2), 183–204.
- Lion, B. (2009). Sexe et Genre (1). *Topoi*, Suppl. 10, 9–25.
- Lyons, D. (2007). The Scandal of Women's Ritual. In M. Parca & A. Tzanetou, (Eds.) *Finding Persephone: Women's Rituals in the Ancient Mediterranean* (pp. 29–51). Indiana University Press.

- McCaffrey, K. (2002). Reconsidering Gender Ambiguity in Mesopotamia: Is a Beard Just a Beard? In S. Parpola & R. M. Whiting (Eds.) *Sex and Gender in the Ancient Near East* (pp. 379–391). University of Helsinki.
- Marglin, F. A. (1985). *Wives of the God-King: The Rituals of the Devadasis of Puri*. Oxford University Press.
- Marshall, Y. (2013). Personhood in Prehistory: A Feminist Archaeology in Ten Persons. In D. Bolger (Ed.) *A Companion to Gender Prehistory* (pp. 204–225). Wiley-Blackwell.
- Masterson, M., Rabinowitz, N. S. & Robson, J. (Eds.) (2015). *Sex in Antiquity: Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*. Routledge.
- Michel, C. (2000). À propos d'un testament paleo-assyrien. Une femme de marchand <<père et mère>> des capitaux. *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale*, 94, 1–10.
- Minas Belmont, A. (1993). *Gender Basics: Feminist Perspectives on Women and Men*. Wadsworth, Belmont.
- Moi, T. (1999). *What is a Woman? And Other Essays*. Oxford University Press.
- Money, J., Hampson, J. G. & Hampson, J. L. (1957). Imprinting and the Establishment of Gender Role. *A.M.A. Archives of Neurology and Psychiatry*, 333–336.
- Moore, C. L. (2000). Review Work: Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality by Anne Fausto-Sterling. *American Scientist*. 88 (6), 554–555.
- Nair, J. (1994). The Devadasi, Dharma and the State. In *Economic and Political Weekly*, December 10, 3157–3167.
- Nordbladh, J. & Yates, T. (1991). This Perfect Body, this Virgin Text: Between Sex and Gender in Archaeology. In Bapty, I. & Yates, T. (Eds.) *Archaeology After Structuralism: Post-Structuralism and the Practice of Archaeology* (pp. 222–239). Routledge Press.
- Oakley, A. (1972). *Sex, Gender, and Society*. Ashgate Publishing.



- Orr, L. C. (2000) *Donors, Devotees, and Daughters of God: Temple Women in Medieval Tamilnadu*. University Press, Oxford, UK.
- Paradise, J. (1987). Daughters as ‘Sons’ at Nuzi. In D. I. Owen & M. A. Morrison (Eds.) *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians*, Vol. II (pp. 203–213). Eisenbrauns.
- Paradise, J. (1980). A Daughter and her Father’s Property at Nuzi. *Journal of Cuneiform Studies*, 32 (4), 189–207.
- Phillimore, P. (2001). Private Lives and Public Identities: An Example of Female Celibacy in Northwest India. In E. J. Sobo & S. Bell (Eds.) *Celibacy, Culture, and Society: The Anthropology of Sexual Abstinence* (pp. 29–46). University of Wisconsin Press.
- Phillimore, P. (1991). Unmarried Women of the Dhaura Dhar: Celibacy and Social Control in Northwest India. *Journal of Anthropological Research*, 47 (3), 331–350.
- Ramberg, L. (2014). *Given to the Goddess: South Indian Devadasis and the Sexuality of Religion*. Duke University Press.
- Ribeiro, E. (2002). Altering the Body: Representations of Pre-pubescent Gender Groups on Early and Middle Cypriot ‘Scenic Compositions’. In D. Bolger & N. Serwint (Eds.), *Engendering Aphrodite: Women and Society in Ancient Cyprus* (pp. 197–210). CAARI Monographs volume 3. ASOR.
- Rodden Robinson, T. (2010). *Genetics for Dummies*, 2<sup>nd</sup> edition. Wiley Publishing.
- Rubin, G. (1990). The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex.” In K. Hansen & I. Philipson (Eds.) *Women, Class, and the Feminist Imagination* (pp. 33–65). Temple University Press. (Originally published in 1975 in Rayna Reiter’s *Toward an Anthropology of Women*).
- Sax, L. (2002). How Common is Intersex? A Response to Anne Fausto-Sterling. *The Journal of Sex Research*, 39 (3), 174–178.
- Sofaer, J (2013). Bioarchaeological Approaches to the Gendered Body. In Bolger (Ed.) 226–243.

- Svärd, S. & Garcia-Ventura, A. (Eds.) (2018). *Studying Gender in the Ancient Near East*. Eisenbrauns.
- Talalay, L. (2005). The Gendered Sea: Iconography, Gender, and Mediterranean Prehistory. In E. Blake & A. B. Knapp (Eds.) *The Archaeology of Mediterranean Prehistory* (pp.130–155). Blackwell Publishing.
- Tuana, N. (1996). Fleshing Gender, Sexing the Body: Refiguring the Sex/Gender Distinction. *The Southern Journal of Philosophy* XXXV, Supplement, 53–71.
- Vijaisri, P. (2004). *Recasting the Devadasi: Patterns of Sacred Prostitution in Colonial South India*. Kaniska Publishers.
- Walker, P. L. & Cook, D.C. (1998). Brief Communication: Gender and Sex: Vive la Difference. *American Journal of Physical Anthropology*, 106, 255–259.
- Wiener, J. S. (1999). Insights into Causes of Sexual Ambiguity. *Current Opinion in Urology*, 9 (6), 507–511 (n.p. in online version).
- Yamada, M. (2016). How to Designate Women as Having Both Genders: A Note on the Scribal Traditions in the Land of Aštata. In S. Yamada & D. Shibata (Eds.) *Cultures and Societies in the Middle Euphrates and Habur Areas in the Second Millennium BC., Vol 1, Scribal Education and Scribal Traditions* (pp. 133–143). Harrassowitz Verlag.
- Yamada, M. (2014). The Women Designated ‘Man and Woman’ in Emar and Ekalte. *REFEMA*. (n.p.)
- Young, A. (2000). *Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins*. Berg.
- Zsolnay, I. (2018). Analyzing Constructs: A Selection of Perils, Pitfalls, and Progressions in Interrogating Ancient Near Eastern Gender. In S. Svärd & A. García-Ventura (Eds.) *Studying Gender in the Ancient Near East* (pp. 461–479). Eisenbrauns.

## SEXO E GÊNERO E SEXO

*Stephanie Lynn Budin*

### RESUMO

Este artigo desafia algumas das noções vigentes referentes ao sexo não-binário e sexo fluido na academia moderna. Começando com um olhar sobre a história do debate sexo *versus* gênero, se volta aos estudos da genética para determinar como o sexo binário é definido, derrubando muitas crenças atuais sobre as bases biológicas de múltiplos sexos. Em seguida, considera-se quatro estudos de caso do chamado *gênero fluido* na história mundial - mulheres da Mesopotâmia como homens, *virginëshē* albanesa e *devadāsīs* e *sādhini* indianas - que mostram que essas "mulheres masculinas" nunca perdem seu gênero feminino, apesar das prerrogativas masculinas provisórias. Em todos os casos, é a sua sexualidade que os vincula ao seu gênero. O artigo termina com uma consideração de como a adoção irrefletida de sexo não binário e gênero fluido compromete os objetivos do feminismo.

### PALAVRAS-CHAVE

Feminismo; genética; gênero; *virginëshē*; *devadāsī*.



## PODE UM DEUS DAR À LUZ?

MSJ NOS HINOS RELIGIOSOS DO IMPÉRIO NOVO EGÍPCIO (C. 1539-1077 A.C.):  
PARA UMA (RE)AVALIAÇÃO DA “ANDROGINIA” DA DIVINDADE CRIADORA

*Guilherme Borges Pires*<sup>1</sup>

### RESUMO

A divindade criadora egípcia, predominantemente masculina, tem sido interpretada como andrógina com base, entre outros motivos, no facto de esta executar acções-*msj*, habitualmente projectadas na esfera feminina. O presente artigo pretende auscultar as diferentes atestações de *msj* enquanto expressão de um acto cosmogónico nos hinos religiosos do Império Novo egípcio (c. 1539-1077 a.C.). Este exercício exploratório estrutura-se em dois eixos fundamentais: por um lado, a constatação de que nem todas as atestações de *msj* remetem para um acto biológico e/ou reprodutivo; por outro, a compreensão de que a capacidade (pro)criadora da divindade não a coloca forçosamente no espectro da não-binariedade de género. Para tal, atentar-se-á à distribuição dos determinativos nas diferentes grafias do vocábulo, mas também aos contextos fraseológicos em que o mesmo figura, a partir de uma selecção das fontes que constituem este *corpus*. Pretende-se assim encetar um entendimento mais matizado do vocábulo e, por extensão, questionar a pertinência do epíteto “andrógino” na caracterização do deus criador.

### PALAVRAS-CHAVE

Hinos Religiosos; Império Novo; Criador; Androginia; Msj.

---

<sup>1</sup> Doutorando em História (Área de Especialidade - História Antiga, Egiptologia) na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa e Investigador Integrado do CHAM - Centro de Humanidades (Universidade NOVA de Lisboa e Universidade dos Açores, Portugal). O presente artigo foi desenvolvido no âmbito do financiamento atribuído pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) [SFRH/BD/131336/2017]. E-mail: [guilhermecborgespires@gmail.com](mailto:guilhermecborgespires@gmail.com).

## 1. Introdução

Os hinos religiosos do Império Novo egípcio (c. 1539–1077 a.C.)<sup>2</sup> constituem um *corpus* documental relevante para o estudo das questões da Criação naquele contexto civilizacional. O principal objectivo da minha investigação de doutoramento prende-se com a reunião e análise da fraseologia patente neste conjunto de fontes que se refere explicitamente ao processo genesiaco. Pretende-se assim considerar a identidade complexa da(s) divindade(s) criadoras que, não só reúne(m) em si um conjunto de nomes, papéis e atributos como também desempenha(m) diferentes acções no sentido de convocar à existência os diversos componentes do Cosmos. Esta investigação pode ser sumariada em três perguntas fundamentais, que correspondem a três eixos de pesquisa:

- 1) Quem cria? (identidade do Criador)
- 2) O que é criado? (produto da Criação)
- 3) Como é criado? (processos, mecanismos e dispositivos mobilizados pela divindade criadora na sua empresa demiúrgica)

Com uma expressão significativa no conjunto deste *corpus*, *msj* surge, em várias instâncias textuais, como a acção a partir da qual a divindade criadora traz o Cosmos (ou parte do mesmo) à existência. Trata-se de uma raiz polissémica, cujo espectro de significados oscila entre a concretização de um acto biológico (“gerar”, “dar à luz”) e a execução de uma tarefa manual/artesanal (“formar”, “moldar”), admitindo ainda uma tradução mais genérica – “criar” (Wb 2, 137.4–138.17)<sup>3</sup>. Não obstante, os autores tendem a traduzir *msj* com uma conotação biológica (“*enfanter*”, “*procreate*”, “*gebären*”), ainda que a maior parte das atestações deste vocábulo neste *corpus* não apresente qualquer determinativo que clarifique o seu sentido, nomeadamente, os relacionados com o parto (B3 e B4)<sup>4</sup>. A faculdade “geradora” e “procriadora” do Demiurgo, predominantemente masculino, dotá-lo-ia de um carácter andrógino – um deus que “dá à luz” – tendo sido

---

<sup>2</sup> Datas conformes à cronologia proposta por Hornung, Krauss e Warburton (2006, p. 490–495).

<sup>3</sup> Audouit e Thuault (2018–2019, p. 23) frisam que o verbo *msj* se refere a diferentes modalidades do acto criacional: demiúrgica, biológica, artesanal. O verbo pode inclusivamente ser usado no contexto da produção de estatuária (Kaplony, 1966, p. 107–108, p. 120–123).

<sup>4</sup> De acordo com a lista de signos de Gardiner.

avançando como um elemento que concorre para uma compreensão não-binária da expressão de género do Criador (Zandee, 1992a, p. 169–185; Onstine, 2010, p.2).

O presente artigo discute e reflecte a respeito da pertinência e adequação desta leitura (não)-binária, indagando os múltiplos usos de *msj* neste *corpus* e questionando a adequação do termo “androginia” em referência à divindade criadora. Como adiante se verá, se algumas fontes parecem apontar inequivocamente para um entendimento fisiobiológico do termo, nomeadamente, as atestações conjuntas de *msj* com *wtt* (“(pro)criar”; Wb 1, 381.10–382.9), outras favorecem uma leitura ligada a processos manuais e artesanais. Prestando particular atenção à distribuição dos determinativos e ao contexto fraseológico de algumas atestações de *msj* no conjunto documental em análise, almejar-se-á uma compreensão mais nuançada e complexificada deste vocábulo no sentido de compreender as suas implicações cosmogónicas e religiosas neste *corpus* e assim sondar a sua eventual pertinência no argumentário favorável a uma percepção “não-binária/andrógina” do Criador.

## 2. *Msj: dar à luz e nascer*

Dar à luz e nascer sugere, inevitavelmente, um acto criativo. Não é, pois, de estranhar que este imaginário fisiobiológico, um dos sentidos admitidos da palavra *msj*, seja evocado em contexto cosmogónico. De facto, o termo é utilizado em referência à autocriação do Demiurgo desde os estágios iniciais do Império Novo:

*(r)dj.t j3.w n Jmn-R<sup>c</sup> sn-t3 n nb ntr.w jn mh-jb <sup>c3</sup> n nb t3.wy sš-nfr.w Jntf m3<sup>c</sup> hrw  
dd=f jnd hr=k Jmn-R<sup>c</sup> mss(w) sw tnw wn.wt pr(j) m mw.t=f m-hr.t-hrw htp m hn=s  
r nw=f*

Prestar homenagens a Amon-Ré, prostrar-se diante do senhor dos deuses, pelo grande confidente do senhor das Duas Terras, o escriba dos recrutas Antef,

justificado. Ele diz: “Saudações a ti, Amon, que se dá à luz a si próprio a cada hora<sup>5</sup>, que sai da sua mãe todos os dias e nela repousa no seu tempo”

(Chicago E14053, 1–3, temp. Tutmósis III, c. 1479-1425 a.C.; STG 165; ÄHG 75; Stewart, 1966, p. 63)

O excerto acima transcrito refere-se a um processo de *creatio continua*, ou seja, remete para a incessante (re)criação do Cosmos por meio da emergência diária da divindade solar, resultado do périplo que quotidianamente realiza<sup>6</sup>. Este passo textual assume uma dimensão pictórica em representações que exibem o deus-solar a ser engolido pela sua mãe, a deusa-céu Nut, que, subsequentemente, o expele em cada aurora<sup>7</sup>. É interessante notar a reduzida agência da deusa neste processo. Com efeito, ainda que o deus saia da sua mãe, é aquele que é expressamente conotado com o seu próprio nascimento. A interferência de Nut sobre o seu filho é limitada, uma vez que este é capaz de emergir no âmbito da sua esfera de acção. Apesar da ausência de qualquer determinativo, a “saída da sua mãe” remete-nos para um universo iminentemente biológico em que se inscreve um “nascimento”<sup>8</sup>.

O aspecto contínuo da auto-génese demiúrgica é também dado pela concomitância do verbo *msj* e da expressão *ds=f*, “(si) próprio”. Todavia, as atestações destes dois termos em conjunto parecem ser uma realidade pós-Amarniana<sup>9</sup>:

---

<sup>5</sup> BM EA552, 1 substitui “hora” por “manhã”: *mss sw tnw dwzy.t*, “que se dá à luz a si próprio em cada manhã” (temp. Tutankhamon, c.?-1324 a.C.; Urk IV, p. 2100–2102; Edwards, 1939, p. 31, pl.27; Martin, 1989, p. 92–93, pl.109–110; HPEA 25; ÄHG 57).

<sup>6</sup> Por oposição a *creatio prima*, que se reportaria ao instante em que o mundo foi efectivamente criado. Para uma introdução à distinção entre *creatio prima* e *creatio continua* ver Knigge, 2006, p. 67–70. Segundo Bickel (1998, p. 169) esta diferenciação ter-se-á iniciado precisamente no Império Novo.

<sup>7</sup> Nomeadamente, na iconografia do tecto do túmulo de Ramsés VI (KV 9).

<sup>8</sup> Corroborado por Assmann (ÄHG 75): “*der sich (selbst) gebierte jede Stunde*”.

<sup>9</sup> Contudo, existem hinos que apresentam uma fraseologia muito semelhante para cronologias anteriores – *msj sw*, “que se dá à luz”: Chicago E14053, 2 (Tutmósis III, c.1479-1425 a.C.); Copenhaga AEIN 655, 8 (Tutmósis III-Tutmósis IV, ca. 1479-1390); BM EA552, 1 (Tutankhamon, c. ?-1324 a.C.); TT 187(1), 2 (XIX dinastia, c. 1292-1191 a.C.); TT 23(3), 1 (Merenptah, c. 1213-1203 a.C.).



*rdj jz̄w n R̄-(J)tm-ḥprj-ḥr-ḏh.ty jnd ḥr=k p̄z ḥwn ntry ms(j) ds=f r̄ nb jnd ḥr=k wbn  
m Nnw r s̄nh qm̄z.n=f nb jr p.t s̄st̄z ḏh.t=s*

Prestar louvores a Ré-Atum-Khepri-Horakhty! Saudações a ti! O jovem divino, que se gera a si próprio diariamente! Saudações a ti! (Aquele) que se ergue do Nun para fazer viver tudo o que criou! O criador do céu, que torna o seu horizonte misterioso!

(Berlim ÄM 7316, 1–3; temp. XVIII dinastia, pós-Amarna, c. 1336-1292 a.C.; Roeder 1924, 134; HPEA 47; ÄHG 60)

O “nascimento diário” a que o texto acima transcrito se refere, reporta-se à emergência quotidiana do sol na aurora e aponta para uma instância de *creatio continua*. É interessante sublinhar que a divindade é aqui adorada sob quatro nomes – Ré, Atum, Khepri e Horakhty – que correspondem a diferentes aspectos e características do deus solar. A interligação entre estes nomes/deuses com fases solares distintas concorre para a ideia de ciclo, manifestada na jornada diária protagonizada pela divindade criadora e que culminaria no eternamente esperado (re)nascimento solar a cada manhã. Relativamente ao uso do vocábulo *msj*, importa ressaltar que, surgindo o signo B3 na sua grafia, este não se comporta como determinativo, mas sim como fonema, servindo, desta forma, para expressar o som *ms(j)*. A grafia escolhida para o termo – um hieróglifo que, efectivamente, representa uma mulher a dar à luz – bem como o contexto fraseológico em que o vocábulo ocorre, parecem não deixar dúvidas a respeito da pertinência de uma tradução que convoque uma dimensão biológica: “gerar”, “dar à luz”.

Não obstante, algumas passagens textuais abrem-se a uma certa ambiguidade relativamente ao seu carácter contínuo e/ou pontual:

*jnd ḥr=k p̄zwt̄y t̄z.wy nb m̄z̄.t jwty nw=tw w̄r mss ms sw jr̄w mw.t=f km̄z d.t=f prj  
m ḏh.t ḏh hn(̄) k̄z=f*

Saudações a ti, primordial das Duas Terras, senhor de Maat, que não tem semelhante, único! **Criança/Procriador/Que deu à luz**<sup>10</sup> que se deu à luz a si próprio! (Aquele) que fez a sua mãe, que criou a sua mão<sup>11</sup>. (Aquele) que sai do horizonte, glorioso, com o seu *k3*.

(Copenhaga AEIN 655, 7–9; temp. Tutmósis III-Tutmósis IV, c. 1479-1390 a.C.; Mogensen 1930, p. XVII-A.72, p.19; Koefoed-Petersen 1951, p. 31, pl. 64; Stewart 1966, p. 63; HPEA 53; Jorgensen 1998, p. 74–77; ÄHG 51)

Este passo atesta a íntima ligação entre primordialidade, unicidade e autocriação. A singularidade do criador, que lhe confere a habilidade para se gerar a si próprio, caracteriza-se pela sua auto-suficiência: ele é quanto baste para se convocar a si próprio à existência. Atribuindo à divindade a criação da sua própria mãe, o himnógrafo enfatiza a autonomia do deus na sua empresa criativa. Além disso, a menção à criação da mão sugere uma alusão a um motivo cosmogónico egípcio fundamental: o acto masturbatório. De acordo com o ciclo heliopolitano, após espoletar a sua existência num momento de *causa sui*, a divindade criadora engendra o primeiro casal divino por meio da

---

<sup>10</sup> Esta passagem tem sido diferentemente interpretada pelos autores. Enquanto que Barucq e Daumas (HPEA 53) traduziram mss como “criança” (“*enfant qui s’est enfanté lui-même*”), Assmann (ÄHG 51) propõe “Procriador” (“*der seinen Erzeuger zeugte*”). Jorgensen (1998, p. 74), por seu turno, interpreta mss não como um substantivo, mas antes como uma forma verbal reduplicada: “*Who gave birth to that which gave birth to Thysel*”. A ausência de determinativos dificulta uma resposta definitiva para este problema. Contudo, independentemente da tradução/interpretação escolhida, parece ser indubitável a presença de uma menção à autocriação do Demiurgo. Simultaneamente, é importante equacionar outras hipóteses, como a expressão de uma ambiguidade deliberada, o exercício da subjectividade do escriba ou até práticas escritas cronológica e geograficamente circunscritas e diversas. Neste sentido, é possível cogitar soluções interpretativas fora da dicotomia que tradicionalmente caracteriza a Egiptologia, procurando substituir “ou...ou” por “e... também”.

<sup>11</sup> É interessante notar que Jorgensen (1998, p. 74) traduz *d.t* como “consorte” (“*consort*”) em lugar de “mão”, inscrevendo-se assim na tradição egiptológica que tende a identificar a “mão” do deus criador como a sua consorte, com a qual este copularia, dando assim origem ao casal divino primordial. Não obstante, a palavra *d(.t)/d(r).t* significa manifestamente “mão” (Wb 5, 580.3–585.10). Talvez tenha sido o facto da mesma apresentar a terminação *-t*, indicadora do género feminino na gramática egípcia, a favorecer um entendimento da mesma enquanto consorte do deus, ainda que nada pareça apontar nesse sentido no excerto textual a que nos reportamos. Não obstante, e sem prejuízo do anteriormente exposto, optar por traduzir *d.t* enquanto “consorte”, em lugar de “mão”, pode também ser lido como uma tentativa de “suavizar” uma menção mais directa à masturbação, em virtude do tabu com que esta foi historicamente perspectivada, nomeadamente, no Ocidente. Assim, ao aludir à intervenção de uma “consorte” no acto criador, o editor/tradutor do texto estaria a afastar uma referência a um comportamento tido como pecaminoso ou moralmente condenável no seu próprio universo referencial, cultural e simbólico.

expectoração/cuspo ou masturbação. Este motivo cosmogónico está atestado desde os *Textos das Pirâmides*<sup>12</sup>:

*d̄(d)-mdw (J)tm(w) pw hpr m jwj s3wj [ou: jws3w] jr=f m Jwnw wdj.n=f hnn=f m  
h̄f̄=f jrj ndmm.t jm=f msj s3.t(y) sn.t(y) Šw hn̄c Tfn.t*

Recitação: Atum é aquele que veio à existência como aquele que veio (com o pénis) estendido/masturbador em *Jwnw* (= Heliópolis). Ele tomou o seu falo no seu punho para que criasse um orgasmo por meio dele e assim nasceram os gémeos Chu e Tefnut.

(TP 527, Pyr. § 1248a-1248d; Topmann in TLA; Orriols-Llonch 2012, p. 32; Allen 2015, p.168)

A referência à mão do deus no texto de Copenhaga pode ser assim perspectivada como uma indicação da capacidade do deus para criar os seus próprios membros corporais, que posteriormente utilizará como ferramentas na sua tarefa demiúrgica. A divindade é, portanto, capaz de se prover com os dispositivos necessários à criação, que, em primeira e última instância, depende de si mesma. Deste modo, ainda que este trecho do hino não apresente qualquer determinativo na sua grafia, as alusões à “mãe” e à “mão” parecem sugerir uma conotação biológica em torno da raiz *ms(j)*.

Apesar de um, o criador desdobra-se em “milhões” de seres<sup>13</sup>:

<sup>12</sup> Verificam-se outrossim atestações desta realidade noutros *corpora*, nomeadamente, os *Textos dos Sarcófagos*: *rh=j w̄c js šps jm(y) b3=f mn̄h r n̄tr.w jr.n=f r-dr nk.n h̄f̄=f (n jr.t) ndmm.t*, “Eu conheço o Único, o nobre que está aí. O seu *b3* [= de Ré] é mais potente que os deuses que ele fez na totalidade (quando) copulou com o seu punho para provocar um orgasmo” (TS 321, CT IV 147b-e; Faulkner 2007, p.249; Orriols-Llonch 2012, p.32). A inclusão de duas referências a este motivo cosmogónico no Papiro Bremner-Rhind, escrito no Período Ptolomaico, atesta a continuidade desta percepção no pensamento egípcio: *h3=j m h̄f̄c d3y.n=j m dr.t hr.n=j m r3=j ds=j jšš.n=j m Šw tfn.n=j n Tfnw.t*, “Eu copulei com a minha boca. Eu cuspi Chu e expectorei Tefnut” (BME A101888, 26’24–27’1; Faulkner 1933, p.60; Orriols-Llonch 2012, p. 32–33); *sm3.n=j m ̄c.wt=j pr=sn jm(=j) ds=j m-h.t h3.n=j m h̄f̄c=j jj n=j jb=j m dr.t=j ̄c3 hr(.w) m r3=j jšš.n=j m Šw tfn=j m Tfnw.t*, “Eu copulei com os meus membros e eles fizeram-me sair de mim a mim próprio. Depois de ter copulado com o meu punho, o meu orgasmo veio à minha mão e o sémen caiu na minha boca. (Foi então que) cuspi Chu e expectorei Tefnut” (BM EA10188 28’27–29’1; Faulkner 1933, p. 71; Orriols-Llonch 2012, p. 33).

<sup>13</sup> Deve mencionar-se que, para além de *msj*, o desdobramento do Demiurgo em “milhões” surge também atestado com recurso a outros verbos, nomeadamente, *jrj*: *jnd hr=k w̄c [j] jr w sw h̄h.wy*, “Saudações a ti!

(...) *nb Jwnw jr p.t t3 ms t3-tm.w qm3 nty nb m tp-r(z)=f ddw hprw ms [wnn.t wr jr hrj.w hrj.w hpr w<sup>c</sup>w ms sw m hh.w*

(...) Senhor de Heliópolis, criador do céu e da terra, procriador da Humanidade, criador de tudo o que existe por meio da sua palavra. Ele falou e a existência [nasceu. O Grande, criador dos de cima e dos de baixo. Aquele que vem à existência sozinho e dá à luz a milhões!

(TT 157(8); temp. Ramsés II, c. 1279-1213 a.C.; Zandee 1964, p. 258; STG 149)

O presente excerto define a divindade enquanto criador totalizante, responsável pela vinda à existência de dimensões cósmico-espaciais, como o céu e a terra, mas também de seres, de que a Humanidade constitui exemplo. Referimo-nos a um deus que criou “tudo o que existe” por meio de um acto verbal<sup>14</sup>. O himnógrafo sublinha assim a primordialidade e solidão do deus no começo cósmico e a sua adequação para convocar tudo à existência. Ele próprio é capaz de gerar “milhões”, que, no imaginário egípcio, equivaleria a uma infinitude existencial, ou seja, à totalidade dos seres vivos (STG 149, nota (c)). Parafraseando a feliz formulação de Hornung (1973), o deus é simultaneamente “Um” e “Múltiplo”. É interessante notar que das três grafias de *ms(j)* neste passo, apenas as duas primeiras comportam o determinativo B3, referindo-se à criação da Humanidade e ao surgimento da existência como um todo, respectivamente; a última, reportando-se ao nascimento dos “milhões”, não apresenta qualquer determinativo, ainda que o seu sentido iminentemente biológico possa, porventura, ser depreendido das duas anteriores. Diversos factores podem ser avançados para explicar esta incoerência, que vão desde questões logístico-espaciais (o texto foi gravado numa parede tumular) até à arbitrariedade, livre-arbítrio ou mesmo incúria do escriba. Neste sentido, a ausência do determinativo B3 na grafia da última escrita de *ms(j)* nada parece obstar, em si mesma, a um entendimento biológico da passagem. O mesmo parece plausível para um outro texto cronologicamente anterior:

---

(Aquele) que se faz [= desdobra] em milhões!” (BM EA10042 recto IV.1; temp. XIX-XX dinastias, c. 1292-1077 a.C.; Lange 1927, p. 17-19; Leitz 1999, p. 32, pl. 12).

<sup>14</sup> Para uma breve introdução às instâncias textuais da criação verbal no antigo Egito, ver STG 148, nota (b).

*ntk w<sup>c</sup> ms(j) tmm.w mwt jt n jr.t nb(.t) [wbn]=k n=sn m hrt-hrw r jr.t ḥnh=sn*

Tu és o Único, que deu à luz a Humanidade! Mãe e pai de cada olho [= cada pessoa].

Tu [levantas-te] para eles, diariamente, para lhes dares a vida!

(TT 106(3), 16–17; temp. Seti-Ramsés II, c. 1290-1213 a.C.; STG 113; ÄHG 102)

Malgrado a ausência de determinativo, a referência ao Criador enquanto “mãe e pai” situa o acto antropogónico, isto é, relativo à criação dos humanos, num âmbito biológico, expresso numa relação de parentalidade e filiação. A proliferação de epítetos ligados à maternidade e paternidade do deus criador neste *corpus* constitui outro dos argumentos avançados para sustentar a ideia da existência de uma divindade andrógina. Não obstante, a leitura atenta dos contextos fraseológicos em que tais epítetos surgem, leva-nos a crer, ao invés, que estes constituem uma ferramenta textual e religiosa que atesta, por um lado, a anterioridade ontológica e primordialidade do Demiurgo e, por outro, a estreita dependência das criaturas face ao seu Criador. Assim, mais do que aludir a um carácter não-binário da identidade e/ou expressão de género da divindade, o binómio “pai-mãe” expressaria a completude existencial do deus supremo e cimeiro<sup>15</sup>. Paralelamente, no caso do excerto supracitado, a interconexão entre o levantar divino e a dádiva da vida humana reforça os aspectos físicos, desde logo, locomotivos, decorrentes do périplo diário levado a cabo pela divindade, e biológicos, articulando-se com a atribuição de vida, de que o nascimento constitui realidade primeira e máxima. A leitura de *msj* como acção físico-biológica parece assim algo, se não insofismável, pelo menos extremamente plausível.

Na célebre colectânea de hinos dedicados a Amon-Ré patente no Papiro Leiden I 350, que insiste particularmente na utilização de *msj* e vocábulos derivados, o enquadramento biológico pauta-se por uma fraseologia ligada a aspectos explicitamente reprodutivos:

---

<sup>15</sup> O autor encontra-se actualmente a desenvolver um artigo onde esta fraseologia será analisada e discutida em detalhe.

*jr jd.t shprw mtm*

*šz=f ndmy.t r nfry.t*

*hj=f zmm=f nn wn jd.t*

*h<sup>c</sup>w m R<sup>c</sup> m Nnw ms ntt jwtt*

*jt jt.w mw.t mw.wt*

(Aquele que) fez o útero, trouxe o falo à existência

Inaugurou a cópula com as jovens mulheres

(Comportou-se) como um marido com o seu punho quando não havia vulva/útero

Apareceu como Ré no Nun, dando à luz o que existe e o que não existe

Pai dos pais, mãe das mães!

(Leiden I 350 verso, V.1–4; Ramsés II, c. 1279–1213 a.C.; Gardiner, 1905, 12–60; Erman 1923, p. 363–373; Zandee, 1947, tf. V; Wilson, 1950, p. 368–369; Roeder, 1959–1962, p. 282–301; Oswalt, 1968, p. 61–89; HPEA 72; Assmann, 1995, p. 159; Foster, 1995, p. 68–79; Mathieu, 1997, p. 109–152; ÄHG 132–142).

Este excerto atribui a Amon não só o acto sexual que possibilita a sua própria existência, numa plausível alusão ao acto demiúrgico masturbatório a que anteriormente fizemos menção (TP 527, *Pyr.* §1248a–1248d), como também a definição dos elementos que permitem que os seres humanos se reproduzam (Barucq e Daumas, 1980, p. 206–232). A existência é assim perpetuada mediante processos biológicos que operam dentro da esfera do deus. Amon é perspectivado como uma figura abrangente, cuja intervenção ontológica se estende até aos limites do não-existente, localizando-se assim num território

de charneira, um local liminar<sup>16</sup>. Importa sublinhar que não existe qualquer ambiguidade de género no retrato divino: trata-se de um ser masculino (um “marido”) de quem é dito ter feito recurso do seu falo para atingir um orgasmo e assim procriar, sem a intervenção de qualquer órgão reprodutivo feminino. Pode argumentar-se que o uso do verbo *msj*, conotado com a actividade feminina do parto (“dar à luz”) sugere um carácter andrógino, que seria clarificado pela expressão “pai dos pais e mãe das mães”. Contudo, ainda que *msj* pareça aqui imbuído de um carácter notoriamente biológico, o vocábulo é escrito sem qualquer hieróglifo determinativo. Desta forma, pode ser lido como a concretização do acto criativo do Demiurgo e não forçosamente como a expressão andrógina, ambi-génera ou não-binária do mesmo. Pode inclusive equacionar-se a hipótese do verbo ter sido grafado sem classificador precisamente para reduzir o olhar andrógino a que o verbo *msj* eventualmente convidaria, ainda que tal permaneça especulativo.

A leitura de *msj* enquanto fenómeno biológico adensa-se e torna-se mais complexa se tomarmos em consideração as instâncias em que o vocábulo surge concomitantemente com *wtt*, “gerar, procriar, criar”. A presença conjunta destes dois termos reforça a capacidade autocriadora do Demiurgo, ainda que tal pareça ser uma característica somente atestada após Amarna<sup>17</sup>. A primeira atestação desta realidade data do reinado de Tutankhamon:

---

<sup>16</sup> Tal pode inscrever-se no quadro daquilo a que Vernus (2011, p. 175–197) apelidou de “*les jachères du Demiurge*”. De facto, embora o acto genesíaco tenha sido protagonizado pelo Demiurgo, a criação não é completa por este. Permanece um espaço latente de virtualidades e potencialidades que aguarda desenvolvimento, em que a divindade já está presente, mas que, de alguma forma, ainda não foi plenamente cumprido. Segundo o mesmo egiptólogo, a incompletude da criação constitui um dos argumentos a favor da não-canonicidade que caracteriza a civilização egípcia como um todo (Vernus, 2016, p. 318–319).

<sup>17</sup> Ainda que não seja este o espaço para desenvolvermos esta ideia pormenorizadamente, importa mencionar o carácter estrutural das mudanças que caracterizam o Período Amarniano que, apesar de pouco duradouro, causaram um impacto significativo na religião, língua e arte egípcias, com repercussões na literatura e produção textual. Baines (1996, p. 157) afirma mesmo que Amarna constituiu um marco divisório que permite estabelecer duas fases distintas da laboração literária do Império Novo. Neste sentido, e ainda que não nos seja possível, no momento presente, avançar uma hipótese explicativa categórica para a ocorrência desta fraseologia apenas nos hinos pós-amarnianos, a mesma pode ser tida como uma das manifestações dessas alterações registadas durante e após o reinado de Amenhotep IV/Akhenaton. Estes aspectos têm vindo a ser diferentemente interpretados pela comunidade egiptológica, nomeadamente, por Assmann e Baines. A este respeito ver, entre outras referências: Baines, 1996, p. 157–174; Baines, 2000, p. 9–78; Assmann, 2004, p. 179–191; Baines, 2011, p. 41–89; Assmann, 2015, p. 137–163. Teeter (2012, p. 27–65), por seu turno, procurou avaliar o impacto da frequentemente designada “religião amarniana” no desenvolvimento teológico-religioso verificado no Período Raméssida, sob o binómio da “continuidade/mudança”. Para uma esquematização recente relativa a este período e aos seus impactos nas mais diversas áreas ver Hoffmeier, 2015.

*pw hr-3h.ty p3 hwn ntry jw<sup>c</sup> nhh wtt sw msj sw ds=f nswt p.t t3 hq3 dw3.t hr(y)-tp  
sp3t jwgr<.t> [prj] m mw st3 sw m Nww rnn sw sdsr msw.t=f*

É Horakhty, o jovem divino, herdeiro do tempo-*nhh*, que se gerou e deu à luz a si próprio, rei do céu e da terra, soberano da Duat, o primeiro da necrópole *jwgr.t*, [que saiu] das águas, que se extraiu do Nun, que se nutriu a si próprio e sacralizou o seu nascimento.

(BM EA551, 3–5; temp. Tutankhamon, c. ?-1324 a.C.; Scharff 1922, p. 58–60; Urk IV, p. 2094–2099; Edwards 1939, p. 31–33, pl. 28; Stewart 1966, p. 51–53; HPEA 24; Martin 1989, p. 29–31, pl.21–22; Foster 1995, p. 45–47; ÄHG 57)

As propriedades geradoras e procriadoras do Criador são apresentadas no contexto da sua vinda à existência a partir do Nun, o Oceano primordial a partir do qual toda a matéria proveio. Paralelamente, a afirmação da sua superintendência sobre o Cosmos, patente no controlo dos três níveis existenciais (celeste, terrestre e inframundo) tutelado pela divindade, alinha com a sua auto-administração. A agência do Criador opera-se tanto a nível cósmico quanto individual. Ambos os verbos “biológicos” deste texto apresentam determinativos que clarificam o seu sentido: o falo que jorra líquido/sémen (D53) para o caso de *wtt* e o previamente considerado B3 na grafia de *msj*. Todavia, é interessante notar que quando a raiz *msj* é utilizada para compor o substantivo “nascimento” (*msw.t*), o determinativo já não se verifica. Esta falta de coerência e consistência na distribuição dos determinativos surge plasmada nas restantes atestações da expressão *wtt sw msj sw ds=f*, conforme se pode comprovar na seguinte tabela:



Fonte	Determinativos
BM EA551, 4 (temp. Tutankhamon)	<i>wtt</i> - D53 <i>msj</i> - B3
BM EA552, 2 (temp. Tutankhamon)	<i>wtt</i> - D53 <i>msj</i> - 0
BM EA14071.21, 12-13 (fim da XVIII/princípio da XIX dinastia)	<i>wtt</i> - D53 <i>msj</i> - B2
BM EA9901.1, 12 (início da XIX dinastia)	<i>wtt</i> - D53 <i>msj</i> - 0

**Tabela 1** - Distribuição dos determinativos na expressão *wtt sw msj ds=f* no *corpus* analisado

Os determinativos não surgem uniformemente dispostos nas parcas atestações desta expressão no *corpus* em análise, algo circunscritas no tempo. Enquanto que a primeira e a terceira apresentam determinativos para os dois verbos, a segunda e a quarta apenas o fazem relativamente a *wtt*. Simultaneamente, importa destacar que o determinativo de *msj* atestado na terceira alínea corresponde ao da “mulher grávida” (B2) contrariamente ao da primeira, em que figura o mais habitual determinativo de “mulher a dar à luz” (B3). Paralelamente, não parecem ser nem o suporte do texto nem a datação do mesmo que determinam a distribuição dos hieróglifos. De facto, os dois primeiros textos datam do mesmo período e são ambos gravados em pedra, ao passo que os dois últimos são igualmente contemporâneos, tendo sido redigidos em papiro e que, ainda assim, não se comportam da mesma forma relativamente à presença e distribuição dos determinativos. Considerar que o terceiro e o quarto tomam o primeiro e o segundo, respectivamente, como modelos textuais pode ser avançado como hipótese explicativa, ainda que pareça algo especulativa. Seja como for, independentemente de observações de grafia, o facto é que a presença de *wtt* parece favorecer um entendimento biológico de *msj*, tendo assim sido globalmente interpretado pelos diversos autores. Neste sentido, o carácter eminentemente biológico do verbo *wtt* esclareceria o possivelmente ambíguo *msj*, cujo campo lexical, como adiante precisaremos, se estende da actividade biológica à acção modeladora e artesanal, pelo que tendemos a concordar com esta linha interpretativa.

A concomitância de *wtt* e *msj* neste *corpus* não se limita, contudo, a referências à autocriação demiúrgica. Registam-se, pelo menos, mais três instâncias em que estes verbos figuram no contexto das actividades cosmogónico-criativas, cuja fraseologia se resume na tabela abaixo apresentada:

Fonte	Frase	Determinativos	Escrita
TT 106 (temp. Seti I - Ramsés II)	<i>msj mw.t=f wtt jt=f</i> (Aquele) que deu à luz a sua mãe e gerou o seu pai	<i>msj</i> - 0 <i>wtt</i> - D52	Hieroglífico
Leiden I 350 verso, IV.14-15 (temp. Ramsés II)	[ <i>p3wty</i> ] <i>wtt p3wty.w sms R</i> [O Primordial] que gerou os (deuses) primordiais que fizeram Ré nascer/dar à luz	<i>wtt</i> - D53 <i>sms(j)</i> - Z5	Hierático
Leiden I 344 verso, XI.9 (Raméssida)	<i>msj Gb wtt Nw.t</i> (Aquele) que deu à luz Geb e gerou Nut	<i>msj</i> - Z5 <i>wtt</i> - D53	Hierático

**Tabela 2** - Concomitância de *wtt* e *msj* no *corpus* analisado

Primeiramente, urge destacar que as três atestações patentes na tabela se inscrevem numa cronologia posterior àquela que encontramos em referência à autocriação do Demiurgo, parecendo assim que estes dois verbos permaneceram no repertório fraseológico e lexical de conotações cosmogónicas, ainda que passando a indicar outras realidades criativas. Por outro lado, as três apontam para a primordialidade e anterioridade ontológica que caracterizam a divindade criadora, que assim gerou entidades primordiais que concorrem para a criação, nomeadamente, o seu pai e a sua mãe, Geb (deus-terra) e Nut (deusa-céu), mas também os deuses primordiais, colectivamente referidos. A observação dos determinativos apresenta, uma vez mais, particularidades que importa sublinhar. No primeiro exemplo, *msj* não apresenta qualquer hieroglífico determinativo, ao passo que *wtt* ostenta um signo fálico simples (D52), contrariamente aos dois restantes, que apresentam o falo a jorrar líquido/sémen (D53). Relativamente a *msj* nos referentes passos, o mesmo surge grafado com um determinativo que consiste num traço (Z5), a habitual simplificação de signos mais complexos nos textos redigidos em hierático. É assim interessante notar que, se a primeira expressão, gravada em hieroglífico numa parede tumular, isenta-se de qualquer determinativo, as outras duas, redigidas em

hierático em suporte de papiro, exibem um signo que, possivelmente, pretenderia aludir a um outro determinativo, referente à gestação e/ou parto (B2/B3), que poderia ser evidente ao autor/leitor. Se por um lado, tudo parece apontar para uma aproximação de *msj* a uma realidade biológica, por outro, compreende-se a intersecção de diversos factores, de que o suporte e tipo de escrita constituem exemplos, que interferem na consideração destes elementos. Paralelamente, importa igualmente considerar atestações textuais em que o cariz biológico de *msj* pode ser posto em causa.

### 3. *Msj: mais artesanato e menos biologia?*

*Msj* surge também, sob a forma passiva, como estratégia para posicionar o deus primordial no topo da hierarquia cósmica. A célebre estela de Suti e Hor fornece-nos dois exemplos deste recurso:

*Pth=tw nbj=k ḥ<sup>c</sup>.w=k mss jwty ms.tw=f w<sup>c</sup> ḥr ḥw=f sbb nhḥ ḥry w3.wt m ḥḥ.w ḥr  
sšm=f*

Escultor de ti próprio, que fundiste os teus membros, **procriador sem ser nascido/modelador que não foi modelado**, o único do seu género, que percorre a eternidade-*nhḥ*, por cima dos caminhos com milhões sob o seu comando.

(BM EA826, temp. Amenhotep III, c. 1390–1353 a.C.; Urk IV, p. 1943–1949; Breasted 1934, p. 275–277; Edwards 1939, pl. 21; Varille 1941, p. 25–30; Sainte Fare-Garnot 1949, p. 63–68; Wilson 1950, 367–368; Stewart 1966, 53–55; Fecht 1967, 25–50; HPEA 68; ÄHG 89; Foster 1995, 56–58; Murnane 1995, 27–28; ÄHG 89; Lichtheim 2006, p. 86–89)

*jnd ḥr=k jtn n hrw qm3 tm.w jr ḥnh=sn bjk 3 s3b-šw.t ḥprḥ st3 sw ds=f ḥpr ds=f jwty  
ms.tw=f ḥr sms ḥr-jb n njw.t*

Louvor a ti, disco-Aton do dia, que crias os humanos e os fazes viver. Falcão grande, de plumagem variegada, escaravelho que se elevou a si mesmo, que veio à existência por si próprio, **sem ter sido dado à luz/modelado**. Hórus, o mais velho no meio do céu!

(BM EA826, 8–9; temp. Amenhotep III, c. 1390-1353 a.C.)

Este texto caracteriza-se por uma escassez de determinativos, complicando assim a sua tradução. Relativamente ao primeiro excerto, o vocábulo *pth*, sem qualquer classificador, induz a possibilidade de uma ambiguidade (premeditada ou não) entre o deus Ptah, o substantivo “escultor” e o verbo *pth*, “formar, criar” (Wb 1, 565.11). Barucq e Daumas (HPEA 68) interpretam este vocábulo como “Escultor” (“*le Sculpteur*”). Foster (1995, p. 56) parece corroborar esta leitura, traduzindo-lo como “Modelador de ti próprio” (“*Fashioner of yourself*”). Assmann (ÄHG 89), pelo contrário, opta por apresentar esta passagem como “Tu és um Ptah” (“*Du bist ein PTAH*”), algo formalmente rejeitado por Barucq e Daumas (HPEA 68, nota b), que argumentam que tal só seria possível mediante a expressão *ntk Pth*. Os mesmos autores sugeriram que *pth* se tratasse, nesta ocasião, de uma forma verbal participial do verbo supra-mencionado, ainda que tal possa ser problemático em virtude de só se conhecerem atestações deste verbo cronologicamente posteriores (Wb 1, 565). Lichtheim (2006, p. 87) avança uma tradução mais neutral: “auto-criado” (“*Self-made*”). A persistente ausência de determinativo abre também caminho a que diversas leituras do segundo elemento da passagem, *msj*, sejam propostas, não sendo claro se a mesma pretende convocar um imaginário biológico<sup>18</sup> ou um ofício manual<sup>19</sup>. Enquanto que este último se enquadraria na concepção artesanal da autocriação demiúrgica, a que o vocábulo *pth* alude, a primeira hipótese permitiria amplificar e diversificar as narrativas e dispositivos utilizados para convocar este momento cosmogónico fulcral. De um ponto de vista linguístico e temático, ambas soluções e cenários parecem possíveis, devendo ainda considerar-se a eventualidade de uma ambiguidade deliberada. Talvez seja assim mais prudente traduzir a expressão com

---

<sup>18</sup> Ideia defendida por Foster (1995, p. 56: “*the Procreator who was never born*”) e Assmann (ÄHG 89: “*Gebärender, der nicht geboren wird*”).

<sup>19</sup> Conforme sugerido pela tradução de Barucq e Daumas (HPEA 68): “*ô modeleur qui n’a jamais été modelé*”.

recurso a um léxico mais genérico, na senda de Lichtheim (2006, p. 87): “criador não-criado” (“*Creator uncreated*”). Não obstante, a presença, na mesma frase, do verbo *nj*, também este ligado a tarefas manuais – “fundir, moldar, modelar” (Wb 2, 236.6–9; 241.8–29) – parece concorrer para um reforço do entendimento manual/artesanal desta passagem, que seria assim expresso por uma sequência de três unidades lexicais: *pth*, *nj* e *msj* (*ms(s) jwty ms.tw=f*).

No segundo excerto, o Demiurgo é identificado com dois animais: o falcão e o escaravelho. Se o primeiro estabelece um claro elo com Hórus, adiante explicitado, o último estabelece um jogo de palavras com o verbo *hpr* – “vir à existência, assumir uma forma” (Wb 3, 260.7–264.15) – reforçando o significado simbólico do texto e possivelmente também a sua qualidade estética<sup>20</sup>. Assim, enquanto que no primeiro passo textual apresentado, *jwty ms.tw=f* sucede a *pth* e a *nj*, no segundo verifica-se a mesma expressão, desta feita antecedida por *hpr ds=f*, “(que) veio à existência por si próprio”. Posto que se regista a mesma ausência de determinativos e que o vocabulário é idêntico, é interessante notar que nem todos os autores avançam traduções semelhantes para a expressão *jwty ms.tw=f*, face às propostas para o primeiro excerto considerado. Efectivamente, se Foster (1995, p. 56), Assmann (ÄHG 89) e Lichtheim (2006, p. 87) demonstram uma coerência nas suas traduções – “*not being born*”, “*ohne dass er geboren wird*” e “*uncreated*”, respectivamente – Barucq e Daumas (HPEA 68) transitam de uma leitura manual/artesanal para um entendimento totalmente fisiobiológico da expressão: “*sans avoir été enfanté*”. O facto da expressão ocorrer aqui com o verbo *hpr* e não com terminologia que sustente uma interpretação braçal (*pth*, *nj*) da mesma, pode justificar a opção por traduções diferenciadas por parte daqueles autores, uma vez que aquele verbo remete para um estado de emergência, de assunção de uma existência, que, eventual mas não necessariamente, fará mais sentido se contextualizado num quadro de nascimento. Independentemente de tais observações, estes dois excertos atestam não só a amplitude semântica do vocábulo *msj* como a necessidade de atender aos contextos fraseológicos em que o mesmo ocorre, sobretudo nas instâncias em que figura sem qualquer determinativo.

<sup>20</sup> Segundo Vernus (2005, p. 442), *hpr*, “Escaravelho/aquele que assume uma forma” derivaria de *hpr*, por meio de uma reduplicação da consoante final, algo que poderia ter ocorrido ainda antes da existência da escrita. Este processo encontra-se amplamente atestado tanto para animais quanto para nomes de família.

Estão ainda atestadas mais duas ocorrências da expressão *jwty ms.tw=f* neste *corpus*:

*jꜣw n=k Dḥwty nb Ḥmnw ḥpr ds=f jwty ms.tw=f nṯr wꜥ*

Louvores a ti, Tot<sup>21</sup>, senhor de Hermópolis! (Aquele) que vem à existência por si próprio, **sem ter sido dado à luz/modelado! O deus único!**

(BM EA551, 18; temp. Tutankhamon. c.? -1324 a.C.)

*nbj=k ḥꜥ.w=k msj sw jwty mstw=f m Rꜥ wbn m ḥr.t*

Tu moldas o teu corpo! **Procriador sem ser nascido/modelador sem ser modelado** como Ré, quando se levanta no céu!

(BM EA10470.20–21, 26; temp. XIX dinastia, c. 1292–1191 a.C.; Budge 1913, I, pl.20; II, p. 496–503; Stewart 1966, p. 54–55, p. 57–58; Faulkner e Andrews 1985, p. 41–44; Foster 1995, p. 91–94; ÄGH 34–39)

À semelhança do verificado para os dois excertos patentes na estela de Suti e Hor, também nos acima transcritos a expressão *jwty ms.tw=f* segue duas lógicas textuais distintas: se, no primeiro, a expressão segue *ḥpr ds=f*, no segundo, ao invés, é antecedida por um verbo de natureza construtivo-manual, *nbj*, correspondendo assim aos ordenamentos fraseológicos do segundo e primeiro excertos de Suti e Hor, respectivamente. Neste sentido, e na senda do anteriormente equacionado, podemos indagar a respeito da pertinência de duas traduções distintas para o mesmo verbo *msj*, na

---

<sup>21</sup> Neste excerto, Tot é louvado enquanto deus autocriado, comungando do atributo da unicidade comumente associado à personalidade do deus-solar criador e que habitualmente fica de fora do arco identitário da divindade lunar. Por um lado, pode cogitar-se a hipótese dos conceitos teológico-religiosos que aqui caracterizam Tot terem sido influenciados pelas profundas transformações referentes ao deus solar neste período. Por outro lado, contudo, é necessário ter presente que este hino é antecedido por um outro, no mesmo documento, dirigido a uma divindade com três nomes – Ré-Atum-Horakhty – cuja natureza solar é evidente (BM EA551, 1–17). Neste sentido, pode avançar-se a possibilidade de existência de um repertório fraseológico comum, destinado a louvar as ações benéficas de uma dada divindade, e que simultaneamente serviria como dispositivo de coerência e coesão textuais.

sua forma passiva negativa – “sem ser nascido” e “sem ser moldado” – em função dos seus contextos fraseológicos. Enquanto uma decorreria da ideia de emergência ontológica, uma assunção de forma, a outra enquadrar-se-ia num acto modelador, no exercício de uma acção físico-braçal. A dúvida persiste sobretudo se tomarmos em linha de conta que em nenhuma das quatro atestações textuais supra-mencionadas figura qualquer determinativo.

A ausência de determinativo, a par das dificuldades e incertezas inerentes a alguns aspectos da gramática egípcia e da iminência de fraseologia cujo contexto e sentido nem sempre são suficientemente claros, têm-se manifestado em traduções diversas da mesma fonte. Tomemos o exemplo da estátua de Nekhtmin, sacerdote-*w<sup>c</sup>b* de Ísis:

*jnd hr=k wbn m hr tp dwzy.t nb.t stš ntr.w m s.t=sn rmt.w m njw.t=sn ntk rdj ms(j)*  
*ntr.w wbn=k nh rhy.t*

Saudações a ti! (Aquele) que se levanta no céu superior em cada aurora, acordando os deuses nas suas moradas e os humanos nas suas cidades. Foste tu que fizeste com que os deuses dessem à luz/que moldaste os deuses. Quando tu te levantas, a Humanidade vive!

(BM EA1222, 2–4; temp. Amarna/fim da XVIII dinastia, c. 1353-1292 a.C.; Edwards, 1939, p. 52–53, pl. 44; Stewart 1967, p. 85–87; HPEA 44)

A inexistência de determinativo em *msj* no excerto acima transcrito, a par da polissemia de que o termo se reveste, suscitou diferentes interpretações por parte dos editores/tradutores do texto. Assim, enquanto que Barucq e Daumas (HPEA 44) alinham com uma interpretação biológica do termo – “*C’est toi qui fais que les dieux enfantent*” – Stewart (1967, 85–87), por seu turno apresenta uma leitura manual-artesanal do mesmo: “*Thou art Re who fashioned the gods*”<sup>22</sup>. Simultaneamente, importa notar que as duas

---

<sup>22</sup> A tradução de Stewart é intrigante pela inclusão do nome do deus Ré. Provavelmente, o autor terá interpretado o signo grafado por baixo de *r* (D21) como sendo o hieróglifo D36, de valor fonético *a* e que, conjuntamente com o anterior, formaria a palavra *Ra*. Não obstante, a observação do texto permite confirmar que o signo representado é, na verdade, D40, com valor fonético de *rdj*. Seja como for, a interpretação diversa do signo não interfere forçosamente nas diferentes traduções de *msj*, aspecto que aqui nos (preo)ocupa.

traduções propostas espoletam implicações de sentido não só na metodologia criativa empregue pelo Criador como no próprio objecto criado. Se a primeira hipótese alude à capacidade reprodutiva dos deuses, isto é, ao facto do Criador provocar a continuidade existencial da esfera divina por meio da geração daqueles, a segunda aponta para um relato teogónico em si mesmo, sendo as divindades o resultado da actividade artesanal do Demiurgo. Caso atentemos no excerto como um todo, facilmente verificaremos que se trata de uma saudação inicial de um hino ao deus-solar nascente, “que se levanta no céu superior em cada aurora”, sugerindo assim uma remissão para a ideia de ciclo mas também de nascimento da divindade suprema, diariamente expelida pela sua mãe, na qualidade de corpo celeste, como previamente abordado. A íntima conexão entre levantar, erguer e acordar é reforçada não só pelo efeito despertador que o percurso do deus provoca nos planos existenciais de deuses e humanos como também na estrita dependência destes últimos face ao Criador, cujo erguer é precisamente condição *sine qua non* para que subsistam. Neste sentido, a alusão à capacidade reprodutiva e geradora dos deuses enquadrar-se-ia, numa lógica de sentido, com o (re)nascimento protagonizado pela própria divindade criadora, diariamente, pelo que tendemos a alinhar pela opção de Barucq e Daumas. Não obstante, nada parece impedir que uma alusão à acção modeladora do Demiurgo esteja aqui em causa.

Com efeito, as menções à criação dos humanos e dos deuses, antropogonia e teogonia, respectivamente, constituem um manancial textual considerável para equacionar o carácter multifacetado de *msj*, em virtude do número significativo de ocorrências que correlacionam este verbo com um ou outro acto criativo. Paralelamente, é frequente encontrarmos referências a estes dois momentos cosmogónicos em sequência ou cadeia. Observe-se o início de um texto laudatório, proveniente da estela de Meri-Sekhmet:

*jw b3k jm hr dw3 nfr=k Pth-<sup>c3</sup>-rsy-jnb=f t3-tnn hr-jb jnb.w ntr špsy n sp-tpy kd  
rmt.w ms(j) ntr.w*

O servo adora a tua perfeição, Ptah, o Grande-ao-sul-do-seu-muro, Tatenen que reside nos Muros [= Mênfis], deus augusto da Primeira Vez, que construiu os humanos e deu à luz/modelou os deuses!



(Copenhaga AEIN 897, 1–2; temp. Tutankhamon-Seti I, c.? -1279 a.C.; Mogensen, 1913, p. 37–40; Mogensen, 1930, CVI-A.719; Koefoed-Petersen, 1951, p. 57; HPEA 121; Assmann 1995, p.170; Jorgensen 1998, p. 184–185; ÄHG 223)

O início deste hino dedicado a Ptah-Tatenen louva-o pela sua anterioridade ontológica e primordialidade, expressas no facto do deus ter estado na “Primeira Vez”, isto é, no momento inicial do Cosmos, adorando-o outrossim na sua qualidade de construtor dos humanos e autor dos deuses. A realidade antropogónica é aqui manifestada pelo verbo *kd*, que exprime um sentido construtivo e braçal - “formar, moldar, construir” (Wb 5, 72.8–73.24) – sendo imediatamente seguida de uma menção ao acto teogónico, executado mediante uma acção *msj*, redigida sem qualquer determinativo. Ainda que pareça haver um consenso no entendimento deste passo como uma alusão ao parto dos deuses pelo Criador<sup>23</sup>, a presença, na mesma frase, do verbo *kd* pode, no mínimo, fazer-nos duvidar da clarividência deste imediatismo interpretativo. À semelhança do que anteriormente referimos, é possível que o autor do texto tenha utilizado dois dispositivos teológico-lexicais para aludir a dois grupos de seres criados (humanos e deuses) mediante um mesmo processo manual, tal como, em língua portuguesa, faríamos recursos de um jogo de vocábulos do mesmo campo lexical, como por exemplo, “moldar” ou “esculpir”, para abordar uma mesma realidade com um vocabulário diversificado, enriquecendo assim a qualidade literária do texto. Não obstante, o alargamento e amplificação das narrativas mobilizadas serviria para descrever e dotar o Criador de um amplo leque de exercícios criativos, demonstrando, deste modo, a sua capacidade para originar os humanos por via de um acto construtivo e os deuses por intermédio de uma acção biológica.

A presença conjunta de *kd* e *msj* no quadro do louvor do deus enquanto criador dos diferentes seres (vivos) figura também no célebre hino a Amon proveniente do papiro Leiden I 344 verso:

---

<sup>23</sup> Mogensen, 1913, p. 37–40: “given birth to the gods”; Barucq e Daumas, HPEA 121: “fait naître les dieux”; Assmann, ÄHG 223: “die Götter gebare”

*jꜣw.t n=k ms(w) nnt.t nb.t Jmn [jt] mw.t ntr ntr.t twt[=sn n mrw.t]=f<sup>24</sup> ꜥd rmt(.w)  
jr ntr.w mnmn.t ꜥwt. nb(.t) mj qd=st shpr njw.t grg spꜣ.wt*

Louvor a ti! (Aquele que) dá à luz/molda tudo o que existe! Amon, [pai] e mãe do(s) deuse(s) e da(s) deusa(s). Eles estão reunidos [por amor?] a ele. (Aquele que) construiu os humanos, fez os deuses e todos os animais de grande e pequeno porte na sua totalidade. Fez as cidades virem à existência e fundou os distritos!

(Leiden I 344 verso, II.1–2; Período Raméssida, c. 1279-1077 a.C.; Zandee, 1992b, p. 67–77, tf. II)

O Criador é não apenas o autor das diferentes categorias de seres – deuses, humanos, animais – como é também retratado enquanto responsável pela organização sócio-geográfica do espaço, criando as cidades e estruturando o território nas suas unidades administrativas. O Demiurgo parece assim operar tanto a nível cósmico quanto directamente na vida dos indivíduos, fornecendo aos seres aquilo de que necessitam para subsistir. O binómio “pai/mãe” serve para asseverar a primazia de Amon sobre os outros deuses e a sua consequente anterioridade ontológica, colocando-o como deus cimeiro, que superintende sobre todo o Cosmos. Paralelamente, a ausência do determinativo de “mulher em trabalho de parto” (B3/B4), nem sequer na sua alegada forma simplificada Z5, na escrita de *msj* desafia um entendimento clarividente e imediato do termo como “dar à luz”. Efectivamente, uma tradução do mesmo como “moldar” conviria com o vocábulo escolhido para ajudar à antropogonia – *ꜥd* – cuja semântica cobre actividades artesanais/manuais relacionadas, como “formar”, “moldar” ou “construir”. Entre a possibilidade de que esta distinção não interessasse sequer ao escriba e/ou ao orante e a manifestação de uma deliberada ambiguidade que cobrisse um espectro vasto de leituras, cabe ao/à egiptólogo/a contemporâneo/a a consideração da panóplia de hipóteses interpretativas. Neste sentido, importa não tomar nenhuma das opções como auto-evidente ou garantida, procurando-se, ao invés, submeter esta fraseologia a um

---

<sup>24</sup> Reconstituição da lacuna proposta em Zandee, 1992b, p.71.

permanente questionamento, que perpassasse considerações de cariz e teórico e/ou metodológico.

#### 4. *Msj - androginia da divindade criadora?*

O facto do Demiurgo, predominantemente masculino na himnologia do Império Novo<sup>25</sup>, desempenhar, simultaneamente, uma actividade supostamente feminina (*msj*) e outra alegadamente masculina (*wtt*) tem vindo a ser interpretado por académicos como um dos factores favoráveis à consideração da divindade criadora, nomeadamente, para o período em causa, a solar, como “andrógina”. Zandee (1992a, p. 170), por exemplo, argumenta em favor de uma distinção lexical e textual entre a criação de seres femininos e masculinos: enquanto que os primeiros seriam abordados mediante verbos ligados a acções femininas (como *msj*, “dar à luz”), os segundos seriam referidos no quadro da performance de tarefas masculinas, como procriar (*wtt*)<sup>26</sup>. Tal está textualmente atestado na himnologia do Império Novo:

*N dd=f jj (...) [jty] jr nn [r-3w]<sup>27</sup> hpr ds=f ms(j) mw.t=f wtt jt=f hpr n(n) hpr.t ntr.w  
3h.w*

<sup>25</sup> No momento presente da nossa investigação, temos apenas conhecimento de um único hino desta cronologia em que se louva uma deusa como autora do Cosmos: o “Hinos das Palavras Cruzadas de Mut” (BM EA194; temp. Ramsés VI; Stewart, 1971, p. 87–194; Troy, 1997, 301–306). Este texto apresenta fraseologia onde surge contemplado o radical *ms(j)*, nomeadamente: *msty=s rmt(.w) ntr.w*, “A sua prole são os humanos e os deuses” (BM EA194, H8; sem determinativo); *ntr.t pw mss=s(n) mj rmt(.w)=sn (?)*, “Ela é a deusa que dá à luz, tal como as pessoas são geradas (?)” (BM EA194, H11; determinativo B3); *ms(j)=sn rnp.w wd3=f m mn srh bjt*, “(Aquele/a) que lhes dá à luz, às plantas, floresce (assim) como perdura o palácio do rei (do Baixo Egipto)” (BM EA194, V22; sem determinativo); *ms(j)=s wr.t h(j)=t*, “Ela que dá à luz/nasce, a grande, aparecendo!” (BM EA194, V30; determinativo B3). Contudo, as particularidades que advêm da disposição gráfica deste texto, escrito numa grelha de quadrados e destinado a ler-se tanto na vertical como na horizontal, dificultam a consideração da distribuição dos determinativos. Por outro lado, a presença idiossincrática do pronome pessoal dependente da terceira pessoa do singular masculina, *sw*, em aparente referência à deusa Mut compromete a análise do carácter criador da deusa como um todo que, não obstante, se afigura inegável neste texto. Relativamente à (sub)-representação de deusas criadoras na produção himnológica do Império Novo, deve ainda mencionar-se o caso da estela Copenhaga AEIN 897 (temp. Tutankhamon-Seti I). Neste documento, deparamo-nos com um texto laudatório dirigido a um deus – Ptah – e à sua consorte – Sekhmet. Todavia, apenas a divindade masculina é adorada pela sua empreitada criativa e cosmogónica.

<sup>26</sup> Sobre procriação e fertilidade como realidades iminentemente masculinas no imaginário dos antigos Egípcios ver Roth, 2000, p. 187–201. De modo semelhante, conforme sublinhado por Audouit e Thuault (2018–2019, p. 18), a maioria dos vocábulos no sistema linguístico egípcio referentes ao acasalamento são determinados pelo órgão fático.

<sup>27</sup> Proposta de reconstituição da lacuna em STG 121.

N ele diz: Ó (...) [soberano], que fez isto (tudo) [na totalidade], que veio à existência por si próprio, que deu à luz a mãe e gerou o seu pai. Ele veio à existência quando os deuses transfigurados ainda não tinham vindo à existência!

(TT 106; temp. Seti I-Ramsés II, c. 1290-1213 a.C.; STG 121)

A auto-emergência do deus criador atesta a sua primordialidade e anterioridade ontológica, o que surge reforçado pelo facto de ter sido este a dar à luz e gerar os seus próprios pais. A paradoxalidade da inversão do natural processo de geração e a presença concomitante de *msj* e *wtt* concorrem para a centralidade existencial do Criador e para a compreensão da sua ampla capacidade procriadora e, por extensão, criativa. A matriz biológica de *msj* deste passo parece assim indubitável.

Não obstante, o princípio segundo o qual *msj* se aplica a acções/seres femininos e *wtt* a actos/seres masculinos, é contradito em exemplos textuais provenientes do *corpus* em análise:

[*jnd hr=k(?)*]<sup>28</sup> *pr m nb tm[m.w] [jr.n(?)]=f p3wt tp.t mj kd=st ms Gb wtt Nw.t ts jdb.w m msyw=sn snn.w=f psd.t(?) tm=tw hrdw sw r ms.wt=f ntr.w*

[Saudações a ti(?)] que vieste como senhor de tudo/da Humanidade(?). [Ele fez(?)] a divindade primordial na sua totalidade. Aquele que deu à luz Geb, gerou Nut e que uniu as margens aos seus filhos. A Enéade (inteira?) é a sua imagem. Aquele que se rejuvenesce para os seus filhos, os deuses!

(Leiden I 344 verso, XI.8–10; Período Raméssida, c. 1292-1077 a.C.; Zandee 1992b, p. 1013–1025, tf. XI)

A ancestralidade demiúrgica face aos outros deuses e aos elementos naturais que hipostasiam evidencia-se neste excerto. De facto, embora a presença dos determinativos de deus e deusa (G7 e I12 da lista de Gardiner, respectivamente) sugira fortemente uma

---

<sup>28</sup> Proposta de reconstituição da lacuna em Zandee 1992b, p. 1013.

tradução onde figurem os nomes das divindades em concreto (Geb e Nut), deve ter-se presente que, em última instância, estes simbolizam a terra e o céu, elementos cósmicos criados sob o raio de acção da empresa criativa. Simultaneamente, esta frase inverte a assunção geral relativa aos verbos mobilizados em referência à criação de seres masculinos e femininos, visto que Geb é um deus e Nut uma deusa. Ainda assim, importa mencionar que os dois verbos, *msj* e *wtt*, surgem aqui determinados por Z5 e D53, respectivamente.

Contudo, conforme tivemos ocasião de explorar na secção anterior, a palavra *msj* cobre um vasto espectro polissémico, que compreende noções mais gerais – “criar” – mas também procedimentos não necessariamente biológicos, como “moldar/modelar” ou “(en)formar” (Wb 2, 137.4–138.7). Este aspecto torna-se ainda mais relevante se tomarmos em consideração que o verbo surge frequentemente grafado sem qualquer hieróglifo que explicita, restrinja ou clarifique o seu sentido, nomeadamente, B3. De facto, das 72 atestações de *msj* coligidas no âmbito da nossa digressão investigativa (incluindo formas derivadas, como a causativa *sms(j)* e a passiva negativa *jwtj ms.tw=f*), somente dez apresentam o termo grafado com o hieróglifo B3 da lista de Gardiner, conforme se pode aferir da tabela abaixo apresentada:

Fonte	Frase	Determinativo	Escrita
Chicago E14053, 2 (Tutmósis III)	<i>mss sw tñw wn.wt</i>	-	Hieroglífico
Copenhaga AEIN 655, 8 (Tutmósis III)	<i>mss ms sw</i>	-	Hieroglífico
Cairo CG 58038, VIII.1 (Amenhotep II?)	<i>jry n=k hr ms.tw=k n</i>	-	Hierático
BM EA826, 3 (Amenhotep III)	<i>ms(s) jwtj ms.tw=f</i>	-	Hieroglífico
BM EA826, 9 (Amenhotep III)	<i>jwtj ms.tw=f</i>	-	Hieroglífico
Túmulo de Ay, 4 (Akhenaton)	<i>msy=k sw dwz &lt;t&gt; mj hpr.w=k</i>	-	Hieroglífico
Túmulo de Ay, 10 (Akhenaton)	<i>mj msy=f tw</i>	-	Hieroglífico
Túmulo de Ay, 26 (Akhenaton)	<i>mj msy=f tw</i>	-	Hieroglífico

Fonte	Frases	Determinativo	Escrita
<b>BM EA551, 4 (Tutankhamon)</b>	<i>wṯ sw msj sw ḏs=f</i>	B3	Hieroglífico
<b>BM EA551, 18 (Tutankhamon)</b>	<i>ḳwty ms.tw=f</i>	-	Hieroglífico
<b>BM EA552, 1 (Tutankhamun)</b>	<i>mss sw ṯnw ḏwzy.t</i>	B3	Hieroglífico
<b>BM EA552, 2 (Tutankhamun)</b>	<i>wṯ sw msj sw ḏs=f</i>	-	Hieroglífico
<b>TT 49(3), sul, 3 (Ay)</b>	<i>[msj s]w ḏs=f</i>	?	Hieroglífico
<b>TT 49(3), norte, 2 (Ay)</b>	<i>ḳt=k msj=ṯ</i>	B3	Hieroglífico
<b>BM EA1222, 4 (Amarna/fim da XVIII dinastia)</b>	<i>ntk rdj msj nṯr.w</i>	-	Hierático
<b>Berlim 7316, 2 (XVIII dinastia, pós-Amarna)</b>	<i>ḳnd ḥr=k p3 ḥwn nṯry msj ḏs=f r<sup>c</sup> nb</i>	B3 (como fonema e não como determinativo)	Hieroglífico
<b>Copenhaga AEIN 987, 2 (fim da XVIII/princípio da XIX dinastia)</b>	<i>msj nṯr.w</i>	-	Hieroglífico
<b>BM EA10471.21, 12-13 (fim da XVIII/princípio da XIX dinastia)</b>	<i>wṯ sw msj sw ḏs=f</i>	B2	Hieroglífico Cursivo
<b>TT 41(6), 4-5 (Horemheb-Seti I)</b>	<i>ḥr ms &lt; t &gt; =st</i>	-	Hieroglífico
<b>BM EA9901.1, 12 (Seti I?)</b>	<i>wṯ sw msj sw ḏs=f</i>	-	Hieroglífico Cursivo
<b>BM EA9901.2, 30-31 (Seti I?)</b>	<i>Nw.t ms &lt; .t &gt; nṯr.w ms(j).n=s tw m wr nṯr Š</i>	-	Hieroglífico Cursivo
<b>TT 106 (Seti I-Ramsés II)</b>	<i>msj mw.t=f wṯ ḳt=f</i>	-	Hieroglífico
<b>TT 106(3), 16 (Seti I-Ramsés II)</b>	<i>ntk w<sup>c</sup> msj tmm.w</i>	-	Hieroglífico
<b>TT 157(2), x+1 (Ramsés II)</b>	<i>msj sw ḏs=f</i>	-	Hieroglífico
<b>TT 157(8.1) (Ramsés II)</b>	<i>msj t3-tm.w</i>	B3	Hieroglífico
<b>TT 157(8.1) (Ramsés II)</b>	<i>ms(j) wnn.t</i>	B3	Hieroglífico
<b>TT 157(8.1) (Ramsés II)</b>	<i>w<sup>c</sup>w msj sw ḥḥ.w</i>	-	Hieroglífico
<b>TT 157(8.2), 4 (Ramsés II)</b>	<i>ntk msj wnn.wt nb.t</i>	-	Hieroglífico
<b>TT 26(3), 4 (Ramsés II)</b>	<i>msj sw ḏs=f</i>	-	Hieroglífico

Fonte	Frases	Determinativo	Escrita
TT 387(1), 2 (Ramsés II)	<i>msj sw ds=f</i>	-	Hieroglífico
Leiden I 350, II.28 (Ramsés II)	<i>twt msw.t</i>	Z5	Hierático
Leiden I 350, III.24 (Ramsés II)	<i>r sms p3wty m p3w.t tp.t</i>	Z5	Hierático
Leiden I 350, IV.7-8 (Ramsés II)	<i>msy=f ntt rdj=f ʿnh=sn</i>	Z5	Hierático
Leiden I 350, IV.11 (Ramsés II)	<i>šhm štz msw.t</i>	Z5	Hierático
Leiden I 350, IV.14-15 (Ramsés II)	<i>[p3wty] wt p3wty.w sms R<sup>c</sup></i>	Z5	Hierático
Leiden I 350, V.3 (Ramsés II)	<i>h<sup>c</sup>w m R<sup>c</sup> m Nnw msj ntt jwtt</i>	-	Hierático
Leiden I 350, V.22 (Ramsés II)	<i>hr msj ntt nb.t s<sup>c</sup>nh wn.t</i>	Z5	Hierático
Leiden I 350, V.25 (Ramsés II)	<i>ntr wr smsj p3wty.w</i>	Z5	Hierático
TT 45(4), 4-5 (Ramsés II)	<i>R<sup>c</sup> hpr msj ds=k</i>	-	Hieroglífico
TT 178(1), 3 (Ramsés II)	<i>ntk msj wnn.wt nb.t</i>	-	Hieroglífico
TT 178(7), 3 (Ramsés II)	<i>[b3] ʿnh msj sw r<sup>c</sup> nb</i>	-	Hieroglífico
TT 263(7) (Ramsés II)	<i>jj R<sup>c</sup> msj M3<sup>c</sup>.t</i>	-	Hieroglífico
TT 263(7) (Ramsés II)	<i>mss ds=f</i>	-	Hieroglífico
TT 23(3), 1 (Merenptah)	<i>msj sw</i>	A17	Hieroglífico
TT 23(3), 2 (Merenptah)	<i>j3w n=k msj nty nb</i>	A17	Hieroglífico
TT 23(10), 3 (Merenptah)	<i>msj sw</i>	-	Hieroglífico
BM EA10470, 26 (XIX dinastia)	<i>ms sw jwty ms.tw=f</i>	-	Hieroglífico Cursivo
TT 187(1), 2 (XIX dinastia)	<i>msj sw</i>	-	Hieroglífico
Leiden I 344 verso I.1 (XIX dinastia)	<i>rnn sw m dsr msw.t</i>	Z5	Hierático
Leiden I 344 verso II.1 (XIX dinastia)	<i>j3w.t n=k ms(w) nn.t nb.t</i>	-	Hierático

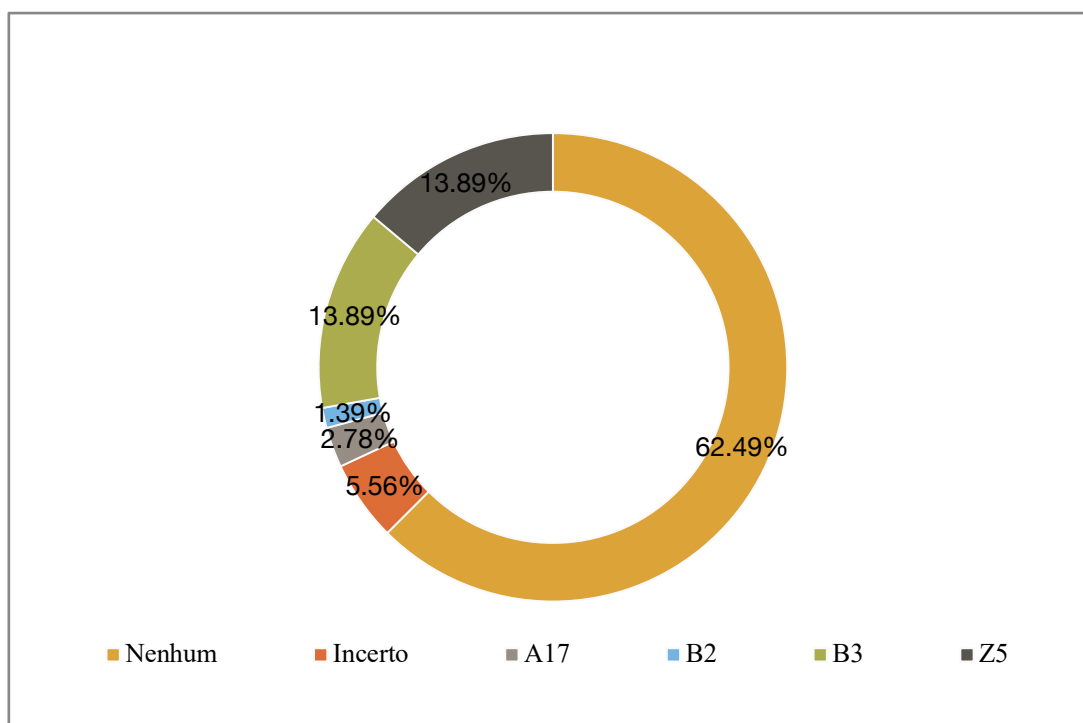
Fonte	Frases	Determinativo	Escrita
Leiden I 344 verso III.2 (XIX dinastia)	<i>š3 ms.wt</i>	Z5	Hierático
Leiden I 344 verso IV.8 (XIX dinastia)	<i>nb msw m</i>	-	Hierático
Leiden I 344 verso IX.3 (XIX dinastia)	<i>msj w.t nb.t</i>	-	Hierático
Leiden I 344 verso XI.9 (XIX dinastia)	<i>msj Gb wt Nw.t</i>	Z5	Hierático
TT 163.1, 3 (XIX dinastia)	<i>[dw3.tw r] (ms).tw r nb R<sup>c</sup> d3j p.t</i>	B3?	Hieroglífico
TT 163.1, 5 (XIX dinastia)	<i>jn jw jrj=k hḥ.w hr ms]t</i>	?	Hieroglífico
TT 163.2, 7 (XIX dinastia)	<i>mss r<sup>c</sup> nb</i>	-	Hieroglífico
TT 105, 3 (XIX dinastia)	<i>ntr ntry msj sw ds=f</i>	-	Hieroglífico
TT 127 (12), 5 (Raméssida)	<i>msj sw ds=f</i>	-	Hieroglífico
TT 296 (1), 1 (Raméssida)	<i>[msj] sw d[s=f]</i>	-	Hieroglífico
TT 373(1.1), 9 (Raméssida)	<i>j[n jw jrj=k] hḥ.w hr ms &lt; st &gt;</i>	?	Hieroglífico
TT 218(8), 10-11 (Raméssida)	<i>ntr ntry hry-tp t3.wy w<sup>c</sup> šps(s) msj ntr.w</i>	-	Hieroglífico
TT 30(4), 5 (Raméssida)	<i>[w<sup>c</sup> hr-hw=f] mss sw ds=f</i>	-	Hieroglífico
BM EA10042 recto IV.2 (XIX-XX dinastias)	<i>šm ntry spdy mss sw ds=f</i>	-	Hierático
oGardiner 305, 4-5 (primeira metade da XX dinastia)	<i>hprj msw ds=f</i>	-	Hierático
TT 68.2 (XX dinastia)	<i>hprj msw ds=f</i>	-	Hieroglífico
TT 158(5.2), x+4 (Ramsés III)	<i>tw t hprj tw t msj rmt.w</i>	B3	Hieroglífico
BM EA194, H3 (Ramsés VI)	<i>wd3=s ms.n 3h(.t) nb</i>	B3 (como fonema e não como determinativo)	Hieroglífico
BM EA194, H10 (Ramsés VI)	<i>msty=s rmt(.w) ntr.w</i>	-	Hieroglífico
BM EA194, H11 (Ramsés VI)	<i>ntr.t pw mss=s(n) mj rmt(.w)=sn (?)</i>	B3	Hieroglífico



Fonte	Frase	Determinativo	Escrita
<b>BM EA194, V22 (Ramsés VI)</b>	<i>ms(j)=sn rnp.w wd3=f</i>	-	Hieroglífico
<b>BM EA194, V30 (Ramsés VI)</b>	<i>ms(j)s wr.t h<sup>c</sup>(j)=t</i>	B3	Hieroglífico

**Tabela 3** - Distribuição cronológica dos determinativos das atestações de *msj* em contexto cosmogónico no *corpus* em análise

Deve sublinhar-se que, dentro destas dez atestações (correspondentes a somente 13,89% das verificadas neste *corpus*), B3 surge, por duas vezes, não como determinativo, mas sim como fonema da palavra *msj* (Berlim 7316, 2; BM EA194, H3). Importa ainda frisar a ocorrência única do determinativo B2 (BM EA10471.21, 12–13) bem como as duas instâncias, no mesmo texto, em que o termo surge determinado pelo signo de criança A17 (TT 23(3), 1; 2). Finalmente, é relevante considerar a presença de dez grafias do vocábulo com o determinativo Z5, todas em hierático, no contexto da simplificação de signos que caracteriza aquela escrita, a que anteriormente aludimos. Neste sentido, e admitindo que Z5 surge em referência a B2/B3/B4, isto é, que é colocado pelo escriba no sentido de precisar uma conotação biológica do termo, tem-se que esse afunilar de sentido só ocorre, na melhor das hipóteses, em 23 dos casos, o que perfaz cerca de 31,94% do total destes:



**Gráfico 1** - Distribuição percentual dos determinativos de *msj* nos Hinos Religiosos do Império Novo no *corpus* analisado

Ainda que considerássemos que os 5,56 % (quatro) dos casos em que não nos é possível apurar se haveria algum determinativo presente originalmente, efectivamente os contemplariam, as atestações de *msj* com um qualquer tipo de classificador continuariam a ser minoritárias. A maioria dos textos que apresentam *msj* como uma das acções desempenhadas pelo Criador na sua empresa cosmogónica não ostentam, portanto, qualquer determinativo. Evidentemente que a ausência de determinativo não deve *per se* afastar-nos de uma tradução de cariz biológico, devendo-nos ater ao contexto fraseológico de cada atestação para afinar o seu sentido, como reiteradamente temos vindo a vincar. De facto, estas grafias textuais não obedecem a um comportamento consistente, sendo possível depararmo-nos, num mesmo texto, com a presença e ausência concomitantes de determinativos para a palavra *msj* (como, por exemplo, em BM EA552). Simultaneamente, parece que suporte e escrita não concorrem para um padrão na distribuição dos classificadores. Se é verdade que todos os textos escritos em hierático, recolhidos até à data, não apresentam outro determinativo que não Z5, não é também falso que escrever *msj* em hierático neste *corpus* não configura a presença automática daquele signo. As práticas escribais do tempo revelam-se complexas e de difícil compreensão

global. A moldura geral é assim mais intrincada do que pode inicialmente parecer, dada a coexistência de diferentes escritas num mesmo arco temporal, posto que a distribuição dos determinativos não parece obedecer a um padrão cronológico-evolutivo. Quer tal portanto dizer que, pese embora a importância dos determinativos pela sua matriz clarificadora dos vocábulos, e ainda que nos tenhamos focado detalhadamente neste aspecto no presente artigo, a mesma não pode ser tida como critério inequívoco nas decisões de tradução por parte do egiptólogo nem muito menos como elemento único, ou sequer bastante, da consideração da divindade criadora como uma entidade andrógina.

Não obstante, e sem prejuízo do anteriormente exposto, é interessante constatar que a escassez de determinativos na(s) escrita(s) de *msj* não encontra paralelo nas de *wtt*. Com efeito, em todas as atestações deste verbo no *corpus* analisado, à excepção de uma em que o vocábulo surge em contexto lacunar, o verbo emprega ou D52 ou D53, independentemente de o texto ter sido redigido em hieroglífico ou em hierático:

Fonte	Frase	Determinativo	Escrita
Cairo CG 58038, VI.5 (início da XVII dinastia)	<i>ḥꜥj m ḥsfw nw wtt=sn</i>	D53	Hierático
BM EA551, 4 (Tutankhamon)	<i>wtt sw msj sw ds=f</i>	D53	Hieroglífico
BM EA552, 2 (Tutankhamon)	<i>wtt sw msj sw ds=f</i>	D53	Hieroglífico
BM EA10471.21, 12-13 (fim da XVIII/princípio da XIX dinastia)	<i>wtt sw msj sw ds=f</i>	D53	Hieroglífico
BM EA9901.1, 12 (início da XIX dinastia)	<i>wtt sw msj sw ds=f</i>	D53	Hieroglífico Cursivo
TT 106 (Seti I-Ramsés II)	<i>msj mw.t=f wtt jt=f</i>	D52	Hieroglífico
TT 106(3), 23 (Seti I-Ramsés II)	<i>w[tt sw]</i>	?	Hieroglífico
Leiden I 344 verso, III.5 (XIX dinastia)	<i>wtt=f sw</i>	D53 (como fonema e não como determinativo)	Hierático
Leiden I 350 verso, IV.14-15 (Ramsés II)	<i>[pꜣwty] wtt pꜣwty.w sms Rꜥ</i>	D53	Hierático
Leiden I 344 verso, XI.9 (XIX dinastia)	<i>msj Gb wtt Nw.t</i>	D53	Hierático

Fonte	Frases	Determinativo	Escrita
<b>BM EA10042 recto I.8-9 (XIX-XX dinastias)</b>	<i>jnd hr=k sz pw n R<sup>o</sup> wt̄ n (J)tmw ds=f</i>	D53	Hierático
<b>TT 158(5.1), 3-4 (Ramsés III)</b>	<i>ntk wt̄ shpr ms.w=k m rmt(.w) ntr.w m cw.t m mnmn.t m hfz.t nb.t</i>	D52	Hieroglífico

Tabela 4 - Atestações textuais de *wt̄* como mecanismo de criação no *corpus* analisado

Paralelamente, importa notar que o mesmo sucede nas atestações conjuntas de *wt̄* e *msj*, em que o primeiro é sempre determinado por um signo fálico (D52/D53), o mesmo não se verificando para o segundo (tabelas 1 e 2). A omnipresença de um atributo distintivo masculino com a frequente ausência de um feminino, sobretudo nos casos em que *wt̄* e *msj* surgem em conjunto, deve fazer-nos equacionar a possibilidade de que tal constitua um recurso gráfico-textual destinado a reduzir uma eventual ambiguidade de género na caracterização da divindade criadora. Questionamo-nos, pois, se tal estratégia não conviria a uma afirmação da masculinidade do Criador que, ao desempenhar uma acção-*msj*, poderia ser lido como contendo elementos femininos e/ou andróginos, como veio a suceder, *a posteriori*, pelos académicos. Apesar de reconhecida a fragilidade do argumento, que deverá ser tido como mera hipótese conjectural, deve sublinhar-se a existência constante de signos fálicos por oposição à omissão frequente de outros que reportem para o universo feminino, nomeadamente, ligados à gravidez e ao parto. Neste sentido, parece-nos que argumentar em favor de uma androginia em torno da figura do Criador baseando-se no facto da acção deste comportar, entre outros, o elemento *msj*, apresenta fragilidades metodológicas de consideração e análise das fontes.

### 5. Comentários Finais

Enquanto criador total, o Demiurgo egípcio é também autor da diferenciação de género. Tal surge atestado textualmente em fontes anteriores ao *corpus* a que aqui temos aludido. Os *Textos das Pirâmides*<sup>29</sup> dão-nos conta do modo como Atum, auto-criado (*hpr ds=f*), gerou o primeiro casal divino - Chu (deus) e Tefnut (deusa) – por meio de processos biológicos, como a masturbação ou a expectoração/cuspo. O Demiurgo não necessita de

<sup>29</sup> Nomeadamente, PT 527 e 600.

qualquer contraparte ou consorte para convocar o mundo à existência: a sua própria biologia corpórea (sémen, saliva) é suficiente. O facto de fontes posteriores fazerem menção à intervenção do seu punho/mão no processo cosmogónico<sup>30</sup>, levou a que alguns autores postulassem a co-existência de atributos femininos e masculinos nesta figura divina. Hassan (1999, p. 107) argumenta que a mão actua como consorte feminina do deus, enquanto Sweeney (2011, p. 5) afirma que esta, a par da boca, substitui magicamente o órgão feminino, cumprindo-se assim a empresa demiúrgica. Não obstante, deve observar-se o carácter não exclusivamente feminino de membros corpóreos como a mão, o punho ou a boca, mobilizados pelo Demiurgo para criar por meio da sua própria biologia. A consideração da mão do deus como consorte no decurso da sua actividade criativa pode relacionar-se com o facto do termo egípcio para “mão” receber a terminação gramatical feminina *-t*: *dr.t* (Wb 5, 580.3–585.10). Trata-se assim de uma assunção egiptológica – mais do que egípcia – a ligação entre mão e papel reprodutivo feminino. De facto, no quadro de uma masculinidade estruturada e assente em padrões cisnormativos, não há nada de não-masculino a respeito da ideia de um orgasmo ser obtido por meio da interacção de uma mão com um falo.

A par do anteriormente exposto, a capacidade do Criador para gerar (*wtt*) e dar à luz (*msj*) constituiu um dos argumentos a favor da construção de uma leitura daquela entidade enquanto andrógina. Para Zandee (1992a, p. 173), tal é “*characteristic of an androgynous god: he can give birth as a mother and engender as a father*”. No entanto, importa notar que estas funções “uterinas” e “fálicas” se prendem muito mais com expressões simbólicas que manifestam uma oposição abstracta do que com uma associação directa e explícita à função sexual (Troy, 1986, p. 11).

Neste artigo, procurámos auscultar as diferentes atestações de *msj* enquanto expressão de um acto cosmogónico nos hinos religiosos do Império Novo egípcio. Interessou-nos, particularmente, (re)avaliar a pertinência deste termo-acção como factor que sustenta e concorre para a atribuição do epíteto “andrógino/a” à divindade criadora. Este exercício exploratório centrou-se fundamentalmente em torno de dois eixos argumentativos: por um lado, a constatação de que nem todas as atestações de *msj* devem ser tidas e lidas como menção inequívoca a um acto físico, biológico e/ou reprodutivo;

---

<sup>30</sup> Tais como TS 321 e Papiro Bremner-Rhind.

por outro, a compreensão de que a capacidade (pro)criadora da divindade não a coloca forçosamente no espectro da não-binariedade de género.

Relativamente ao primeiro, interessou-nos perceber e atentar na distribuição dos determinativos, no sentido de apurar as eventuais clarificações de sentido que os mesmos poderiam incutir. O predomínio da ausência de qualquer determinativo para *msj*, a par da omnipresença do signo fálico nas diversas grafias de *wtt*, levaram-nos a considerar a hipótese de uma tentativa gráfico-pictórica de minorar uma eventual leitura andrógina do Demiurgo. Não obstante, verificada a incongruência no seu padrão distributivo, com textos que ora os apresentam ora os ocultam, e dada a multiplicidade de factores que intervêm na grafia dos signos (suporte, espaço disponível, arbitrariedade do escriba, escrita utilizada), assumimos que, pese embora a importância de atentarmos nestes elementos, urge considerar outras realidades para a análise do tema, em virtude das ambiguidades (eventualmente voluntárias e deliberadas) que tal pode suscitar.

Paralelamente, o exercício da biologia corpórea do Demiurgo, de que *msj* é expressão, não tem de ser necessariamente sintomático de uma androginia manifesta neste ente. De facto, o entendimento geral da divindade primordial egípcia como “andrógina” pode ser discutido. Um verbete de um dicionário de língua portuguesa define o substantivo “androginia” da seguinte forma:

nome feminino

BIOLOGIA qualidade do ser vivo que apresenta órgãos reprodutores dos dois sexos ou que se comporta simultaneamente como macho e como fêmea; hermafroditismo; androginismo

qualidade do indivíduo que apresenta características convencionalmente associadas a ambos os sexos; ambiguidade sexual

(androginia in Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa [em linha] 2003-2020. [consultado em 28-01-2020]. <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/androginia>)

Na língua portuguesa, “androginia” parece, pois, assumir uma dupla faceta: biológica (características físicas, órgãos reprodutores dos dois sexos) e social (confluência de elementos que um dado colectivo atribui a ambos os sexos). A primeira dimensão da definição não parece encontrar eco na realidade mítico-religiosa egípcia. Efectivamente, a divindade criadora, em toda a sua multiplicidade e diversidade, neste *corpus* e para além dele, não parece apresentar uma biologia sexualmente ambígua. Tal traduz-se numa indicação inequívoca do seu género quer na língua, nomeadamente ao nível dos pronomes pessoais e formas verbais, quer na própria iconografia. De facto, há décadas que autores, como Sauneron (1961, p. 242), têm sublinhado que, contrariamente às combinações entre espécies humanas e animais, o esbatimento das fronteiras entre sexo/género numa mesma figura divina é extremamente raro. Paralelamente, importa considerar que as divindades masculinas tendem a ser muito menos ambíguas do que as suas contrapartes femininas (Baines, 2000, p. 29). Não obstante, a academia tende a considerar a divindade criadora como uma excepção que desafia este quadro mais geral, baseando-se, entre outros factores, em epítetos como “pai e mãe” e na simultaneidade performática de *msj* e *wtt* na mesma figura divina. No entanto, é interessante notar que autores que aceitam a androginia do Demiurgo reconhecem as tensões e problemas que derivam desta noção, dado que as divindades preservam sempre uma identificação binária no registo existente: ora feminina ora masculina (Troy, 1986, p. 15). Se atentarmos na fraseologia estudada no decurso da análise deste *corpus*, verificaremos que a mesma é masculina no seu teor e conteúdo, reconhecendo ao Demiurgo a sua aptidão para “gerar” (*wtt*) e “dar à luz” (*msj*) o Mundo, com os seus diferentes seres e elementos, na sua capacidade de desdobramento da unidade para a pluralidade (Zandee, 1992a, p. 169). Deste modo, parece-nos que é a divindade masculina que é associada ao imaginário da gestação e da criação da vida e não a masculinidade do divino que é posta em causa pela sua capacidade procriadora<sup>31</sup>. O facto da divindade criadora egípcia, predominantemente

---

<sup>31</sup> Audouit e Thuault (2018-2019, p. 25) notam a associação do Demiurgo com outros vocábulos entendidos como ligados ao universo feminino, como *stj* e *jwr*. Este último termo, que compreende um arco de significados que se estende de “conceber” até “ficar/tornar-se grávido” (Wb 1, 56.1–7) figura num *ostrakon* proveniente de Deir el-Medina, no qual se afirma que “o céu estava grávido dos deuses e Amon estava grávido dos humanos” (*p.t (hr) jr.w m ntr. w jw Jmn (hr) jwr m rmt*; oDeM 1227, 2 in Posener, 1972, p. 32 e pl. 56. O autor gostaria de expressar a sua gratidão para com Frédéric Rouffet pela indicação desta referência). Assim, este excerto textual aponta não apenas para uma alusão teogónica e antropogónica, mas também para a execução dos mesmos processos cosmogónicos mediante uma gravidez, reforçando a estrita conexão entre divino criador masculino e biogénese das dinâmicas criativas, geradoras de existência e dos seres que a compõem. Gravidez e masculinidade não são, deste modo, realidades apartadas na especulação cosmogónica egípcia. Contudo, esta terminologia não está atestada no *corpus* em análise neste artigo, pelo que merecerá um tratamento detalhado e individualizado noutra instância. Simultaneamente,

masculina, ser capaz, por si só, de gerar vida, estaria assim na génese de um entendimento andrógino da mesma, reiteradamente reafirmado no decurso da constituição e construção do saber egiptológico, em consequência de um quadro mental onde a gestação e a geração de vida surgem exclusivamente ligadas ao universo feminino. Desta forma, importa não apenas cogitar a vivência de masculinidades diversas<sup>32</sup>, diferenciadas no tempo e no espaço, como também apontar a hipótese de a masculinidade divina/criadora não ter de se operar e expressar nos mesmos moldes da humana. Dito de outro modo, não é pelo facto do Demiurgo masculino gerar vida que a masculinidade do mesmo é diminuída ou que essa capacidade procriadora é biologicamente apontada à dimensão masculina do ser humano. O Demiurgo gera e dá à luz porque é auto-suficiente e bem-sucedido na sua tarefa de criar e manter a estabilidade cósmica e não propriamente porque lateje em si algum de tipo de “*gender trouble*” (Butler, 1990). Estaríamos assim perante um efeito de (retro-) projecção do presente no passado, com a transposição da mundividência do estudioso para a própria época estudada, mesclando-se assim objecto e autor de estudo. Em suma, acreditamos que a capacidade geradora do divino criador masculino egípcio se refere assim a um atributo de primordialidade que não deve ser confundido ou imediatamente associado a “androginia” ou qualquer outro tipo de manifestação não-binária da expressão de género.

Neste sentido, parece ser na segunda acepção do termo que “androginia” poderá fazer sentido em referência ao Demiurgo. As atribuições não-binárias de género a esta figura, nesta cronologia e *corpus* em particular, parecem ser mais um enviesamento interpretativo egiptológico do que propriamente uma concepção egípcia *per si*. É o facto de a gestação ser uma realidade eminentemente feminina no imaginário colectivo dos produtores de conhecimento e reflexão egiptológicos que leva a que o Criador seja lido como “andrógino”, numa perspectiva de que não cabe na masculinidade a tarefa procriadora, algo que não corresponde à realidade do imaginário egípcio. Simultaneamente, e conforme previamente referido, importa mencionar que nos referimos a uma entidade divina, sujeita a outro tipo de leituras e construções, que não

---

importa sublinhar que nos hinos religiosos do Império Novo, a actividade demiúrgica é associada a um conjunto vasto de lexemas não-genderizados: *jrj*, *qmz*, *qd*, *nj*, (*s*)*hpr*, entre outros.

<sup>32</sup> Conforme mencionado anteriormente, este aspecto torna-se tão mais relevante se tomarmos em consideração que, no antigo Egipto, a fertilidade é uma característica marcadamente masculina, pelo que a associação entre masculino e dádiva de vida não é alheia às concepções produzidas neste contexto civilizacional (Roth, 2000, p. 187–201).



exigem necessariamente um compromisso com o “real-concreto”, nos mesmos moldes que se verifica para a actividade humana em si mesma.

A complexidade da temática em causa requer a realização de mais estudos, diacrónicos e sincrónicos, para (re)avaliar a nossa consideração moderna do Criador como uma entidade andrógina, com vista a uma perspectiva mais matizada desta realidade, que não olvide a natureza contingente da terminologia em causa. Apesar da importância e utilidade do termo “androginia” como conceito operativo e ponto de partida para melhor entender a dualidade enquanto dispositivo conceptual expresso na especulação teológica e religiosa dos antigos Egípcios (Troy, 1986, p. 20), esta não deve ser tida por garantida nem assumida como auto-evidente. Pelo contrário, o exercício deve ser o de permanente questionamento e (re)avaliação, caso a caso, como aqui se encetou relativamente a *msj* na himnografia do Império Novo. Embora, num primeiro olhar, deter-se num termo em específico possa parecer alheio à questão do estudo do género em contexto egípcio, este vocábulo convida a uma consideração multi-factorial, que escale as suas diferentes facetas e atente na sua complexidade. Neste sentido, atentar-se em termos como *msj* e na sua ocorrência fraseológica num determinado *corpus* pode constituir-se enquanto contributo para a reflexão em torno do fenómeno do género e das suas várias ramificações no solo das “Duas Terras”.

*Recebido em 04.02.2020, aprovado em 23.03.2020.*

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

- Allen, J. P. (2015). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. SBL Press.
- Assmann, J. (1983). *Sonnenhymnen in Thebanischen Gräbern*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, [= STG].
- Assmann, J. (1999). *Ägyptische Hymnen und Gebete: Übersetzt, kommentiert und eingeleitet*. Freiburg, Göttingen: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht [=ÄHG].
- Assmann, J. (2004). Theological Responses to Amarna. In Knoppers, G.N. & Hirsch, A. (eds.), *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World. Studies in Honor of Donald B. Redford*. Brill, 179–191.
- Assmann, J. (2015). Nommer l'Un Dans La Théologie Égyptienne. *Revue Des Sciences Religieuses*, 89 (2), 137–63.
- Audouit, C. & Thuault, S. (2018-2019). *Écrire La Femme En Égypte Ancienne*, 19-20–21, 11–42.
- Baines, J. (2011). Presenting and Discussing Deities in New Kingdom and Third Intermediate Period Egypt. In Pongratiz-Leisten, B. (ed.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism* (pp. 41–89). Eisenbrauns.
- Baines, J. (1996). Classicism and Modernism in the Literature of the New Kingdom. In Loprieno A. (ed.), *Ancient Egypt Literature – History and Forms* (pp. 157–174). Brill.
- Baines, J. (2000). Egyptian Deities in Context: Multiplicity, Unity, and the Problem of Change. In Porter, B. N. (ed.). *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World* (pp. 9–78). Casco Bay Assyriological Institute.
- Barucq, A. & Daumas, F. (1980). *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*. Cerf [=HPEA].
- Bickel, S. (1998). Changes in the Image of the Creator God during the Middle and New Kingdoms. In Eyre, C. (ed.). *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 September 1995* (pp. 165–172). Uitgeverij Peeters.
- Breasted, J. H. (1934). *The dawn of conscience*. C. Scribner's sons.

- Budge, E. A. W. (1913). *The Papyrus of Ani. A Reproduction in facsimile edited, with hieroglyphic transcript, translation and introduction*. Philip Lee Warner & G.P. Putnam's Sons.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2020. Recuperado em 28 de jan., 2020. <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/androginia>
- Edwards, I. S. (1939). *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae etc. VIII*. Harrison and Sons.
- Erman, A & Grapow, H. (1925-1963). *Wörterbuch der aegyptischen Sprache*. J.C. Hinrich'sche Buchhandlung [= Wb].
- Erman, A. (1923). *Die Literatur der Aegypter: Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* J.C. Hinrichs.
- Faulkner, R. O & Andrews, C. (1985) *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. British Museum Press.
- Faulkner, R. O. (1933). *The Papyrus Bremner-Rhind*. Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- Faulkner, R. O. (2007). *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Warminster, Aris & Phillips.
- Foster, J. (1995). *Hymns, Prayers, and Songs. An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry*. Scholars Press.
- Gardiner, A. (1905). Hymns to Amon from a Leiden Papyrus. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde* 42, 12–42.
- Hassan, F. (1998). The Earliest Goddesses of Egypt. Divine Mothers and Cosmic Bodies. In: Goodison, L. & Morris, C. (eds.). *Ancient Goddesses. The Myths and the Evidence* (pp.98–112). British Museum Press.
- Hoffmeier, J.K. (2015). *Akhenaten and the Origins of Monotheism*. Oxford Scholarship Online.
- Hornung, E., Krauss, R. & Warburton, D. A. (eds.) (2006). *Ancient Egyptian Chronology*. Brill.

- Hornung, E. (1973). *Der Eine und die Vielen: ägyptische Gottesvorstellungen*. Darmstadt: *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*.
- Jorgensen, M. (1998). *Catalogue: Egypt II (1550-1080 B.C.): Ny Carlsberg Glyptotek*. Copenhagen. Ny Carlsberg Glyptotek.
- Kaplony, P. (1966). Die Handwerker als Kulturträger Altägypten. *Asiatische Studien*, 20 (1–4), 101–125.
- Knigge, C. (2006). *Das Lob der Schöpfung: die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich*. Academic Press, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Koefoed-Petersen, O. (1951). *Egyptian sculpture in the Ny Carlsberg Glyptothek*. Lunos Bogtr.
- Lange, H. O. (1927). *Der Magische Papyrus Harris*. A. F. Høst & søn.
- Leitz, C. (1999). *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*. British Museum Press.
- Lichtheim, M. (2006). *Ancient Egyptian Literature. Volume II: The New Kingdom*. University of California Press.
- Martin, G. T. (1989). *The Memphite Tomb of Horemheb Commander-in-Chief of Tutankhamun. I – The Reliefs, Inscriptions, and Commentary*. Egypt Exploration Society.
- Mogensen, M. (1913). A Stele of the XVIIIth or XIXth Dynasty, with a Hymn to Ptah and Sekhmet. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 15, 37–40.
- Mogensen, M. (1930). *La collection égyptienne*. Lewis & Munksgaard.
- Murnane, W. J. (1995). *Texts from the Amarna Period in Egypt*. Scholars Press.
- Onstine, S. (2010). *Gender and Religion of Ancient Egypt*. *Religion Compass* 4 (1), 1–11.
- Orriols-Llonch, M. (2012). Sex and Cosmogony. The Onanism of the Solar Demiurg. *Göttinger Miszellen* 233, 31–42.

- Oswalt, J. N. (1968). *The Concept of Amon-Re as Reflected in the Hymns and Prayers of the Ramesside Period*. [Tese de Doutorado, Brandeis University], Waltham.
- Posener, G. (1972). Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh II/3 - Nos 1109–1167, *DFFAO* 18 (3). IFAO.
- Roeder, G. (1924). *Aegyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin. Zweiter Band – Inschriften des Neuen Reichs*. J.C. Hinrichs.
- Roeder, G. (1959-1961). *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern*. Artemis-Verlag.
- Roth, A. M. (2000). Father Earth, Mother Sky: Ancient Egyptian Beliefs About Conception and Fertility. In: Rautman, A. E. (ed.). *Reading the Body: Representations and Remains in the Archaeological Record* (pp. 187–201). University of Pennsylvania Press.
- Sainte Fare Garnot, J. (1949). Notes on the Inscriptions of Suty and Hor (British Museum Stela No. 826). *Journal of Egyptian Archaeology* 35, 63–68.
- Sauneron, S. (1961). Remarques de philologie et d' étymologie (en marge des textes d'Esna). *Mélanges Mariette*. Institut Français d'Archéologie Orientale, 229–251.
- Scharff, A. (1922). *Ägyptische Sonnelieder*. Verlag Karl Curtius.
- Sethe, K. (1909). *Urkunden der 18. Dynastie Band 4. Historische-biographische Urkunden*. J.C. Hinrichs [= Urk IV].
- Stewart, H. M. (1966). Traditional Sun Hymns of the New Kingdom. *Bulletin of the Institute of Archaeology*, 6, 29–74.
- Stewart, H.M. (1971). A Crossword Hymn to Mut. *Journal of Egyptian Archaeology*, 57, 87–104.
- Sweeney, D. (2011). Sex and Gender. In: Frood, E. & Wendrich, W. (eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. UCLA, Los Angeles, [Disponível em <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0027fc04>, consultado a 22.01.2020]
- Teeter, E. (2012), Change and Continuity in Religion and Religious Practices in Ramesside Egypt. In: Cline, E.H. & O'Connor, D. (eds.), *Ramesses III. The Life and Times of Egypt's Last Hero* (pp. 27–66). The University of Michigan Press.

- Topmann, D. Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache. Berlin Brandenburgische, Akademie der Wissenschaften. In *Thesaurus Linguae Aegyptiae* [Disponível em <http://aaw2.bbaw.de/tla/index.html>]; consultado a 24.01.2020].
- Troy, L. (1986). *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*. Uppsala University.
- Troy, L. (1997). Mut enthroned. In Van Dijk, J. (ed.). *Essays on ancient Egypt in honour of Herman te Velde* (pp. 301–315). Styx.
- Varille, A. (1941). L’hymne au soleil des architectes d’Aménophis III Souti et Hor. *Bulletin de l’Institut d’Archéologie Orientale*, 41, 25–30.
- Vernus, P. (2011). Les Jachères Du Démiurge et La Souveraineté Du Pharaon: Sur Le Concept D’empire. *Révue d’Égyptologie*, 62, 175–97.
- Vernus, P. (2016). L’écrit et La Canonicité Dans La Civilisation Pharaonique. In Ryholt, K. & Barjamovic, G. (eds.). *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia* (pp. 271–347). Museum Tusulanun.
- Vernus, P. & Yoyotte, J. (2005). *Bestiaire des pharaons*. A. Viénot, Perrin.
- Wilson, J. A. (1950). Egyptian Hymns and Prayers. In Breasted, J. & Pritchard, B. (eds.) *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (pp. 365–381). Princeton University Press.
- Zandee, J. (1947). *De Hymnen Aan Amon van Papyrus Leiden I 350. Vol. Bijlage I - Hieroglyphische Tekst*. Uitgegeven Door en Verkrijgbaar bij het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden.
- Zandee, J. (1964). Hymnical Sayings, addressed to the sun-god by the high-priest of Amun Nebwenenef, from his tomb in Thebes. *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptische Genootschap “Ex Orient Lux”*, 18, 253–265.
- Zandee, J. (1992a). The Birth-Giving Creator-God in Ancient Egypt. In Llyod, A. B. (ed.). *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*. Egypt Exploration Society, 169–185.

Zandee, J. (1992b). *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, verso*. Rijksmuseum van Oudheden.

## CAN A GOD GIVE BIRTH?

*Msj* IN THE RELIGIOUS HYMNS OF THE EGYPTIAN NEW KINGDOM (c. 1539-1077 BC): READDRESSING THE SO-CALLED “ANDROGYNY” OF THE CREATOR DEITY

*Guilherme Borges Pires*

### ABSTRACT

The Egyptian creator deity, mainly male, has been understood as an androgynous entity due, among other factors, to his performance of *msj*-actions, usually associated to the female scope. The present paper deals with the different attestations of *msj* in the religious hymns of the New Kingdom (c. 1539-1077 BC). It is structured into two main axis: on the one hand, it will be noted that *msj* does not always refer to a biological/reproductive act; on the other hand, it will be argued that the Demiurge’s (pro)creative ability does not necessarily place him into the non-binary gender spectrum. Particular attention will be paid to the classifiers’ distribution in the different writings of the word but also to their respective phraseological contexts in selected sources from this *corpus*. The key goal is to achieve a more nuanced understanding of this term and, consequently, ponder on the pertinence of the label “androgynous” in reference to the creator deity as a whole.

### KEYWORDS

Religious Hymns; New Kingdom; Creator deity; Androgyny; *Msj*



# ATUAÇÃO DE MULHERES ASSÍRIAS NAS REDES DE COMÉRCIO INTER-REGIONAL DO II MILÊNIO AEC: POSSIBILIDADES DE ABORDAGENS DE GÊNERO NOS ESTUDOS DA ANTIGA MESOPOTÂMIA<sup>1</sup>

Anita Fattori<sup>2</sup>

## RESUMO

A perspectiva teórica de gênero foi incorporada aos estudos assiriológicos recentemente e os resultados de seu emprego têm mostrado novas possibilidades de abordagem para compreender as sociedades do Antigo Oriente Próximo. No início do segundo milênio AEC<sup>3</sup>, a cidade de Aššur destaca-se nesse cenário pela sua participação central numa importante rede comercial de longa distância. Os assírios, organizados em empreendimentos familiares, realizavam o comércio de tecido e estanho em troca de ouro e prata. Por meio das cartas intercambiadas entre os mercadores, que tinham como destino principal a Anatólia, e suas famílias que permaneciam em Aššur, podemos constatar a participação ativa das mulheres no empreendimento familiar. Grande parte dessas cartas possui a particularidade de ser enviada ou recebida por mulheres dessas famílias. Assim, essa correspondência constitui uma importante fonte documental para o estudo das mulheres no contexto mesopotâmico. A partir da perspectiva de *regimes de gênero*, pretendemos apresentar alguns aspectos da atuação das mulheres assírias no contexto do comércio inter-regional do início do segundo milênio AEC para compreender algumas das dimensões de seus papéis sociais.

## PALAVRAS-CHAVE

Mesopotâmia; Período Paleoassírio; Regimes de Gênero.

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto foi apresentada na V Jornada de História Antiga e Arqueologia Clássica da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas) em 13 de novembro de 2019.

<sup>2</sup> Doutoranda do programa de História Social da Universidade de São Paulo (USP) sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Rede. Bolsista FAPESP processo número 2019/12945-6. E-mail: [anitafattori@usp.br](mailto:anitafattori@usp.br).

<sup>3</sup> Para as datas da história antiga, a abreviação AEC indica “Antes da Era Comum”.

## 1. Introdução

O imaginário sobre o Antigo Oriente Próximo derivou de diversas percepções sobre o seu passado<sup>4</sup>, por exemplo os relatos de Heródoto<sup>5</sup> no século V AEC, as descrições medievais das ruínas de Nínive por Benjamin de Tudela<sup>6</sup> no século XII EC, ou ainda as diversas apropriações dos textos bíblicos, com destaque para as narrativas do Livro dos Gêneses. Apenas no século XIX, em meio ao crescente interesse imperialista pelo Oriente e graças ao desenvolvimento da Arqueologia como disciplina científica, podemos observar o crescimento das pesquisas relacionadas à cultura mesopotâmica. Como nota Zainab Bahrani (2001, pp. 161–179), quando pensamos sobre a Mesopotâmia, especialmente sobre as mulheres mesopotâmicas, muito da produção orientalista do século XIX permeia nosso imaginário, criando contornos disformes sobre essa realidade, como a figura de deusas dotadas de uma sexualidade perigosa, retratadas como *femmes fatales*, ou a apropriação do harém pelas narrativas orientalistas. Para a autora (pp. 178–179), “se as antiguidades recém-descobertas da Mesopotâmia tiveram um forte impacto sobre a imaginação popular e as representações do Oriente na sociedade europeia do século XIX (...)”<sup>7</sup>, as representações europeias do Oriente também impactaram o imaginário e a produção acadêmica. E impactam até os dias de hoje. Ademais, o reflexo dessas características pode ser percebido quando se trata da história das mulheres nessa sociedade.

No presente artigo, lidamos com o caso específico da atuação de mulheres assírias nas redes de comércio inter-regional do início do segundo milênio AEC. Por meio da análise de cartas enviadas e recebidas por essas mulheres, podemos questionar a visão que reduz a sua experiência social ao ambiente doméstico, rompendo com estereótipos que minimizam suas esferas de atuação.

Em um primeiro momento, apresentaremos algumas características específicas do campo de conhecimento que lida com a documentação escrita do período—a Assiriologia—, e a sua relação com os estudos de gênero, sobretudo a história das

---

<sup>4</sup> Cf. Larsen, 1996.

<sup>5</sup> Heródoto, *História*, volume 1, 3ª Ed., Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2019.

<sup>6</sup> Uma tradução crítica dos relatos de Benjamin de Tudela pode ser encontrada em: Adler, M. N. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Critical Text, Translation and Commentary. Londres: Oxford University Press, 1907.

<sup>7</sup> “If the newly discovered Mesopotamian antiquities had a strong impact on the popular imagination and the representations of the East in nineteenth-century European society (...)”.

mulheres. Consideramos que realizar o escrutínio crítico das bases sobre as quais nossa pesquisa foi e continua a ser produzida pode nos levar a uma aproximação mais consciente de nossos objetos de pesquisa. Esse é um exercício epistemológico direcionado ao estabelecimento de novos olhares sobre essas sociedades. Em seguida, examinaremos o contexto de produção dessas cartas. Para tanto, apresentaremos publicações e análises contemporâneas desses documentos, evidenciando as particularidades do caso paleoassírio. Por fim, apresentaremos uma possibilidade de análise para o caso paleoassírio ao mobilizar a noção de *regimes de gênero* (Sebillotte-Cuchet, 2012), com o objetivo de compreender como a atuação das mulheres no contexto histórico das redes de comércio inter-regional do início do segundo milênio produziu especificidades em relação ao lugar social ocupado por elas. Ademais, pensar nos diversos *regimes de gênero* que operam nas sociedades, no gênero como um processo de construção social, nos leva, sobretudo, a uma reflexão contemporânea sobre nossas próprias relações sociais.

## 2. Assiriologia e história das mulheres: breves apontamentos

A Assiriologia é o campo de pesquisa voltado aos estudos relacionados à cultura mesopotâmica, que teve lugar no Antigo Oriente Próximo entre o quarto e o primeiro milênio AEC. No percurso inicial da Assiriologia, em meio à confirmação da decifração do cuneiforme acadiano, na segunda metade do século XIX<sup>8</sup>, alguns traços específicos do seu desenvolvimento vão marcar as condições da consolidação do campo: enraizado em uma tradição filológica que, por muito tempo, esteve atrelado aos estudos bíblicos e aos estudos orientais. Apenas em 1950, quase cem anos após a decifração do cuneiforme acadiano, pode-se considerar o marco emancipatório da Assiriologia. Acontece, pela primeira vez, o Encontro Internacional de Assiriologia, ou RAI<sup>9</sup>, criando um espaço de discussão das produções acadêmicas de forma totalmente autônoma.

Em relação às especificidades das fontes cuneiformes, algumas características também merecem destaque. São elas que nortearão nosso entendimento de como o campo

---

<sup>8</sup> Sobre a história da decifração do cuneiforme, cf. Lion e Michel, 2007.

<sup>9</sup> RAI, ou *Rencontre Assyriologique Internationale*, acontece anualmente desde 1950, com exceção dos anos de 1954, 1957, 1968, 1973, 1990, 1999 e 2020. A última edição, a de número 65, aconteceu em Julho de 2019, na cidade de Paris.

lidou com essa documentação. A maior quantidade de fontes cuneiformes é formada por tabletas de argila. Alguns especialistas estimam que, hoje, temos acesso a cerca de um milhão de tabletas que abrangem uma extensão temporal de aproximadamente 3200 AEC a 75 EC. A necessidade incontornável de dedicar-se à edição dos documentos cuneiformes, procedimento que envolve a transliteração/transcrição e tradução desses documentos, fez com que os assiriólogos construíssem seu conhecimento sobre as bases teórico-metodológicas da Filologia. A prevalência de uma base filológica não levou apenas a uma falsa impressão de neutralidade no campo, mas também à demora para incorporar tendências de análise de outros campos de pesquisa e a participar de debates variados das Ciências Humanas. Como resultado, percebe-se um certo isolamento e ausência de uma consciência teórica mais apurada (Veldhuis, 2018, pp. 448–449). Podemos citar, como exemplo, a demora do campo em incorporar as discussões do movimento chamado *material turn*, presente nas Ciências Humanas desde os anos de 1980, mas que, apenas nessa década, entraram efetivamente em pauta nos estudos de Assiriologia, a exemplo do livro *Texts and Contexts. The circulation and the Transmission of the Cuneiform texts in Social Space*, editado por P. Delnero e J. Lauinger (2015)<sup>10</sup>.

Aliada à abundância de fontes, temos a proximidade entre o contexto de exumação e o seu contexto de uso e produção, ou seja, como explica Eva Von Dassow (2018, p. 821), muitas das fontes cuneiformes “(...) são contemporâneas aos eventos que ocasionaram sua escrita, e todas têm uma relação direta com o momento a que se referem (...)”<sup>11</sup>. A título de exemplo, podemos citar as cartas enviadas pelas mulheres assírias no contexto do comércio inter-regional do início do segundo milênio. Algumas delas tratam do envio de tecidos para os maridos que estão na Anatólia e documentam efetivamente transações comerciais realizadas naquele momento, como no trecho: “O tecido espesso que te enviei pela caravana de Aššuriš-tikal, filho de Sukkallīya, ele chegou para ti.”<sup>12</sup> (CCT 4, 21B, linhas 4–8)<sup>13</sup>. Essa particularidade trouxe consigo uma falsa ilusão de objetividade em relação ao estudo das fontes, ou, nas palavras da autora (p. 819), levou a

---

<sup>10</sup> Sobre o *material turn* cf. Hicks, 2010, pp. 25–98.

<sup>11</sup> “(...) are contemporaneous with the events that occasioned their writing, and every one bears a direct relationship to the moment that refers to (...)”

<sup>12</sup> As normalizações e traduções do acadiano apresentadas nesse artigo são de minha autoria.

<sup>13</sup> Smith, S. *Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum part. IV*, 1927 = CCT 4, 21b, linhas 4–8, enviada por Lamassī para seu marido Pūšu-kēn e seu cunhado Aššur-malik. No texto acadiano temos: “1(diš) šubātam kabtam ša ina ellatum Aššuriš-tikal mār Sukkalliya ša ušēbiluka illikam”.

um “positivismo ingênuo”, como se a realidade estivesse congelada frente aos nossos olhos e pudéssemos reproduzi-la e recuperá-la tal como *realmente* foi.

A permanência de abordagens tradicionais e a resistência em incorporar novos debates no campo é visível quando tratamos dos estudos das mulheres na documentação cuneiforme. Grande parte dessas pesquisas, até os dias de hoje, está assentada em um “duplo androcentrismo”: o estabelecido pelas *fontes*—sabemos que a grande maioria das fontes era produzida por homens e para homens—e o estabelecido pelo *campo* de estudo—a maior parte das produções assiriológicas é de autoria masculina e guiada por essa ótica de interpretação (Couto-Ferreira & Garcia-Ventura, 2014, p. 120; Harris, 2000, p. viii). Também podemos notar que a produção acadêmica se concentrou, sobretudo, em estudos de deusas e mulheres da elite, como rainhas e sacerdotisas, e nas investigações sobre os usos e condições dos corpos femininos, especialmente relativos à maternidade e prostituição (Garcia-Ventura, 2016a; 2016b, pp. 20–24).

A primeira publicação abrangente sobre o papel das mulheres na sociedade mesopotâmica, *La femme dans la Mésopotamie ancienne*, de Jean Bottéro, data de 1965, mas apenas na década de 1980 temos uma preocupação efetiva em relação à presença das mulheres na documentação cuneiforme com a organização da 33<sup>o</sup> RAI (1986), em torno do tema *La femme dans le Proche-Orient Antique*, em Paris. Como podemos notar, as abordagens preocupadas com a história das mulheres no Antigo Oriente Próximo são recentes e é evidente que o campo da Assiriologia dedicou-se algum tempo a apenas trazer à tona a presença de mulheres na documentação. No que diz respeito às discussões sobre a relação entre gênero e sociedade, presente no âmbito das Ciências Humanas desde a década de 1970, estas são incorporadas no campo assiriológico apenas nos anos 2000, com destaques para: a criação de uma revista com foco em estudos de Egíptologia e Antigo Oriente Próximo, a *NIN—Journal of Gender Studies in Antiquity*<sup>14</sup>; a realização da 47<sup>o</sup> RAI em Helsinque, em 2001, intitulada *Sex and Gender in the Ancient Near East*; e a organização do primeiro *Workshop on Gender, Methodology and the Ancient Near East* por Agnès Garcia-Ventura e Saana Svärd, que atualmente encontra-se em sua terceira edição (Helsinque em 2014, Barcelona em 2017 e Gent em 2019)<sup>15</sup>. Vale ressaltar

---

<sup>14</sup> A revista tem quatro volumes publicados entre os anos 2000 e 2003. Pode ser acessada em: (<https://brill.com/view/journals/nin/nin-overview.xml>) (Lion, 2007, p. 53).

<sup>15</sup> Para uma visão mais detalhada da discussão, cf.: Asher-Grave, 1997, p. 236; Bahrani, 2001, pp. 7–27; Garcia-Ventura & Zisa, 2017, pp. 38–39; Garcia-Ventura & Justel, 2018, p. 28; Lion, 2007, pp. 51–54; Svärd, 2015, pp. 8–12.

que, quando pensamos em estudos de gênero, eles se concentram, em sua maioria, em estudos sobre as realidades contemporâneas, e que muito das discussões que tratam “[...] [d]os períodos da Antiguidade até o século XVII são frequentemente negligenciados ou simplificados” (Lett, 2012b, p. 569)<sup>16</sup>.

Nesse sentido, os estudos das mulheres paleoassírias apresentam “[...] uma rara ocorrência da *visibilidade óbvia* das mulheres em uma arena—registros escritos sobre comércio público ou privado—em que os homens geralmente são mais visíveis (...)” (Thomason, 2013, p. 108)<sup>17</sup>. Por meio dessas cartas, enviadas ou recebidas por essas mulheres, podemos nos aproximar de uma realidade muito particular do Antigo Oriente Próximo: o cotidiano de mulheres comuns. Contudo, mais do que evidenciar a presença dessas mulheres na documentação, podemos nos questionar sobre as abordagens aplicadas até então para a história das mulheres, refletindo sobre a pluralidade de atuação dessas figuras dentro da sociedade paleoassíria.

### *3. Atuação feminina no comércio de longa distância durante o período paleoassírio: contexto e perspectivas historiográficas*

O chamado período paleoassírio não remete apenas ao recorte temporal, que se estende de 2025 a 1809 AEC<sup>18</sup>, mas também à cultura e ao dialeto da língua acadiana<sup>19</sup> que se desenvolvera na região de Aššur (Michel, 2001, p. 13; Veenhof & Eidem, 2008, pp. 20–21). Nesse período, Aššur—atual Al-Sharqat, no norte do Iraque—encontrava-se no centro de uma extensa rota comercial inter-regional “[...] que conectava o Sul da Mesopotâmia e o Elam com a Anatólia” (Veenhof, 2017, p. 61)<sup>20</sup>.

Os mercadores assírios partiam de Aššur principalmente para a Anatólia carregando consigo estanho e grandes quantidades de tecido em caravanas de asnos, e recebendo em troca ouro e prata para, por exemplo, reinvestir nos seus negócios (Fig. 1). Uma vez na

---

<sup>16</sup> “[...] les périodes de l’Antiquité au XVII<sup>e</sup> siècle sont donc souvent ignorées ou simplifiées”.

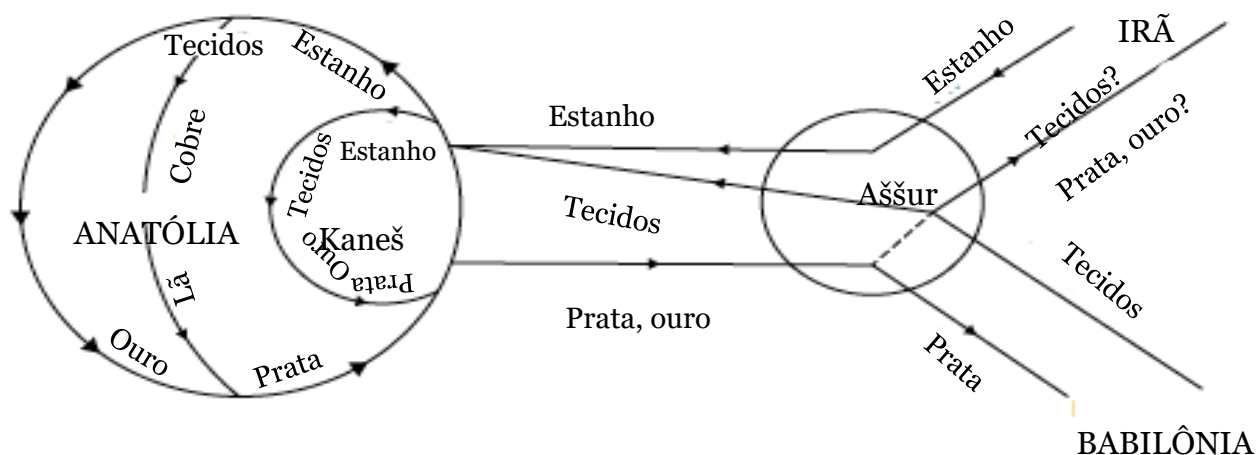
<sup>17</sup> “[...] a rare occurrence of the *obvious visibility* of the women in an arena – written records about public or private commerce – in which males are typically more visible (...)”

<sup>18</sup> De acordo com Klass R. Veenhof (2017, p. 57), o chamado período paleoassírio engloba os acontecimentos que ocorreram entre os anos de 2025 AEC, quando a cidade de Aššur torna-se independente do domínio e influência de Ur III, e 1809 AEC, quando o rei amorita Šamiši-Adad I derruba a dinastia local de Puzur-Aššur I.

<sup>19</sup> O acadiano, em suas diversas variantes, é uma língua semítica, que foi usada entre o terceiro e primeiro milênio AEC na região da antiga Mesopotâmia.

<sup>20</sup> “[...] that linked Southern Mesopotamia and Elam with Anatolia”.

Anatólia, os mercadores podiam solicitar mais mercadorias, as quais eram então levadas em comboios e caravanas de parceiros comerciais ou transportadores. O tecido era produzido na casa dos mercadores assírios, em Aššur, “(...) em um ateliê onde trabalhavam todas as mulheres da unidade doméstica, incluindo crianças e servas” (Michel, 2001, p. 421)<sup>21</sup>, alimentando, assim, o negócio familiar.



**Figura 1:** Aššur e o comércio de longa distância do início do segundo milênio

Fonte: adaptado de Veenhof, 2017, p. 61.

O comércio, portanto, era controlado essencialmente por essas organizações familiares. Assim, como afirma Michel (2017, p. 91), acreditamos que “os laços familiares formaram a base de muitas relações profissionais”<sup>22</sup>, e que a família, em um sentido amplo, designaria um “(...) grupo de pessoas relacionadas por laços de parentesco, ou seja, pela filiação e pelas alianças de casamento (ou laços de afinidade)” (Rede, 2007, p. 22). Vale ressaltar que o parentesco “é um sistema de categorias e estatutos que muitas vezes contradizem relações propriamente genéticas. Há muitos exemplos nos quais o estatuto de parentesco defendido socialmente prevalece sobre a biologia” (Rubin, 2017, p. 21), como na Mesopotâmia, onde “a filiação legítima pode ser real ou fictícia (por adoção) etc” (Rede, 2007, p. 22).

Os diferentes grupos familiares interagiam entre si, formando uma complexa rede de negócios inserida no contexto do comércio de longa distância. Além disso,

<sup>21</sup> “(...) dans un atelier où travaillent toutes les femmes de la maisonnée, enfants et servantes comprises”.

<sup>22</sup> “Family ties formed the basis of many professional relationships”.

individualmente os mercadores também participavam de associações comerciais de diversas naturezas, podendo ser, por exemplo, associações de longa data, ou, simplesmente, contratos de uma única viagem. Portanto, para além de pessoas que pertenciam a uma mesma família, as organizações familiares englobavam “(...) um círculo muito mais amplo de indivíduos (...)” (Larsen 2007, p. 103)<sup>23</sup>. Os laços de parentesco e os laços comerciais se sobrepunham, a exemplo do vocabulário empregado nas relações comerciais, o qual, por sua vez, derivava do vocabulário empregado para definir as relações familiares. A expressão *bēt abini*<sup>24</sup>, literalmente ‘a casa de nosso pai’, poderia apresentar diversos sentidos na documentação paleoassíria: como “família”, “patrimônio”, “firma”, “lugar da família” (Cad A.1, p. 73); significados estes que emergem das diversas camadas das relações possíveis nesse contexto. Levando em conta essas considerações, as *organizações familiares*, ou *firmas familiares*, são tomadas nesse texto com o sentido de um grupo de pessoas alinhadas com propósitos comerciais.

A participação dos mercadores assírios nessa rede comercial era viabilizada, sobretudo, pelo relacionamento entre Aššur e a Anatólia. Para possibilitar as longas viagens esses mercadores contavam com entrepostos comerciais estabelecidos na Anatólia. Os entrepostos menores recebiam o nome de *warbatum*, e eram subordinados ao *kārum*, os núcleos principais de estabelecimento dos comerciantes assírios (Veenhof, 2003, p. 84). Dentre eles, destacamos Kaneš, atualmente Kültepe, na Turquia, onde grande parte dos mercadores assírios se estabeleceu por longos períodos.

É também em Kaneš que encontramos a maior parte da documentação sobre o período paleoassírio, já que, até os dias atuais, poucas informações sobre esse momento da história de Aššur foram recuperadas durante as escavações em seu território (Barjamovic, Hertel & Larsen, 2012, p. 57). Cerca de 23 mil tabletes, que datam de aproximadamente 1945 a 1835 AEC, foram escavados dos arquivos privados das casas dos mercadores, as quais ficavam localizadas na parte baixa da cidade (Michel, 2018, p. 48; Veenhof, 2003, p. 78; p. 83). Esses arquivos de documentos dizem respeito à vida de três ou quatro gerações da família desses mercadores. Dentro desses arquivos encontramos uma vasta quantidade de documentos legais, como contratos de transportes

---

<sup>23</sup> “(...) a much wider circle of individuals (...)”.

<sup>24</sup> Para uma discussão mais aprofundada do termo *bēt abini*, cf. Larsen, 2007; Veenhof, 2014.



e notas promissórias; listas de diversas naturezas e memorandos, como detalhamento de pacotes de prata; e cartas (Veenhof, 2013, pp. 37–38).

As cartas, em acadiano referidas pelas palavras *tuppum*, “tablete”, ou *našpertum*, “mensagem”, representam cerca de 30 a 50% desses arquivos (Veenhof, 2013, p. 37)<sup>25</sup>. A eficácia da comunicação à longa distância era primordial para o funcionamento do comércio, sendo a forma mais eficiente de conectar comerciantes—em deslocamento constante ou estabelecidos em Kaneš—, com suas famílias e parceiros que permaneciam em Aššur (Michel, 2018, p. 52). Apesar da grande maioria dos documentos epistolares não ser datada, a quantidade de cartas encontradas e o uso frequente de algumas expressões de temporalidade, como “assim que você ler meu tablete, envie sua resposta”, ou “se eu não te escrever em 10 dias, não conte com isso” (Stratford, 2017, p. 167), evidenciam que a comunicação era frequente e rotineira, amparada numa temporalidade conhecida e mobilizada por aqueles agentes.

De acordo com Stratford (pp. 162-179), em comparação à duração de percurso das caravanas dos mercadores—uma viagem de aproximadamente 30 dias<sup>26</sup>—, as cartas demoravam metade do tempo para chegar ao seu destino, o que fez o autor considerar que o sistema de comunicação era extremamente eficiente<sup>27</sup>. Essa relativa facilidade na comunicação não impactava apenas na concepção de tempo para os assírios, como também na otimização do tempo do comércio, estendendo o campo de possibilidade de ação desses mercadores. Por isso, consideramos as cartas como parte do fenômeno comercial, e não apenas um mecanismo intermediário ou complementar do processo mercantil.

Uma particularidade dos documentos epistolares desses arquivos é a presença de mulheres—mães, esposas, filhas dos mercadores—em 20% dos cabeçalhos dessas cartas. O dado mais recente é o de que temos acesso a cerca de 400 cartas exumadas desses

---

<sup>25</sup> Dentre as publicações, destacamos a obra “*Correspondance des marchands de Kanish au début du IIe millénaire avant J.-C.*”, de Cécile Michel (2001), a maior obra sobre essa documentação, que apresenta a tradução de 400 dessas cartas.

<sup>26</sup> O trajeto percorrido pelos mercadores assírios e a sua duração é alvo de debate entre diversos autores. C.f. Barjamovic (2011, p. 15); Larsen (2015, pp. 175–176); Altawell & Squitieri (2018, p. 174).

<sup>27</sup> As fontes evidenciam a ocorrência de diversos tipos de termos conectados à figura dos mensageiros, pessoas designadas à entrega de documentos, como é o caso do termo *bātiqum* (CAD, v. 7, p. 82; v.2, p. 106; Veenhof, 2008). Essas pessoas faziam uso de meios de transporte mais eficientes para percorrer o trajeto entre a Mesopotâmia e a Anatólia, como cavalos e mulas. Outra observação importante é a relação entre o comércio e o envio de cartas. Notamos que o envio desses documentos não estava condicionado à parceria entre os mercadores e podia ser feito através de uma caravana (*ellutum*) qualquer (Stratford, 2017, p. 175).

arquivos que apresentam mulheres como remetentes ou destinatárias (Michel, 2009, p. 254). As cartas mesopotâmicas escritas durante o 2º milênio, em sua maioria, apresentam uma estrutura e um estilo retórico próprio em sua composição. No cabeçalho dessas cartas encontramos a seguinte fórmula: "para [remetente] diz, assim [destinatário] [diz]"<sup>28</sup>, e é por meio do estudo onomástico dos nomes dos remetentes e destinatários que conseguimos detectar a presença de mulheres na comunicação epistolar<sup>29</sup>. Para além de um panorama sobre o comércio de longa distância, essas cartas nos fornecem informações importantes sobre o dia a dia dessas pessoas—como requisições, reclamações, confirmações—uma vez que, mais do que parte do arquivo de mercadores, esses documentos foram parte dos arquivos privados das famílias assírias. Logo, eles são uma importante fonte para a história de mulheres dessa sociedade.

Por muito tempo, o estudo dos documentos sobre mulheres nos arquivos dos mercadores de Kaneš evidenciou a presença de figuras femininas na documentação sem problematizar o lugar que ocupavam nessa sociedade, retratando-as através da ótica dicotômica da divisão artificial das esferas sociais do público e do privado. Se, por um lado, as ações das mulheres estavam restritas à unidade doméstica (privado), por outro, os homens participavam ativamente do comércio e da política (público).

As noções de *público* e *privado*, que surgem em um contexto ocidental pós-Revolução Industrial, são categorias de análise anacrônicas para interpretar a realidade das mulheres assírias. Nesse sentido, é necessária atenção à forma como o próprio domínio doméstico foi pensado. Como discutido por Marilyn Strathern (2016, p. 65), a naturalização do modelo inglês/estadunidense da *housewife* levou à criação de estereótipos do lugar social de mulheres ao longo da história. O ambiente doméstico foi, assim, concebido e reduzido a uma unidade feminina isolada e desarticulada de contextos sociais mais amplos (Rocha, 2018, p. 300). Essa visão do espaço doméstico como feminino por excelência contamina nosso olhar para o passado, tendo, como consequência, a redução não apenas da experiência feminina ao domínio doméstico, mas também a redução desse espaço como sendo exclusivamente feminino.

---

<sup>28</sup> Em acadiano: "*ana* [remetente] *qibī-ma umma* [destinatário]-*ma*".

<sup>29</sup> Vale ressaltar que a fórmula do cabeçalho das cartas paleoassírias não aparece necessariamente nessa ordem, já que o primeiro componente era, em geral, o sujeito de maior prestígio social (Michel, 2001, p. 421).

Além disso, essa visão reforça a ideia da ausência de uma agência feminina, na qual os homens assumem o papel de atores centrais, enquanto as mulheres figurariam como coadjuvantes sociais. Como nota Alison Thomason (2013, p. 105), “(...) os estudiosos modernos usualmente concluíam que as mulheres eram os suportes das firmas familiares, e não conduziam as decisões dos negócios, muito menos independentes ou empreendedoras por direito próprio”<sup>30</sup>. Nesse artigo, a autora busca entender a construção da agência feminina através da produção e comercialização dos tecidos<sup>31</sup> e ilustra os apontamentos destacados acima com exemplos de publicações de Veenhoff e Günbatti, que apresentaremos a seguir (Thomason, 2013, pp. 105–106).

Em um artigo de 1977, Klass R. Veenhof (p. 113) afirma que “(...) as esposas de vários mercadores, *na ausência de seus maridos*<sup>32</sup>, passaram a atuar como chefes do domínio doméstico, adquirindo uma série de responsabilidades”<sup>33</sup>; quase duas décadas depois, em 1992, Cahit Günbatti (p. 234) conclui que as “(...) mulheres na Assíria no início do 2º milênio A.C. eram *quase tão ativas quanto os homens*<sup>34</sup> em questões da vida social”<sup>35</sup>. Se, de um lado, tais interpretações extrapolaram o binômio público-privado, correlato ao masculino-feminino, e realçaram uma atuação das mulheres, por outro, a perspectiva desses autores ainda minimizava a ação feminina, corroborando a ideia de que a atuação feminina externa à esfera do *privado* aparecia exclusivamente quando da “ausência de seus maridos”. Nos últimos anos, algumas publicações passaram a questionar essas abordagens, ressaltando a agência dessas mulheres nas redes de comércio inter-regional do início do segundo milênio, com destaque para a vasta produção de Cécile Michel<sup>36</sup>, que recentemente publicou um volume dedicado ao estudo das mulheres de Aššur e Kaneš (2020).

---

<sup>30</sup> “For until very recently, the modern scholars usually concluded that the women were the supporters of the family firms, and not driving the business decisions, much less independent or entrepreneurial in their own right”.

<sup>31</sup> A autora apresenta novos apontamentos sobre essa publicação em um artigo de 2018 (Thomason, 2018).

<sup>32</sup> Grifo nosso.

<sup>33</sup> “(...) various merchants' wives, in the absence of their husbands, came to function as heads of the households, acquiring quite a number of responsibilities”.

<sup>34</sup> Grifo nosso.

<sup>35</sup> “(...) women in Assyria at the beginning of 2nd millennium B.C. were almost as active as men in matters of social life”.

<sup>36</sup> Cf. Michel, 2001; 2004; 2006; 2008; 2009; 2015; 2017, 2020.

#### 4. Possibilidade de abordagem no caso paleoassírio: regimes de gênero

Nas palavras de Violaine Sebillotte-Cuchet, “(...) não é mais possível concordar com a premissa de que o sexo de um indivíduo, independente do contexto, automaticamente e *naturalmente* o consigna a uma rede de significados específicos (...)” (2012, p. 577)<sup>37</sup>. Partindo dessa proposição, organizaremos a pesquisa histórica a partir da análise do contexto discursivo do período paleoassírio, e não de pressupostos apriorísticos do masculino-*público* e do feminino-*privado*. Isto posto, mobilizaremos no presente estudo a noção de *regimes de gênero* para nos aproximar dessa realidade social específica.

Em poucas palavras, um *regime de gênero* “(...) pode ser definido como um agenciamento particular e único das relações de sexo dentro de um contexto histórico, documental, e relacional específico” (Lett, 2012b, pp. 565–566)<sup>38</sup>. Esses regimes surgem dentro de limites estabelecidos em um espaço comparativo, sendo esse espaço preenchido pelas diferenças de gênero (Sebillotte-Cuchet, 2012, pp. 577–578).

A aplicabilidade da noção de *regimes de gênero* pode ser exemplificada pelo artigo de Didier Lett sobre o contexto medieval italiano, *Genre et paix. Des mariages croisés entre quatre communes de la Marche d’Ancône en 1306* (2012a). Nesse artigo, o autor explora um tratado de paz, assinado em 1306 E.C., que se referia ao casamento cruzado de 140 homens e 140 mulheres “(...) socialmente muito diferenciados, inseridos em uma complexa rede de relações, habitando quatro comunas (...)” (p. 632)<sup>39</sup> em situação de conflito que integravam a província de Marca de Ancona, parte dos Estados Pontifícios. Nessa investigação, Lett parte do instigante questionamento sobre o “(...) significado simbólico e social desses casamentos cruzados, metáfora de paz, enfatizando os papéis que os homens conferem às mulheres (...)” (p. 633)<sup>40</sup>. As mulheres aparecem apenas nas cláusulas sobre casamentos cruzados e a elas são conferidos os papéis de futuras esposas e mães, assegurando—por meio do casamento—e propagando—por meio dos filhos—a

---

<sup>37</sup> “(...) il n’est plus possible d’accepter le postulat selon lequel le sexe d’un individu l’inscrit automatiquement et *naturellement*, quel que soit le contexte, dans un réseau de significations spécifiques (...)”.

<sup>38</sup> “(...) peut être défini comme un agencement particulier et unique des rapports de sexe dans un contexte historique, documentaire et relationnel spécifique”.

<sup>39</sup> “(...) socialement très différenciés, insérés dans un réseau complexe de relations, habitant dans quatre communes (...)”

<sup>40</sup> “(...) sens symbolique et social de ces mariages croisés, métaphores de la paix, en insistant sur les rôles que les hommes confèrent aux femmes (...)”

paz (p. 642). Os homens, por sua vez, são dotados da capacidade de negociar a paz (p. 655). Mesmo que saibamos que nenhum desses casamentos foi realizado, a eficácia do documento reside no fato de que, para ser produzido, ele foi negociado e, posteriormente, conservado em um arquivo. Como conclui o autor, o documento “(...) permitiu ao poder pontifício lembrar sua presença [nas comunas em conflito], mostrando seu apego à autonomia das cidades mercantis e à paz, às elites comunais reafirmar sua dominação social, e aos homens manifestar seu poder e seu controle sobre as mulheres” (p. 655)<sup>41</sup>.

A leitura desse quadro social por meio de uma abordagem dos estudos de gênero revelou os papéis sociais a serem desempenhados pelos homens e mulheres dentro desse contexto específico. No presente estudo, mobilizaremos a noção de *regimes de gênero* não apenas para ressaltar a agência feminina, mas para abordar questões relativas aos lugares sociais ocupados por essas mulheres e às tramas de relações que elas próprias contribuíam para tecer ativamente. Voltemos, então, ao caso paleoassírio.

Por meio das cartas podemos observar as estratégias de retórica escolhidas pelas mulheres através do emprego de uma linguagem específica materializada nos tabletas, que funcionavam como recurso para que se posicionassem socialmente e construíssem seu capital material e simbólico. A própria existência das cartas e toda a mobilidade envolvida na atuação dessas mulheres são uma prova da pluralidade de lugares sociais ocupados por elas, e do fato de que não foram moldadas socialmente para figurarem estritamente no domínio doméstico apenas por serem mulheres.

Gostaríamos de destacar tanto os ambientes de confluência de atividades dessas mulheres com seus parceiros quanto alguns espaços de diferenciação de ações, ou seja, as expressões de diferença de gênero. Acreditamos que as diferenças de gênero, na realidade do Antigo Oriente Próximo, não são a monocausalidade de todos os fenômenos, mas fazem parte dessas sociedades, transpassam e são transpassadas por outras divisões, como classe e idade, por exemplo (Sebillotte-Cuchet, 2012).

Nesse sentido, evidenciaremos algumas características que nos permitem perceber como as distinções sociais, e não apenas de gênero, operam nesse sistema. Levando em

---

<sup>41</sup>“Il a permis au pouvoir pontifical de rappeler sa présence en montrant son attachement à l’autonomie des cités marchésanes et à la paix, aux élites communales de réaffirmer leur domination sociale, et aux hommes de manifester leur pouvoir et leur contrôle sur les femmes”.

conta a identidade, as idiossincrasias e a pluralidade de mulheres assírias inseridas no contexto do comércio inter-regional do segundo milênio AEC, devemos, portanto, delimitar o lugar social ocupado por essas mulheres realizando não “uma história de mulheres ou uma história de homens e mulheres, mas uma história das distinções sociais” (Sebillotte-Cuchet, 2012, p. 578)<sup>42</sup>.

Ao analisar essa documentação, podemos observar que essas mulheres realizavam a manutenção da unidade doméstica, incluindo o gerenciamento de pessoas e de atividades, e a negociação da aquisição de produtos necessários à sobrevivência da família, como grãos—especialmente cevada—e óleo de gergelim. Como evidenciado anteriormente, o ambiente doméstico não se comporta como uma unidade social isolada, mas articula-se com outros domínios. Uma importante função realizada por essas mulheres era a produção de tecidos que acontecia dentro do domínio doméstico. Por meio das firmas familiares, ao enviar os tecidos que seriam negociados pelos homens da família em Kaneš, essas mulheres recebiam em troca prata e ouro, permitindo sua participação direta no comércio, como veremos a seguir.

Em inúmeros trechos das cartas podemos observar que não apenas os homens cobram pelo envio ou pela qualidade dos tecidos, mas que também as mulheres pedem satisfação em relação ao envio da prata correspondente à sua produção, como é o caso dos trechos das cartas de Lamassī para o seu marido Pūšu-kēn, e de Tarām-Kūbi para o seu marido Innāya:

- “Para Pūšu-kēn diz. Assim [fala] Lamassī: (...) Por que motivo tu me escreves reiteradamente: ‘os tecidos que você costuma me enviar não são bons’” (BIN 6, 11)<sup>43</sup>;
- “Para Innāya diz. Assim [fala] Tarām-Kūbi: (...) aqui eu não posso te enviar em todas as ocasiões tecidos que [são] pesados” (CCT 3, 23b)<sup>44</sup>;

---

<sup>42</sup> “(...) une histoire des femmes ou une histoire des hommes et des femmes, mais à écrire une histoire des distinctions sociales”.

<sup>43</sup> BIN 6, 11, Linhas 1–2 e 7–11. No texto acadiano temos: “*ana Pūšu-kēn qibī-ma umma Lamassī-ma (...) miššu ša taštanapparanni umma atta-ma šubatū ša tušenebbilinni la damqū*”.

<sup>44</sup> Smith, S. *Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum part. III*, 1925 = CCT 3, 23b, linhas 1–2 e 5–6. No texto acadiano temos: “*ana Innāya qibī-ma umma Tarām-Kūbi-ma (...) annakam šubātī ša ikabutu la uštenebbalakkum*”

- “Para Pūšu-kēn diz. Assim [fala] Lamassī: (...) Em relação aos tecidos que Aššur-malik lhe entregou anteriormente, por que tu não fazes com que prata me seja enviada?” (RA 59, 159)<sup>45</sup>.

Em outra carta, Lamassī solicita ao seu marido o envio de matéria prima, lã, em um momento que seu custo parece elevar-se em Aššur:

- “Para Pūšu-kēn diz. Assim [fala] Lamassī: Quando tu me enviar a bolsa, coloca nela lã, [porque] a lã é cara na cidade [em Aššur] (BIN 6, 7)<sup>46</sup>.

Em relação ao trecho acima, sabemos que a remetente não solicita o envio de lã em razão de ela não está disponível no mercado local—como poderia acontecer—, mas sim devido ao aumento do valor desse produto em Aššur. É importante notar que essas mulheres provavelmente realizavam uma avaliação da flutuação do preço da lã necessária para produção de tecidos, colocando-se como agentes dos negócios por meio da tomada de decisões. Ainda que no envio de lã da Anatólia tivesse embutido o custo, provavelmente alto, do transporte (Michel, 2014, pp. 235–236), Lamassī decide efetivar a solicitação materializando o seu desejo no documento apresentado.

Ainda em relação aos empreendimentos familiares, as mulheres, além de produzirem tecidos, eram responsáveis por diversas outras atividades, como: por assegurar sua chegada à Anatólia; por realizar operações financeiras essenciais para a manutenção das redes de comércio, como o registro de mercadorias; por ocuparem-se da gestão dos arquivos e contratos; e por representarem seus maridos frente às autoridades de Aššur, como em casos de disputas judiciais. Nos arquivos dos mercadores estabelecidos em Kaneš também podemos encontrar documentos que evidenciam o controle dos arquivos e o registro de mercadorias. Entretanto, não conhecemos indícios de documentos que mostrem os maridos representando as mulheres em disputas judiciais

---

<sup>45</sup> Garelli, P. Tablettes Cappadociennes de Collections Diverses. *RA*, n. 59, 1965, p. 159. = RA 59, 159, linhas 1–2 e 35–37. No texto acadiano temos: “*ana Pūšu-kēn qibī-ma umma Lamassī-ma (...) šubatī ša Aššur-malik ina pānītim ublanni kaspam min tušēbalam*” Esse trecho faz referência à leva de tecidos que Lamassī enviou para Kaneš via Aššur-malik e a cobrança relativa à prata por essa produção.

<sup>46</sup> Ferris, J., Old Assyrian Letters and Business Documents. *Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies*, v. VI, 1944 = BIN 6, 7, Linhas 1–3 e 16–21. No texto acadiano temos: “*ana Pūšu-kēn qibī-ma umma Lamassī-ma (...) imūme kīsam tušēbalanni šaptam šuknam šaptum ina ālim waqrat*”.

(Günbatti, 1992, p. 234; Lion, 2007, pp. 62–63; Michel, 2001, pp. 419–425; 2015; Thomason, 2013, p. 96; Veenhof; Eidem, 2008, pp. 107–110).

A inserção dessas mulheres nas firmas familiares permitia que elas mobilizassem elementos e se articulassem com novos espaços, adquirindo autonomia e realizando transações de interesses próprios. Podemos observar que elas acumulavam espólios pessoais que iam além de sua herança (dote) ou das joias e objetos advindos de Kaneš, os quais ganhavam como presente. Elas podiam aplicar em outras atividades a prata que recebiam em troca da produção de tecidos, por exemplo, investindo e realizando negócios com outros mercadores, ou também atuando como credoras de pequenas quantidades de prata, cobre e lã no campo do empréstimo a curto prazo e/ou a juros (Michel, 2001, pp. 419–425; 2017, pp. 80–97; Veenhof; Eiden, 2008, pp. 109–110), como podemos ver no trecho abaixo da carta de Aḫaḫa, para seu irmão Aššur-mūtappil:

- “Para Aššur-mūtappil diz. Assim [fala] Aḫaḫa: (...) Eu investi 3 minas e meia<sup>47</sup> de prata [na sociedade comercial] de Puzur-Aššur” (KTH, 7:15–17)<sup>48</sup>.

Apesar de não constar nenhuma palavra nesse trecho que remeta a uma sociedade comercial, em outra carta<sup>49</sup> Aḫaḫa explicita seu investimento em prata em um *naruqqum* de Puzur-Aššur, termo acadiano que remete tanto a um tipo de sociedade comercial quanto ao capital investido nesse negócio (Cad N, v.1, p. 379; Michel, 2001, pp. 324–326; p. 330).

Por fim, outro aspecto que nos chama a atenção é a maneira pela qual a religião é mobilizada por essas mulheres na documentação epistolar, já que nas cartas enviadas por seus maridos—ao menos nas que chegaram até nós—não há referência a aspectos religiosos da mesma maneira<sup>50</sup>. Elas solicitavam de forma contundente o envio de mais

---

<sup>47</sup> De acordo com Kouwenberg, N. J. C. (2019, p. 181), nesse período uma mina assíria corresponde a cerca de 500g.

<sup>48</sup> Lewy, J. *Die Kültepetexte aus der Sammlung Frida Hahn*, Berlin, 1930, p. 12 = KTH 7, linhas 1–2 e 15–16. No texto acadiano temos: “*ana Aššur-mūtappil qibī-ma umma Aḫaḫa-ma (...) 3 ½ manē kaspam ana Puzur-Aššur*”.

<sup>49</sup> Cf. CCT 4, 31b, linhas 4–5.

<sup>50</sup> É importante observar que em outros documentos, como na correspondência de um mercador chamado Innāya, temos o registro de homens interessados por questões religiosas. Entretanto, como afirmamos



prata para destinar às oferendas votivas, bem como solicitavam incisivamente a volta dos seus maridos de Kaneš para que suas filhas fossem entregues ao sacerdócio, ou, nas palavras delas, para que fossem entregues ao deus. Ainda, escreviam para os homens da família sobre as negligências religiosas dos mesmos, às quais atribuíam doenças e problemas da casa de Aššur, como podemos constatar nesses trechos das cartas de Lamassī sobre sua filha Aḫaḫa ao seu marido Pūšu-kēn, e de Tarīš-mātum e sua filha Belātum para seu irmão Pūšu-kēn:

- “Para Pūšu-kēn diz. Assim [fala] Lamassī: (...) A pequena [Aḫaḫa] cresceu muito. Parte e vem [para a cidade de Aššur]. Coloca-a na frente [do deus] Aššur” (CCT 3, 20)<sup>51</sup>;
- “Para Pūšu-kēn diz. Assim [fala] Tarīš-mātum e Belātum: Agora, por causa da prata da oferenda do deus, Belātum está doente” (KTS 1, 24)<sup>52</sup>.

Destinar uma filha ao sacerdócio não era apenas uma questão de gratidão ao deus, também implicava na confirmação de uma posição social privilegiada dessas famílias (Michel, 2017, p. 89). Além disso, alguns rituais e cerimônias, como o culto aos mortos (p. 91) ou o envio das filhas ao sacerdócio, parecem ser tarefa social direcionada aos homens. A forma como essas mulheres mobilizavam as questões religiosas nas cartas nos leva a pensar que elas não agiam, necessariamente, como orientadoras da fé, mas que esse zelo em relação aos homens poderia referir-se a uma forma socialmente aceitável de manutenção do contato, reivindicando que seus parceiros retornassem para Aššur e cumprissem essas demandas. Ademais, como aponta Thomason (2013, p. 102), a retórica da religião era mobilizada em algumas cartas junto à cobrança pelo envio de prata, ou seja, o argumento religioso também poderia ser acionado para que os homens cumprissem demandas ligadas ao comércio, como garantir que as mulheres recebessem o que lhes era devido da produção de tecidos.

---

acima, não temos conhecimento de registros nos quais homens mobilizam esse tipo de temática em relação às suas parceiras. Sobre o aspecto religioso na documentação de Innāya, cf. Michel, 1991, pp. 85–86.

<sup>51</sup> CCT 3, 20, linhas 1–2 e 38–40. No texto acadêmico temos: “*ana Pūšu-kēn qibī-ma umma Lamassī-ma (...) suḫārtum dannīš irtibi tib’ama atalkam ana pāni Aššur šukuššī*”. Vale destacar que Aḫaḫa torna-se uma *gubabtum*, uma sacerdotisa do deus Aššur.

<sup>52</sup> Lewy, J. Die Altassyrischen Texte Vom Kültepe Bei Kaisarije. Keilschrifttexte in den Antiken Museen Zu Stambul, v. 1, 1926 = KTS 1, 24, linhas 1–5. No texto acadêmico temos: “*ana Pūšu-kēn qibī-ma umma Tarīš-mātum u Belātum-ma aššumi kaspim ša ikribi annakam Bēlatum tamraṣ*”.

## 5. Conclusão

A busca por novas abordagens, novos pontos de vista, novas formas de questionar os resquícios de um passado longínquo, pode nos render bons frutos e, principalmente, nos levar a uma percepção inovadora sobre nós mesmos:

Em última análise, o texto não pode deixar de voltar ao fato de que estamos analisando a nós mesmos. Esse é o enigma do gênero que o tornou tão atraente para tantos analistas por tanto tempo—o tráfego de mão dupla de seus efeitos formativos, as formas que ele cria e desfaz, os padrões que podemos e não podemos ver porque somos parte deles. (Franklin, S., 2016, pp. xvii–xviii)<sup>53</sup>

Ao naturalizar e entrincheirar as mulheres no âmbito doméstico, os homens assumem o papel de atores centrais na construção da sociedade analisada. Nesse sentido, as mulheres seriam consideradas como uma categoria fixa não construída socialmente e, ao codificá-las dentro de um mundo social simplificado, a pluralidade de seus modos de existência seria anulada.

Autoras como Agnès Garcia-Ventura, M. Erica Couto-Ferreira, Saana Svärd e Stephanie Lynn Budin têm feito esforços para introduzir as discussões dos estudos de gênero no campo da Assiriologia resultando em ricas produções<sup>54</sup>. Especificamente em relação ao caso paleoassírio, como evidenciamos anteriormente, também é notável uma maior preocupação em problematizar a agência das mulheres. Procuramos inserir o presente artigo nessas discussões, trazendo uma leitura das cartas paleoassírias através da mobilização da noção de *regimes de gênero*.

Por meio da leitura dessas cartas, pudemos constatar uma atuação feminina que está implicada em várias camadas ou condições de uma agência que somente a “ausência dos maridos” não seria capaz de produzir. Podemos observar uma variedade de arranjos

---

<sup>53</sup> “Ultimately, then, the text cannot help but return to the fact that we are analyzing ourselves. This is the riddle of gender that has made it so attractive to so many analysts for so long—the two-way traffic of its formative effects, the shapes it makes and unmakes, the patterns we both can and cannot see because we are part of them”.

<sup>54</sup> Além da produção de cada autora, destacamos os volumes *Studying Gender in the Ancient Near East*, 2019, editado por Svärd e Garcia-Ventura; e *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*, 2016, editado por Budin e Jean M. Turfa.

possíveis de papéis dentro e fora do domínio doméstico, da ampla atuação e mobilidade feminina dentro de um espaço dinâmico e da reconfiguração dos regimes de gênero a partir de uma nova realidade imposta pela participação das organizações familiares nas redes de comércio. O gênero, nesse sentido, não está autocontido, mas em construção, tornando-se no fluxo da relação com seus pares, com o comércio, com o domínio doméstico, religioso, enfim, em suas diversas esferas de atuação.

Os trechos das cartas enviadas por Lamassī, Tarām-kūbi, Aḥaḥa, Tariš-mātum e Belātum nos revelam as interações sociais dessas mulheres com seus parceiros e nos permitem enxergar um espaço de diferenciação do gênero. Consequentemente, esses indícios nos permitem perceber como os regimes de gênero atuam nesse contexto específico, como essas mulheres se posicionavam, e como elas eram vistas no contexto no qual estavam inseridas; não apenas em cenários de confluência das atividades com seus pares, mas também em espaços discursivos que lhes parecem exclusivos.

Desse modo, o presente artigo buscou apresentar noções iniciais sobre as possibilidades da aplicabilidade da noção de *regimes de gênero* para o campo da Assiriologia, tendo em mente que interrogar esses documentos a partir da perspectiva das teorias de gênero é um meio adicional da leitura do social e pode nos levar a novas descobertas, à revisão de modelos interpretativos e a repensar os processos de formação do próprio conhecimento, da epistemologia.

*Recebido em 20.01.2020, aprovado em 06.02.2020.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adler, M. N. (1907). *The Itinerary of Benjamin of Tudela. Critical Text, Translation and Commentary*. Oxford University Press.
- Altaweel, M. & Squitieri, A. (2018). *Revolutionizing a World. From Small States to Universalism in the Pre-Islamic Near East*. UCL Press.
- Asher-Grave, J. (1997). Feminist Research and Ancient Mesopotamia: Problems and Prospects. In: Brenner, A.; Fontaine, C. (eds.) *Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies* (pp. 218–237). Sheffield Academic Press.
- Bahrani, Z. (2001). *Women of Babylon. Gender and Representation in Mesopotamia*. Routledge.
- Barjamovic, G. (2011). *A History Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period*. Museum Tusulanum Press e CNI Publications.
- Barjamovic, G., Hertel, T. & Larsen, M. (2012). *Ups and Downs at Kaneš. Chronology, History and Society in the Old Assyrian Period*. Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten. (PIHANS CXX).
- Bottéro, J. (1965). La femme dans la Mésopotamie ancienne. In Grimal, P. (ed.) *Histoire mondiale de la femme* (pp. 158–223). Nouvelle librairie de France.
- Budin, S. & Turfa, J. (2016). *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*. Routledge.
- Couto-Ferreira, E. & García-Ventura, A. (2014). Engendering Purity and Impurity in Assyriological Studies: A Historiographical Overview. In De Groot, J.; Morgan, S.,(eds.). *Gender and the Sacred: Reconfiguring Religion in Gender History* (pp. 119–134). Blackwell Publishing Ltd.
- Delnero, P. & Lauinger, J. (2015). (eds). *Texts and Contexts: The circulation and the Transmission of Cuneiform Texts in Social Space. Studies in Ancient Near East Records*, v.9. Berlim: De Gruyter.

- Franklin, S. (2016). The Riddle of Gender. In Strathern, M. *Before and After Gender: Sexual Mythologies of Everyday Life* (pp. xiii–xlv). HAU Books.
- Ferris, J. (1944). Old Assyrian Letters and Business Documents. *Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies*, v. VI. Abreviação BIN 6.
- Garcia-Ventura, A. (2016a). Investigación feminista, historia de las mujeres y mujeres en la historia en los estudios sobre Próximo Oriente Antiguo. *Revista de Estudos Culturais*, n3.
- Garcia-Ventura, A. (2016b). Vidas de mujeres en la antigua Mesopotamia. *Historia Abierta*, 20–24.
- Garcia-Ventura, A. & Justel, J. (2018). Las mujeres en el Oriente cuneiforme. Una aproximación desde la Historia de las Mujeres y los Estudios de Género. In Garcia-Ventura, A. & Justel, J (ed.) *Las mujeres en el Oriente cuneiforme* (pp. 23–42). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá: Alcalá de Henares.
- Garcia-Ventura, A. & Zisa, G. (2017). Gender and Women in Ancient Near Eastern Studies Bibliography 2002–2016. *Akkadica*, 138, 37–67.
- Garelli, P. (1965). Tablettes Cappadociennes de Collections Diverses. *RA*, 59.
- Günbatti, C. (1992). Some observations about the commercial activities of women in the light of the Kültepe Tablets. *Mél. S. Alp*, 229–234.
- Harris, R. (2000). *Gender and Aging in Mesopotamia. The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*. University of Oklahoma Press.
- Heródoto, (2019). *História*, volume 1, (3ª Ed.). Editora Nova Fronteira.
- Hicks, D. (2010). The material-cultural turn. Event and effect. In Hicks, D. & Beaudry, M. (eds.) *The Oxford handbook of material culture studies*. Oxford University Press.
- Larsen, M. (1996) *The Conquest of Assyria*. Excavations in an antique land. 1840–1860. Oxon, Nova Iorque: Routledge.
- Larsen, M. (2007). Individual and Family in Old Assyrian Society. *JCS* 59, 93–106.

- Larsen, M. (2015). *Ancient Kaneš: A Merchant Colony in Bronze Age Anatolia*. Cambridge University Press.
- Lett, D. (2012a). Genre et paix. Des mariages croisés entre quatre communes de la Marche d'Ancône en 1306. *Annales HSS* 67 (3), 629–655.
- Lett, D. (2012b). Les régimes de genre dans les sociétés occidentales de l'Antiquité au XVII<sup>e</sup> siècle. *Annales HSS*, 67 (3), 563–572.
- Lewy, J. (1926). Die Altassyrischen Texte Vom Kültepe Bei Kaisarije. *Keilschrifttexte in den Antiken Museen Zu Stambul*, v. 1. Abreviação KTS 1.
- Lewy, J. (1930). *Die Kültepetexte aus der Sammlung Frida Hahn*, Berlin. Abreviação KTH.
- Lion, B. (2007). La notion de genre en assyriologie. In: CUCHET, V. & ERNOULT, N. (eds.) *Problèmes du genre en Grèce Ancienne* (pp. 51–64). Publications de la Sorbonne.
- Lion, B. & MICHEL, C. (Oct. 2007). Jules Oppert et le syllabaire akkadien. *Colloque Histoire de déchiffrements*. Nanterre, França, 81–94. Recuperado em 6 janeiro, 2020. <https://hal-paris1.archives-ouvertes.fr/halshs-00781407/fr/>.
- Michel, C. (1991). *Innāya dans les tablettes Paléo-Assyriennes*. V.1. Editions Recherche sur les Civilisations.
- Michel, C. (2001). *Correspondance des marchands de Kanish au début du IIe millénaire avant J.-C.* Les éditions du Cerf. (*Littératures anciennes du Proche-Orient*. v. 19).
- Michel, C. (2004). La production textile privée à Assur au début du 1 millénaire avant J.-C. *Cahier des thèmes transversaux ArScAn*, 5, 2003/2004, 164–169.
- Michel, C. (2006). Femmes et production textile à Assur au début du IIe millénaire avant J.-C. *Techniques & culture*, 46, 281–297.
- Michel, C. (2008). Femmes au foyer et femmes en voyage. *Clio*. Histoire, femmes et sociétés, 28, 17–38.
- Michel, C. (2009). Les femmes et l'écrit dans les archives paléo-assyriennes (XIX<sup>e</sup> s. av.

J.-C.). *Topoi Suppléments*, v. 10, 253–272.

Michel, C. (2014). Wool Trade in Upper Mesopotamia and Syria According to Old Babylonian and Old Assyrian Texts. In Breniquet, C. & Michel, C. (Eds.) *Wool Economy in the Ancient Near East and the Aegean. From the Beginnings of Sheep Husbandry to Institutional Textile Industry* (pp. 232–254). OXBOW BOOKS.

Michel, C. (2015). Quelle place occupent les femmes dans les sources cunéiformes de la pratique? *Genre et archéologie*, 140, 46–50.

Michel, C. (2017). Economy, Society, and Daily Life in the Old Assyrian Period. In Frahm, E. (ed.) *A Companion to Assyria* (pp. 80–107). Wiley Blackwell.

Michel, C. (2018). Constitution, Contents, Filing and Use of Private Archives. In Kienitz, S. & Friedrich, M.; Brockmann, C. (eds.) *Manuscripts and Archives: Comparative Views on Record-Keeping* (pp. 43–70). De Gruyter.

Michel, C. (no prelo). *Women from Aššur and Kaniš*. Writings from the Ancient World. SBL.

Rede, M. (2007). *Família e Patrimônio na Antiga Mesopotâmia*. MAUAD Editora Ltda.

Rocha, T. (2018). Reassessing Models in Gender and Domestic Space in New Kingdom Workmen's Villages. In Budin, S., Cifarelli, M., Garcia-Ventura, A. & Albà, A. (eds.) *Gender and Methodology in the Ancient Near East: Approaches from Assyriology and beyond* (pp. 299–312). Barcino Monographica Orientalia 10. Universitat de Barcelona Edicions.

Rubin, G. O Tráfico de Mulheres (1975/2017). In *Políticas do Sexo* (pp. 8–61). Ubu Editora.

Sebillotte-Cuchet, V. (2012). Régimes de genre et Antiquité grecque classique (Ve-IVe siècles av. J.- C.). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 573–603.

Smith, S. (1927). *Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum*. Parte III. Abreviação CCT 3.

Smith, S. (1927). *Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum*.  
Parte IV. Abreviação CCT 4.

Stratford, E. (2017). *A Year of Vengeance*. Time, Narrative, and the Old Assyrian Trade.  
SANER, 17 (1). De Gruyter.

Strathern, M. (2016). *Before and After Gender: Sexual Mythologies of Everyday Life*.  
HAU Books.

Svärd, S. (2015). *Women and Power in Neo-Assyrian Palaces*. State Archives of Assyria.  
Studies 23. Indiana.

Svärd, S. & Garcia-Ventura, A. (2018). (eds.) *Studying Gender in the Ancient Near East*  
(pp. 413–422). Eisenbrauns.

*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (1956–  
2010). 21 volumes. Abreviação CAD.

Thomason, A. (2013). Her Share of the Profits: Women, Agency, and Textile Production  
at Kültepe/Kaneš in the early second millennium BC. In Nosch, M.-L., Koefoed,  
H. & Andersson Strand, E. (eds.) *Textile Production and Consumption in the  
Ancient Near East. Archaeology, Epigraphy and Iconography* (pp. 93–112).

Thomason, A. (2018). After “Profits”: Methodological and Historiographic Remarks on  
the Study of Women, Textiles and Economy in the Ancient Near East. In Svärd, S.  
& Garcia-Ventura, A. (eds.). *Studying Gender in the Ancient Near East* (pp. 413–  
422). Eisenbrauns.

Veenhof, K. (1977). Some Social Effects of Old Assyrian Trade. *Iraq*, 39, 109–118.

Veenhof, K. (2003). Archives of Old Assyrian Traders. In Brosius, M (ed.) *Ancient  
Achieves and Archival Traditions*, 78–123.

Veenhof, K. (2008). Communication in the Old Assyrian Trading Society by Caravans,  
Travelers and Messengers. In Michel, C. (Ed.). *Old Assyrian Studies in Memory of  
Paul Garelli* (pp. 199–246). Nederlands Instituut Voor Het Nabike Oosten.

Veenhof, K. (2013). The Archives of Old Assyrian Traders: their Nature, Functions and



use In Faraguna, M. (ed.) *Archives and archival documents in ancient societies: Legal documents in ancient societies IV (Trieste 30 September – 1 October 2011)* (pp. 27–71). EUT Edizioni Università di Trieste.

Veenhof, K. (2014). Families of Old Assyrian Traders. In Marti, L. (Ed.) *La Famille dans le Proche-Orient Ancien: réalités, symboles et images* (pp. 341–374). Winona Lake.

Veenhof, K. (2017). The Old Assyrian Period (20th–18th Century BCE). In Frahm, E. (ed.) *A Companion to Assyria* (pp. 57–79). Wiley Blackwell.

Veenhof, K. & Eidem, J. (2008). Mesopotamia. *The Old Assyrian Period*. OBO 160 (5). Academic Press Fribourg.

Veldhuis, N. (2018). Gender Studies and Assyriology: Expectations of an Outsider. In Svärd, S. & Garcia-Ventura, A. (eds.). *Studying Gender in the Ancient Near East* (pp. 447–460). Eisenbrauns.

Von Dassow, E. (2018). Figure and Ground: Reading Ancient Near East Sources. In Simpson, E. (Org.). *The Adventure of the Illustrious Scholar. Papers Presented to Oscar White Muscarella* (pp. 818–838). Brill.

**PERFORMANCE OF ASSYRIAN WOMEN IN THE INTER-REGIONAL TRADE NETWORKS OF THE 2ND MILLENNIUM BCE: POSSIBILITIES OF GENDER APPROACHES IN THE STUDIES OF ANCIENT MESOPOTAMIA**

*Anita Fattori*

ABSTRACT

The theoretical perspective of gender has recently been incorporated into assyriological studies, and the results of its use have outlined new approaches to the understanding of the societies of the Ancient Near Eastern. At the beginning of the second millennium BCE, the city of Aššur stands out in this scenario for its central role in an important long-distance commercial network. The Assyrians, organized into Family enterprises, traded textile and tin in exchange for gold and silver. The letters exchanged between the merchants highlighted the active participation of women in Family enterprises. Most of those letters, whose main destination was Anatolia and their families which remained in Aššur, were sent or received by women. Therefore, this correspondence is an important documental source for the study of women in the Mesopotamian context. From the perspective of *gender regimes*, we intend to present some aspects of Assyrian women's performance in the context of interregional commerce of the beginning of the second millennium BCE to understand some of the dimensions of their social roles.

KEYWORDS

Mesopotamia; old assyrian period; gender regimes.

## RETORNO AO FRAGMENTO 31: TRADUÇÃO, GÊNERO E SEXUALIDADE

*Leticia Batista Rodrigues Leite*<sup>1</sup>

### RESUMO

O objetivo deste artigo é retomar uma das mais célebres composições de Safo de Lesbos (VII-VI a.C.), o fragmento 31, concentrando-se em dois aspectos precisos: as marcas de gênero da voz poética enunciativa e das personagens postas em cena por ela e sua intersecção com os horizontes de leitura relativos às manifestações de *érōs* expressas nessa composição. Para argumentar a favor da importância dos aspectos supracitados, faço um breve comentário acerca de algumas das direções de interpretação mais frequentes desse fragmento, assim como apresento e comento duas de suas traduções, feitas em francês. Por fim, e com o mesmo intuito, apresento e comento cinco traduções brasileiras recentes.

### PALAVRAS-CHAVE

Safo de Lesbos; tradução; gênero; sexualidade.

---

<sup>1</sup> Doutora em História pela Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne/ANHIMA (*Anthropologie et histoire des mondes antiques*). Bolsista do Programa Doutorado Pleno no Exterior - CAPES. Gostaria de agradecer à Prof. Dra. Carol Martins da Rocha, por ter chamado a minha atenção para uma das traduções aqui citadas. Agradeço, igualmente, à leitura e críticas feitas pelas pessoas que avaliaram este artigo. Ressalto que a responsabilidade por eventuais erros e pelas ideias expostas se restringe a mim. E-mail: [letticiabrl@gmail.com](mailto:letticiabrl@gmail.com).

## 1. Introdução

O fragmento identificado em grande parte das edições modernas como “31”, como é amplamente conhecido, sobretudo por parte daquelas e daqueles que se dedicam ao estudo das composições atribuídas à Safo (VII-VI a.C.), trata-se, sem dúvida, de uma das composições mais conhecidas da poeta de Lesbos. Celebridade que pode ser atribuída ao fato de figurar como nada mais nada menos que uma espécie de modelo de discurso sublime, naquela que seria a sua principal fonte de transmissão para a posteridade—o tratado *Do Sublime*<sup>2</sup>—, mas também por ter inspirado reescritas e traduções diversas, no decorrer dos mais de vinte séculos que nos separam da sua composição. Nesse sentido, e para ficar em apenas um exemplo expressivo, menciono um total, não exaustivo, de 100 versões desse fragmento, traduzido para o francês, reunidas em uma coletânea publicada em 1998, por Philippe Brunet (1998).<sup>3</sup>

Isso posto e tendo em vista que esse célebre fragmento se constituiu em objeto central de artigos recentes no Brasil (Barbosa, 2017, 2018; Malta, 2018), ressalto que, ao propor aqui mais um retorno ao fragmento 31, visto a dialogar com dois aspectos precisos vinculados à sua transmissão, recepção e/ou usos que, por sua vez, estão evidentemente ligados às muitas traduções dessa composição. Refiro-me ao gênero<sup>4</sup> da voz materializada nesse fragmento, assim como daquelas personagens que ela coloca na cena poética em intersecção com a questão da possível—“para dizer de modo demasiado contemporâneo—“orientação sexual” do *êrōs* expresso nesse canto. Retomo esses aspectos, a princípio, tendo em vista o que me parece ser um impasse colocado por essa questão de gênero e de “orientação sexual”, ao menos para parte daquelas e daqueles que traduziram esse fragmento e/ou se dedicaram a interpretá-lo.

Nesse sentido, na primeira parte deste artigo, pretendo comentar, de forma bastante breve, algumas das direções mais frequentes de interpretação desse fragmento. Em seguida, apresento dois exemplos de traduções desse canto para o francês, que remontam,

---

<sup>2</sup> X, 1-3. Tratado cuja autoria foi durante muito tempo atribuída a Cássio Longino (III d.C.). Hoje, esse tratado é geralmente considerado como uma obra do século I d. C., imputada a um anônimo ou a Dionísio Longino.

<sup>3</sup> Em sua coletânea, depois de apresentar a tradução/versão desse fragmento de Safo feita por Catulo (I a.C.), Brunet selecionou traduções que vão de Louise Labé (1555) a Frédérique Vervliet (1993).

<sup>4</sup> Tenho em vista a ambiguidade de significados do termo “gênero”, que pode ser entendido como um termo gramatical e como uma categoria analítica que problematiza definições normativas de “feminino”/“masculino”, “homens”/ “mulheres”, enfatizando o aspecto social e relacional dessas classificações. Nesse sentido, remeto, entre outras, à discussão feita por Scott (1995).

respectivamente, aos inícios dos séculos XVIII e XX. Traduções que me parecem bastante emblemáticas, sobretudo no que concerne às suas escolhas quanto aos gêneros da voz poética enunciativa e das personagens postas em cena por ela, evidenciando bem suas respectivas (o)posições e preferências quanto aos horizontes de leitura relativos às manifestações de *érōs* consideradas moralmente aceitáveis.

Na segunda e última parte deste artigo, a partir da apresentação de traduções recentes, feitas em português brasileiro e publicadas no Brasil, pretendo pontuar suas respectivas escolhas tradutórias no tocante às marcas de gênero presentes no referido fragmento. Meu intuito é propor uma reflexão coletiva—que possa incluir tradutoras e tradutores—acerca das possíveis consequências das escolhas textuais feitas no tocante às marcas de gênero, tendo em vista que tais escolhas traçam um certo horizonte interpretativo relativo à manifestação erótica enunciada pelos versos do fragmento 31. Horizonte que é capaz de trazer consigo determinadas repercussões, inclusive políticas, ainda que elas não tenham sido previstas.

## *2. Tradução, gênero, (homo)sexualidade e horizontes de leitura*

Antes de comentar algumas traduções, tendo em vista a questão das marcas de gênero da voz poética enunciativa e das personagens postas em cena por ela, assim como as possíveis interpretações relativas à tensão erótica que se estabelece entre elas, cito o fragmento 31, tal como ele é apresentado em uma de suas atuais edições de referência (Voigt, 1971):

Φαίνεται μοι κῆνος ἴσος θεοῖσιν

ἔμμεν' ὄνηρ, ὅττις ἐνάντιός τοι

ἰσδάνει καὶ πλάσιον ἄδῦ φωνεί-

σας ὑπακούει

καὶ γελαίσας ἰμέροεν, τό μ' ἦ μὰν

καρδίαν ἐν στήθεσιν ἐπτόαισεν·

ὥς γὰρ <ἔς> σ' ἴδω βρόχε' ὧς με φώνη-

σ' οὐδὲν ἔτ' εἴκει,

ἀλλὰ ἴκαμ' μὲν γλῶσσα ἴξαγε', λέπτον

δ' αὐτικά χρωῖ πῦρ ὑπαδεδρόμακεν,

ὀππάτεσσι δ' οὐδὲν ὄρημ', 'πιβρό-

μεισι δ' ἄκουαι,

ἴεκαδε' μ' ἴδρωσ κακχέεται, τρόμος δὲ

παῖσαν ἄγρει, χλωροτέρα δὲ ποίας

ἔμμι, τεθνάκην δ' ὀλίγω ἐπιδεύης

φαίνομ' ἔμ' αὐτ[αι]

ἀλλὰ πὰν τόλματον, ἐπεὶ ἴκαι πένητα'

Uma vez apresentado o texto grego desse fragmento<sup>5</sup>, vale, contudo, ressaltar que parte das traduções que apresentarei em seguida, em particular as mais antigas, evidentemente não seguem *ipsis litteris* essa edição que ademais lhes é ulterior. Sendo assim, cada vez que se fizer oportuno, tais divergências serão assinaladas. Isso posto, faço de antemão algumas observações relativas ao texto em grego tal como apresentado acima.

Seguindo a constatação de Sandra Boehringer e Claude Calame em um artigo recente (Boehringer & Calame, 2019, p. 138), aqui, como é frequente nos fragmentos sáficos, os versos não revelam de pronto a informação acerca do gênero do “eu” poético. Não obstante, indícios gramaticais que aparecem posteriormente marcados no adjetivo *χλωπότέρα* (verso 14) e no pronome *αὐται* (verso 16) indicam o gênero feminino da voz enunciativa.

Quanto ao gênero das personagens colocadas em cena já nos versos iniciais do fragmento 31, temos a seguinte configuração: enquanto os dois primeiros versos trazem, de pronto, elementos (*κῆνος [...] ὄνηρ*) que nos permitem atribuir uma identidade de gênero masculina à personagem que nos é primeiramente apresentada, tomamos conhecimento do gênero da segunda personagem posta em cena (*τοί*), por sua vez, por intermédio de indícios materializados gramaticalmente nos participios femininos dos versos 3, 4 e 5: *φωνείσας* e *γελαίσας*.

Essa configuração permite, assim, inferir uma expressão inequívoca de uma voz poética marcada por uma desinência de gênero feminino que manifesta um intenso e quase letal desejo provocado pela contemplação de um sujeito/objeto que é também ele marcado por uma desinência de gênero feminino. Sujeito/objeto esse que é simultaneamente contemplado pelo homem que é comparado a nada mais nada menos que aos deuses (*Φαίνεται μοι [...] θεοῖσιν*) e que, por sua vez, apresenta-se como o sujeito/objeto primeiro do olhar da voz poética enunciativa.

Seja como for, parece ser justamente o enigmático papel dessa figura masculina que acabou muitas vezes por se tornar a questão central a ser solucionada pelas traduções e/ou interpretações desse fragmento.<sup>6</sup> Centralidade esta que se manifestou, talvez em sua

---

<sup>5</sup> Não me proponho a comentar os problemas de crítica textual do texto grego. Para uma síntese acessível dos mesmos remeto aos comentários feitos em Gripp (2015, pp. 103–106).

<sup>6</sup> Questão que já foi amplamente discutida e rediscutida pela crítica e que não constitui aqui meu objeto central de interesse. Nesse sentido, ver, entre outros: Race (1983) e, mais recentemente, as perspectivas interpretativas propostas por Barra-Salzedo (2019), cujo resumo encontra-se disponível em: <http://www.anhima.fr/spip.php?article2278&lang=fr>. Acesso em: 17 dez. 2019.

forma mais radical, na leitura proposta por George Devereux, autor que, muito embora o identifique com a expressão de uma voz lésbica—que seria assimilável à poeta Safo—, admitindo portanto a possibilidade de uma leitura que considere o fragmento 31 como um espaço de expressão poética homoerótica, propõe que pensemos, ou melhor diagnosticuemos, essa voz como aquela de uma “lésbica masculina”<sup>7</sup> que externaliza poeticamente um ataque de ansiedade digno de uma amante que foi privada da amada por um rival do sexo oposto.<sup>8</sup> Ou seja, além de diagnosticar a voz poética e a própria Safo como uma degenerada, Devereux faz da personagem masculina semelhante aos deuses o pivô do ataque que provocara a própria composição do canto.

Tal tradição interpretativa tem, portanto, raízes profundas, que remontam longe no tempo e, como ressalta a professora e pesquisadora Tereza Virgínia Barbosa, em artigo recente:

[...] expõe posturas ideológicas sutis que vão desde a direção dada por Willamowitz (seguida em parte por Snell e, em parte, por Bowra), que vê o fragmento como uma ode nupcial ou festiva; passando por Setti, que questiona a hipótese, mas mantém a postura que ilumina e valora o elemento masculino (com a fragilização e minoração do eu lírico feminino) e chegando a Denys Page<sup>9</sup>, que rejeita as interpretações dos colegas e sugere que haja no poema uma expressão de ciúme (o que de resto sobrevaloriza o elemento masculino). (Barbosa, 2018, p. 232)

---

<sup>7</sup> O autor propõe, diversas vezes, no decorrer do seu artigo, essa qualificação/classificação: “*masculine lesbian*” em oposição à “*feminine lesbian*”. Oposição importante para o seu argumento (cf. nota 7), tendo em vista que ele afirma, como uma evidência clínica, o fato de que a “lésbica masculina” sofre de um complexo de inferioridade anatômica: [...] *few women are as obsessed with a (neurotic) feeling of anatomical 'incompleteness' – with the clinically commonplace 'female castration complex' – as the masculine lesbian. Moreover, the latter experiences her 'defect' with violent and crushing intensity particularly when her girlfriend is taken away from her not by another lesbian, but by a man, who has what she does not have.* (Devereux, 1970, p. 22)

<sup>8</sup> [...] *In fact, even if there existed no explicit tradition concerning Sappho's lesbianism, her reaction to her male rival would represent for the psychiatrist prima facie evidence of her perversion. This finding does not imply that she was not also a schoolmistress or the leader of some feminine cult group, particularly since, even in our day and age, 'tweedy' games-mistresses and the like are far from rare [...] one need not to be a clinical psychoanalyst – one only needs some experience of the world – to know that the masculine lesbian whom a male rival deprives of her partner will experience anxiety rather than ordinary jealousy.* (Devereux, 1970, pp. 21–23).

<sup>9</sup> É possível que a autora se refira a, respectivamente: Wilamowitz-Moellendorff (1913); Snell (1931); Bowra (1936); Ugolini & Setti (1951); Lobel & Page (1955).



Além disso, não se deve perder de vista que, muito antes do século XIX, muitas outras traduções e interpretações já apontavam para essa mesma direção que tendia a sobrevalorizar o elemento masculino e, frequentemente, a escamotear a expressão lesboerótica—para usar uma noção mais moderna—posta em cena. Nesse sentido, como nos lembra Joan DeJean desde a introdução do seu *Fictions of Sappho*, vale lembrar que a França ocupou durante muito tempo um lugar de protagonismo incontestado no que se refere ao interesse em torno de Safo e seus fragmentos.<sup>10</sup>

Sendo assim, cito aqui, como primeiro exemplo de tradução<sup>11</sup>, aquela feita por François Gacon, para o francês, no começo do século XVIII.<sup>12</sup> Tradução publicada em edição bilíngue intitulada *Les odes d’Anacréon et de Sappho en vers français, par le poète sans fard* (1712):

Ode

Heureuse, cher Phaon, la Beauté jeune & tendre

Sur qui tu fais tomber l’éclat de tes beaux yeux !

Le plaisir de te voir, le charme de t’entendre

Font que dans son bonheur elle égale les dieux.

Pour moi, dès qu’une fois tu daignes me sourire,

Certain je ne sais quoi s’empare de mes sens ;

---

<sup>10</sup> French dominance over the scene of Sappho scholarship, virtually uncontested in the sixteenth and seventeenth centuries, comes to an end at the dawn of the Enlightenment: the nineteenth and very early twentieth centuries belong to Germans; the English has dominated since about 1920. (DeJean, 1989, p. 4)

<sup>11</sup> Para uma lista que traz tradutores e tradutoras de Safo, na França, que remonta ao século XVII, cf. DeJean (1989, pp. 313–315).

<sup>12</sup> Segundo Joan DeJean, Gacon teria sido o primeiro tradutor de Safo do século XVIII.

Mon âme est toute émue, & je ne saurais dire,

Jusqu'au va la douceur du plaisir que je sens ;

Mon cœur est pénétré d'une flamme subtile ;

Mon oreille n'entend qu'un murmure confus ;

Ma langue s'embarrasse, & devient immobile ;

Je languis, je soupire, & mon œil ne voit plus.

Bientôt un froid mortel succède à cette flamme ;

Un frisson me saisit, me cause un tremblement :

Je ne puis respirer, je pâlis, je me pâme ;

Je tombe, & tout mon corps reste sans mouvement.

(Grafia do francês adaptada tal como na edição de

Krief, 2006, pp. 59–60)

Na sua tradução, Gacon não somente insere a personagem daquele que teria sido um amante de Safo, Faon<sup>13</sup>, mas faz dele o objeto do desejo da voz enunciativa—identificada por ele à poeta—que, contudo, na sua versão do poema, perde qualquer marca

---

<sup>13</sup> Personagem a quem a remetente Safo se endereça nas *Heroides XV*, de Ovídio (I a.C.- I d.C.), e por quem a poeta teria saltado para a morte devido ao seu desespero por não ter o seu amor correspondido. Para comentários em torno da relação entre Safo e essa personagem, cf.: Nagy (1996).

indicativa de gênero<sup>14</sup>. Com relação à segunda personagem posta em cena, por sua vez, pode-se dizer que, dada a maneira como os versos foram traduzidos, o seu gênero fica, de certa forma, indicado de modo impreciso. A “*Beauté jeune & tendre*” (Beleza jovem e delicada) do primeiro verso, que é retomada no quarto pelo pronome sujeito de terceira pessoa “*elle*”, poderia referir-se a uma personagem do gênero masculino. Esse, porém, não é o caso, tal como os comentários que acompanham as traduções nos deixam depreender.

De fato, o objetivo declarado de Gacon é realçar a beleza do poema sem, contudo, ao contrário de alguns de seus antecessores<sup>15</sup>, chocar as leitoras e leitores frente ao que ele compreende como um desregramento moral de Safo, que ele não só considera imperdoável, como ainda vê manifesto não somente nesse fragmento, mas também naquele que hoje intitula-se “Ode a Afrodite” ou, simplesmente, fragmento 1—os quais ademais eram os dois únicos presentes em sua edição<sup>16</sup>. Sendo assim, ele propõe uma tradução que, de modo deliberado, faz da personagem masculina, neste caso “Faon”, o objeto/sujeito central, duplamente contemplado pela voz enunciativa e pela personagem colocada diante dele, provocando o desejo de ambas.

Cerca de um século mais tarde, a escritora e tradutora Renée Vivien, por sua vez, propôs em sua edição bilíngue *Sapho, traduction nouvelle avec le texte grec* (1903) as seguintes versões:

Ode à une Femme aimée

Il me paraît l'égal des Dieux, l'homme qui est assis dans ta présence et qui entend  
de près ton doux langage et ton rire désirable, qui font battre mon cœur au fond de  
ma poitrine. Car lorsque je t'aperçois, ne fût-ce qu'un instant, je n'ai plus de paroles,

---

<sup>14</sup> Como vimos acima, na edição do texto grego em Voigt (1971) aparece a marca do feminino daquela que fala no adjetivo *χλωροτέρα*, assim como no pronome reconstituído *αὐταί*, este último encontra-se, contudo, ausente no texto grego apresentado por Gacon.

<sup>15</sup> Como exemplo, Gacon (1712, p. 4) menciona e critica nominalmente Tanneguy Le Fèvre, autor de *Anacreontis et Sapphonis carmina. Notas et animadversiones additit Tanaquillus Faber* (1660).

<sup>16</sup> Les deux seules odes qui nous restent de tous les ouvrages de Sapho, sont suffisantes pour nous faire voir, que c'est avec justice qu'on lui a donné le nom de dixième Muse. Mais quelques beaux que soient ses vers, nous ne devons pas en être idolâtres, jusqu'au point de lui pardonner sa honteuse débauche en faveur de leur beauté. (Gacon, 1712, p. 343). Tal como indica esse excerto, a edição de Gacon, assim como aquelas de seus predecessores e contemporâneos, trazem as duas únicas composições sáficas conhecidas até aquele momento: os fragmentos 1 e 31 Voigt (1971).

ma langue est brisée, et soudain un feu subtil court sous ma peau, mes yeux ne voient plus, mes oreilles bourdonnent, la sueur m'inonde et un tremblement m'agite toute ; je suis plus pâle que l'herbe, et dans ma folie je semble presque une morte... Mais il faut oser tout...

L'homme fortuné qu'enivre ta présence

Me semble l'égal des Dieux, car il entend

Ruisseler ton rire et rêver ton silence,

Et moi, sanglotant,

Je frissonne toute, et ma langue est brisée

Subtile, une flamme a traversé ma chair,

Et ma sueur coule ainsi que la rosée

Âpre de la mer ;

Un bourdonnement remplit de bruits d'orage

Mes oreilles, car je sombre sous l'effort,

Plus pâle que l'herbe, et je vois ton visage

À travers la mort.

Aqui, seja na tradução em prosa, seja na variação em verso que a ela se segue, podemos notar opção clara, por parte da autora, de dar a ler textos nos quais a personagem masculina é periférica. O gênero da voz poética que se expressa em primeira pessoa encontra-se explicitado—o que em francês é evidenciada pela vogal “-e” ao final de duas palavras: “*toute*”, “*morte*” (esta última presente apenas na tradução em prosa).<sup>17</sup> Voz enunciativa essa que descreve os efeitos provocados em todos os seus sentidos pela presença daquela a quem ela dedica a sua ode, que Vivien não hesita em intitular “Ode a uma mulher amada”. Com efeito, vale ressaltar que, na poética *viviennienne* como um todo, a poeta de Lesbos é definitivamente representada como uma amante de mulheres, cujos versos expressaram de forma inequívoca uma voz homoerótica. Renée Vivien valeu-se, assim, dos poemas e da figura de Safo, não somente como fonte de inspiração, mas de autoridade, como forma de dar respaldo ao seu lugar de poeta e de amante de mulheres (Fabre-Serris, 2016).

Diante apenas desses dois exemplos apresentados—traduções cujas propostas de leitura são evidentes e declaradamente distintas—busquei evidenciar como as escolhas feitas no ato de traduzir são importantes, na medida em que podem permitir ou impossibilitar, deliberadamente ou não, certos horizontes interpretativos. Procurei ressaltar, em particular, como se operaram as escolhas de tradução no que tange ao gênero da voz enunciativa e das personagens postas na cena poética em intersecção com as possibilidades de leitura no que tange à manifestação de *érōs* ou, para dizer em termos contemporâneos, das possíveis orientações sexuais, ou do desejo da voz que se expressa.

Nesse horizonte, apresentarei e comentarei, de modo breve, cinco traduções feitas para o português brasileiro desse mesmo fragmento, com enfoque nas manifestações de gênero e consequentes horizontes de leituras no tocante à manifestação poética (homo)erótica ali expressa.

---

<sup>17</sup> Nesse sentido, vale ressaltar que, assim como em Gacon, na edição do texto grego apresentada por Renée Vivien não temos o pronome reconstituído *αὔται*, tal como em Voigt (1971).

*3. Traduções brasileiras*

Levando em conta as considerações feitas acima, apresento cinco traduções do fragmento 31, propostas, respectivamente, por: Joaquim Brasil Fontes (2003a,b), Giuliana Ragusa (2005), Guilherme Gontijo Flores (2017), Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (2017, 2018) e André Malta (2018):

Parece-me ser igual dos deuses

aquele homem que, à tua frente

sentado, tua voz deliciosa, de perto,

escuta, inclinando o rosto,

-----

e teu riso luminoso que acorda desejos — ah! eu juro,

o coração no peito estremece de pavor,

no instante em que te vejo: dizer não posso mais

uma só palavra;

-----

a língua se dilacera;

escorre-me sob a pele uma chama furtiva;

os olhos não veem, os ouvidos

zumbem;

-----

um frio suor me recobre, um frêmito do corpo  
se apodera, mais verde do que as ervas eu fico;  
que estou a um passo da morte,

parece [  
-----

Mas [  
-----

(Fontes, 2003a,b)

\*\*\*

Parece-me ser par dos deuses ele,  
o homem, que oposto a ti  
senta e de perto tua doce fa-  
la escuta,  
e tua risada atraente. Isso, certo,

no peito atordoar meu coração;

pois quando te vejo por um instante, então fa-

lar não posso mais,

mas †se quebra† † minha † língua, e ligeiro

fogo de pronto corre sob minha pele,

e nada veem meus olhos, e zum-

bem meus ouvidos,

e água escorre de mim, e um tremor

de todo me toma, e mais verde que a relva

estou, e bem perto de estar morta

pareço eu mesma.

Mas tudo é suportável, já que †mesmo um pobre†...

(Ragusa, 2005)



\*\*\*

Num deslumbre ofusca-me igual aos deuses

esse cara que hoje na tua frente

se sentou bem perto e à tua fala

doce degusta

e ao teu lindo brilho do riso — juro

que corrói o meu coração no peito

porque quando vejo-te minha fala

logo se cala

toda a língua ali se lacera um leve

fogo surge súbito sob a pele

nada vê meu olho mas ruge mais ru-

ído no ouvido

gela-me a água e inunda-me o arrepio

me arrebatada e resto na cor da relva

logo me parece que assim pereço

nesse deslumbre

tudo é suportável se †até um pobre†

(Flores, 2017)

\*\*\*

Fulgura como os deuses um que me

surge, varão, que, diante de ti,

se assenta, e, junto, dócil a que

fala e ri ardente

escuta, e isso, de pronto,

me desatina no peito o coração!

Pois, no que te vejo, súbito eu nada

mais sei falar,

assim, logo se me engrola a língua; sutil,

num átimo, um fogo dispara sob a pele

e, nas vistas, nada diviso; os ouvi-

- dos trovam,

daí, suor me poreja de alto a baixo, então,

tremuras me tomam toda, orvalhada fico, mais

que a relva, com pouco lassa, morta

figuro estar,

e, toda impudente, baldia já...

(Barbosa, 2017, 2018)

\*\*\*

Idêntico aos deuses parece-me  
esse homem que em frente a você  
se senta e a ouve falar do-  
ce bem de perto  
  
e rir de desejo — isso sim  
me abala o coração no peito,  
que breve a vejo e não há fa-  
la mais em mim,  
  
mas minha língua falha e leve  
na pele um fogo logo espalha-se,  
nos olhos nada olho e zum-  
bem-se os ouvidos,  
  
e o suor me escorre e o tremor

me toma toda, e estou mais pálida

que esta folha — e estar quase morta

é o que pareço.

(Malta, 2018)

Antes de passar às considerações, esclareço que apresentei as traduções acima por ordem cronológica de publicação, levando em conta as edições que eu tomei como referência.<sup>18</sup> Ressalto ainda que não buscarei, em medida alguma, questionar a qualidade das traduções apresentadas e tampouco julgar as intenções das tradutoras e dos tradutores cujos textos foram apresentados, sobretudo porque não tenho a pretensão de fazer conjecturas no que concerne às possíveis razões e preocupações diversas que as nortearam. Meus comentários serão feitos, estritamente, com enfoque nas escolhas tradutórias manifestas nos poemas supracitados no tocante aos elementos que permitem ou não a identificação dos gêneros da voz enunciante e das personagens postas na cena poética, tendo em vista as marcas de gênero tal como aparecem no texto em grego, em confluência com os horizontes interpretativos relativos às manifestações de *érōs* que tais escolhas permitem apontar e/ou privilegiar.

Ora, com relação ao gênero da voz poética que se expressa, constatamos que são três as traduções que apresentam indícios gramaticais que nos permitem—como é o caso no texto em grego—não hesitar quanto à identificação de gênero da voz enunciativa. Marcas do gênero feminino que se manifestam, respectivamente, nas palavras: “mesma” e “morta” (Ragusa, versos 15 e 16); “toda”, “orvalhada”, “lassa”, “morta” e “baldia” (Barbosa, versos 14, 15 e 17); e “toda”, “pálida” e “morta” (Malta, versos 14 e 15). Tais escolhas tradutórias me parecem relevantes, em primeiro lugar, por irem ao encontro de um traço marcante da poética sáfica tal como a conhecemos, a saber: nas ocasiões em que o gênero da voz enunciativa se faz manifesto no *corpus* sáfico, a *persona* poética é marcada pelo gênero feminino—configuração que, tal como recentemente ressaltado por Sandra Boehringer e Claude Calame, é suficientemente rara no *corpus* da poesia grega

---

<sup>18</sup> Ressalto que Fontes propôs outras traduções para esse fragmento em outras publicações que não considere aqui e nas quais eventualmente podem constar escolhas diferentes. Ragusa, por sua vez, também publicou sua tradução desse e de outros fragmentos em outras produções (Ragusa, 2014).

antiga para que seja sublinhada, estando ela vinculada ou não à performance de uma mulher diante de um público composto por moças ou mulheres.<sup>19</sup> Em segundo lugar, mas não menos relevante, é o fato de que a manutenção dessa marcação de gênero na tradução permite que um(a) eventual leitor(a) que não tem acesso à leitura do texto em grego possa distinguir esse dado, o que ele ou ela não poderiam apreender de outro modo, salvo identificando a voz da poeta empírica, Safo, à voz que se enuncia no poema.

Quanto à identificação do gênero da primeira personagem posta em cena pela voz poética—que, como assinalamos, é de pronto expressa no texto em grego—os cinco textos apresentados acima são igualmente rápidos e assertivos ao identificá-la como masculina: “[...] igual dos deuses/aquele homem”; “[...] par dos deuses ele,/ o homem [...]”; “[...] igual aos deuses/esse cara [...]”, “[...] como os deuses um que me/surge, varão [...]”, “[...] Idêntico aos deuses parece-me/esse homem [...]”. Tais escolhas tradutórias não me parecem, contudo, sugerir ou limitar horizontes de leitura quanto ao papel e relevância dessa personagem.

Por fim, quanto ao gênero da personagem que se encontra frente a frente à personagem masculina, destaco que, dentre as cinco traduções apresentadas, três optam por transposições que, diferentemente do texto em grego, não nos permitem a identificação do seu gênero. Outras duas, entretanto, permitem o acesso a esse dado, ou seja, a identificação do gênero feminino da referida personagem. Com efeito, a tradução proposta por Barbosa, assim como a de Malta permitem essa identificação pela desinência de gênero feminino marcada no pronome oblíquo átono “a”, presente no terceiro verso de ambas as traduções e retomada no sétimo verso da tradução proposta por Malta.

Ora, para quem não tem acesso à leitura do texto em grego, a opção pelo omissão do gênero dessa segunda personagem, na tradução, ainda mais quando somada àquela da voz enunciativa, corre o risco de implicar um esmaecimento de um horizonte de leitura e de interpretação proposto pelo texto em grego, no qual uma voz identificada pelo gênero feminino enuncia poeticamente os efeitos da ação de *érōs* suscitados pela visão de um sujeito/objeto também ele identificado ao gênero feminino que, por sua vez, encontra-se

---

<sup>19</sup> Un relevé des marques énonciatives relatives au *je* poétique permet un constat sans appel : dans le corpus des fragments poétiques de Sappho, lorsque le genre des marques personnelles est visible (*i.e.* lorsque les formes ne sont pas épiciques), la *persona cantans* est une femme. Cette configuration d’une voix fictionnelle féminine, parfois chorale, est suffisamment rare – même si elle n’est pas unique – dans le corpus de la poésie grecque pour que l’on prenne le temps de le souligner. Qu’il soit lié à une possible – mais non attesté avec certitude – performance d’une femme devant un public composé de jeunes filles ou de femmes n’en atténue pas l’importance. (Boehring & Calame, 2019, pp. 137–138).

face a face daquele que é comparado aos deuses. Dito em termos contemporâneos: a ausência dos indícios de gênero, tal como aparecem no texto em grego, minimiza a possibilidade de compreender essa composição como uma manifestação poética de lesboerotismo, o que, todavia, ela claramente põe em cena, em que pese o enigmático papel da figura masculina, que pode ou não estar ela também sob o jugo de *érōs* e/ou constituir igualmente um alvo do desejo daquela que fala e daquela diante de quem ele se encontra.

Pretender que a indicação de gênero não traz consequências significaria ignorar algo que um regime de gênero<sup>20</sup> heteronormativo dominante, no entanto, deixa pressupor: uma vez que não se indica o gênero da voz enunciativa, quem aprecia e/ou tem ciúmes de um homem comparável aos deuses só poderia ser uma mulher. Esta compreensão, no caso de um fragmento de Safo, tem a possibilidade de ser reforçada pela problemática identificação da *persona* poética à poeta empírica. Ainda nesse horizonte, uma vez que as marcas que permitem identificar o gênero da personagem que se encontra frente ao homem eventualmente não são manifestas, o que inferir? Ela, necessariamente só poderia ser uma moça ou mulher? Pois quem estaria tão perto assim diante de um homem, sorrindo, falando docemente...? No entanto, tal configuração, deixar-nos-ia diante das seguintes alternativas: a *persona* poética (seja ela identificada ou não à poeta Safo) trata-se de uma mulher que deseja mulheres/moças, que expressa poeticamente o sofrimento decorrente de um ataque de ciúmes diante do rival do sexo oposto ou, quem sabe, trata-se de uma voz que em termos modernos poderíamos qualificar como “bissexual” ou “*queer*” e que estaria, talvez, expressando ciúmes de ambos? Ou, saindo dessa chave de leitura heteronormativa, o(a) leitor(a) poderia pressupor a *persona* poética como sendo do gênero masculino? Isso certamente abriria outras perspectivas de leitura.

A questão aqui não é, portanto, retomar os acalorados debates em torno da questão das práticas eróticas da própria Safo, nem tampouco as discussões relativas ao contexto de produção e performance dos seus cantos<sup>21</sup>, mas pensar que as escolhas tradutórias em torno das identificações de gênero têm efeitos, ademais passíveis de acarretar consequências políticas relevantes no mundo contemporâneo em que tais traduções foram produzidas e circulam. Sendo assim, se é notório que,

---

<sup>20</sup> Para a noção de “regime de gênero”, cf. Sebillotte-Cuchet (2012).

<sup>21</sup> Remeto aos seguintes trabalhos e à bibliografia neles indicada: Lardinois (1995, 1996); Boehring (2007, pp. 53–58; pp. 211–215).

[...] nos trabalhos mais recentes sobre a sexualidade e o gênero nos mundos gregos e romanos [...] tem se insistido sobre o fato de que não é pertinente, para a Antiguidade e ainda menos para a Grécia “arcaica”, tentar distinguir formas de erotismo que os gregos e as gregas caracterizariam de acordo com o gênero da pessoa amada, em particular identificando “orientações sexuais” e atribuindo-lhes funções identitárias e psicológicas específicas. É precisamente por essa razão que toda vez convém transmitir, quanto ao gênero, o conjunto de informações à nossa disposição; deve-se ressaltar, quando é o caso, a vontade de um ou de uma poeta de precisar o gênero da pessoa apaixonada, assim como aquele da pessoa amada.

A escolha, por parte do antropólogo, de uma descrição a mais completa possível do seu objeto de estudo permite que não se imponha, antes da interpretação, uma grade de leitura anacrônica [...]. (Boehringer & Calame, 2019, pp. 136–137, tradução nossa).<sup>22</sup>

Pois, se é verdade que no *corpus* sáfico—assim como é o caso para o conjunto da mélica arcaica (Calame, 1996, p. 83)—, quando as ações de *érōs* são tematizadas, encontramos uma variedade de manifestações nas quais os gêneros de quem enuncia o desejo e de quem o suscita, quando expressos, podem variar, não demandando uma distinção ou impondo alguma forma de embaraço. Por outro lado, conforme eu busquei argumentar, a escolha por expressar ou não essas marcas de gênero pode trazer efeitos que não me parecem insignificantes. Sobretudo porque, se os cantos de Safo cantam o amor de modo geral, tal qual os conhecemos, eles evocam em sua grande maioria o *érōs*

---

<sup>22</sup> [...] dans les travaux récents sur la sexualité et le genre dans le mondes grecs et romains [...], on a insisté sur le fait qu’il n’était pas pertinent, pour l’Antiquité et encore moins pour la Grèce « archaïque », de tenter de distinguer des formes d’erotisme que les Grecs et les Grecques catégorisaient selon le sexe de la personne aimée, en particulier en identifiant des « orientations sexuelles » et en leur attribuant des fonctions identitaires et psychologiques spécifiques. Mais c’est précisément pour cette raison qu’il convient de donner à chaque fois, quant au genre, l’ensemble des informations qu’il convient de donner à chaque fois, quant au genre, l’ensemble des informations à notre disposition ; il faut souligner, lorsque c’est le cas, la volonté d’un poète ou d’une poétesse de préciser le genre de la personne amoureuse ainsi que celui de la personne aimée.

Le choix par l’anthropologue d’une description la plus complète possible de son objet d’étude permet de ne pas imposer, avant même l’interprétation, une grille anachronique [...].



experienciado por uma *persona* do gênero feminino com relação a um sujeito/objeto também ele marcado por uma desinência de gênero feminino.

Sendo assim, os fragmentos remanescentes de Safo parecem sugerir horizontes de leitura outros, que desfavorecem leituras heteronormatizantes as quais, não obstante, parte da crítica buscou deliberadamente ou acabou, involuntariamente, por sugerir. Horizontes de leituras mais diversos e caros à parte da crítica composta sobretudo, mas não apenas, por mulheres, cis e trans, tradutoras e/ou poetas e escritoras lésbicas (Marks, 1979; Snyder, 1997; Bagagli, 2018) e mesmo a movimentos sociais de feministas bissexuais e lésbicas (Halperin, 2002), que buscaram inspiração na poética sáfica justamente a partir de um horizonte de identificação de minorias com uma voz cuja antiguidade e autoridade lhes ajudasse a legitimar suas produções e mesmo as suas existências.

Isso posto, permito-me concluir não sem antes retomar as palavras da professora, pesquisadora e tradutora Giuliana Ragusa, que propõe que ao considerarmos “Safo e os antigos em geral o que deve valer sempre [é] o respeito às diferenças culturais que devem ser conhecidas historicamente, antes de serem usadas para argumento de autoridade para as pautas do dia [...]” (Ragusa, 2019, p. 236). Com efeito, é justamente por essa razão que me parece interessante transmitir, também quanto ao gênero, o conjunto de informações presentes no fragmento 31. O que, a meu ver, contribui para a abertura e consolidação de horizontes de tensão cultural e histórica melhor informados, que podem ser, intelectual e politicamente instigantes para helenistas e, quiçá, mais proveitosos para as pautas do dia.

*Recebido em 08.01.2020, aprovado em 13.04.2020.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bagagli, B. P. (2018). *A lesbiandade e travestilidade poéticas de Raíssa Éris Grimm – de Safo à Monique Wittig*. Recuperado em 2020-04-28, de: <https://medium.com/@biapagliarinibagagli/a-lesbiandade-e-travestilidade-po%C3%A9ticas-de-ra%C3%ADssa-%C3%A9ris-grimm-de-safo-%C3%A0-monique-wittig-db4d072c5e4c>.
- Barbosa, T. V. R. (2017). Safo 31 Voigt – uma tradução. *Revista Contextura*, 10, 7–15. <http://orcid.org/0000-0001-8449-0411>.
- Barbosa, T. V. R. (2018). Safo 31 Voigt – mil traduções e mais uma. *Revista da Anpoll*, 44 (1), 231–245. <http://dx.doi.org/10.18309/anp.v1i44.1142>.
- Barra-Salzedo, E. (2019, janeiro). Une nouvelle interprétation du fr. 31 de Sappho ou Pour une Sappho “anthropologiquement correcte”. Conferência apresentada no *Séminaire “Anthropologie religieuse de la Méditerranée ancienne”, ANHIMA*.
- Boehringer, S. (2007). *L’Homosexualité féminine dans l’Antiquité grecque et romaine*. Les Belles Lettres.
- Boehringer, S. & Calame, C. (2019). Sappho au début du XXI<sup>e</sup> siècle: genre et poésie érotique. *Mètis*, 17, 121–143.
- Bowra, C. M. (Ed.). (1936) *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*. Clarendon Press.
- Brunet, P. (1998). *L’égal de dieux. Cent versions d’un poème de Sappho*. Allia.
- Calame, C. (1996). *L’éros dans la Grèce Antique*. Belin.
- DeJean, J. (1989). *Fictions of Sappho, 1546–1937*. The University of Chicago Press.
- Devereux, G. (1970). The nature of Sappho’s seizure in Fr. 31 LP as evidence of her inversion. *The Classical Quarterly*, 20 (1), 17–31. Retrieved from [www.jstor.org/stable/637501](http://www.jstor.org/stable/637501).
- Fabre-Serris, J. (2016). Anne Dacier (1681), Renée Vivien (1903): Or What Does it mean for a Woman to Translate Sappho? In E Hall & Wyles, R. (Eds.), *Women Classical Scholars: Unsealing the Fountain from the Renaissance to Jacqueline de Romilly* (pp. 78–102.). Oxford University Press.

- Flores, G. G. (2017). *Safo: fragmentos completos*. Editora 34.
- Fontes, J. B. (2003a). *Eros tecelão de mitos. A poesia de Safo de Lesbos*. (2ª ed.). Iluminuras.
- Fontes, J. B. (2003b). *Safo de Lesbos: poemas e fragmentos*. Iluminuras.
- Gacon, F. (1712). *Les odes d'Anacréon et de Sapho en vers français, par le poète sans fard*. Fritsch et Böhm. Recuperado em 2019-12-15, de: <http://books.google.com>.
- Gripp, B. S. (2015). *A antiga lira lésbica: resquícios indo-europeus na poesia de Safo e Alceu*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. doi:10.11606/T.8.2015.tde-19102015-135721. Recuperado em 2019-12-22, de [www.teses.usp.br](http://www.teses.usp.br).
- Halperin, D. M. (2002). The First Homosexuality? In D. M. Halperin. *How to do the History of Homosexuality*. (pp. 48–80). The University of Chicago Press.
- Krief, H. (Ed.). (2006). *La Sapho des Lumières: anthologie établie et présentée par Huguette Krief*. Publications de L'Université de Saint-Étienne.
- Lardinois, A. (1995). Safo lésbica e Safo de Lesbos (C. K. Moreira, Trad.). In Bremmer, J. (Org.). *De Safo a Sade: momentos na história da sexualidade* (pp. 27–50). Papyrus. (Trabalho originalmente publicado em 1991)
- Lardinois, A. (1996). Who sang Sappho's song? In Greene, E. (Ed.), *Reading Sappho: contemporary approaches* (pp. 150–172). University of California Press.
- Lobel, E. & Page, D. (Eds.). (1955). *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Clarendon Press.
- Longino. (1996). *Do sublime* (F. Hirata, Trad.). Martins Fontes.
- Malta, A. (2018). Re-Visão do amor em Safo ou Safo para além de Safo. *Anais de Filosofia Clássica*, 12 (23), 96–106. [www.revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/9448](http://www.revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/9448).
- Marks, E. (1979). Lesbian Intertextuality. In Marks, E. & Stambolian, G. (Eds.), *Homosexualities and French Literature* (pp. 353–377). Cornell University Press.
- Nagy, G. (1996). Phaethon, Sappho's Phaon and the White Rock of Leukas: "Reading" the Symbols of Greek Lyric. In Greene E. (Ed.), *Reading Sappho: contemporary approaches* (pp. 35–57). University of California Press.

- Race, W. H. (1983). “That Man” in Sappho fr. 31 L–P. *Classical Antiquity*, 2 (1), 92–101. Retrieved from [www.jstor.org/stable/25010785](http://www.jstor.org/stable/25010785).
- Ragusa, G. (2005). *Fragmentos de uma deusa: a representação de Afrodite na lírica de Safo*. Editora de Unicamp.
- Ragusa, G. (2014). *Lira grega: antologia de poesia arcaica, 9 poetas e suas canções*. Hedra.
- Ragusa, G. (2019). Safo de Lesbos – De líras e neblinas. In Rede, M. (org.). *Vidas antigas: ensaios biográficos da Antiguidade* (pp. 211–238) . Intermeios.
- Scott, J. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 20(2), 71–99. <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>. (Trabalho originalmente publicado em 1988)
- Sebillotte–Cuchet, V. (2012). Régimes de genre et Antiquité grecque classique (Ve–IVe siècles av. J.–C.). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 67 (3), 573–603. doi:10.3917/anna.673.0573.
- Snell, B. (1931). Sappho’s Gedicht φαίνεται μοι κῆνος. *Hermes*, 66, 71–90.
- Snyder, J. M. (1997). *Lesbian desire in the lyrics of Sappho*. Columbia University Press.
- Ugolini, G. & Setti, A. (Eds.). (1951). *Lirici greci*. Felice le Monnier.
- Vivien, R. (1903). *Sappho, traduction nouvelle avec le texte grec*. Alphonse Lemerre.
- Voigt, E.–M. (éd.). (1971). *Sappho et Alcaeus: fragmenta*. Athenaeum, Polak & Van–Genep.
- Wilamowitz–Moellendorff. U. von. (1913). *Sappho und Simonides, Untersuchungen über griechische Lyriker*. Weidmann.

**BACK TO FRAGMENT 31: TRANSLATION, GENDER AND SEXUALITY**

*Leticia Batista Rodrigues Leite*

ABSTRACT

The purpose of this article is to reappraise one of the most famous Sappho's songs (VIII–VII BCE), the fragment 31, focusing on two precise aspects: the gender marks of the poetic voice and that of the characters portrayed by this voice in intersection with the perspectives of reading related to the manifestations of *érōs* expressed in this composition. To argue for the importance of the above aspects, I make a brief comment about some of the most frequent directions of interpretation of this fragment, as well as present and comment on two of its translations, made in French. Finally, and to the same end, I present and comment on five recent Brazilian translations.

KEYWORDS

Sappho of Lesbos; translation; gender; sexuality



## REPRESENTAÇÃO E PODER: A MULHER QUE FALOU ATRAVÉS DE APOLO NAS *HISTÓRIAS* DE HERÓDOTO

*Isabela Casellato Torres*<sup>1</sup>

### RESUMO

A obra *Histórias*, produzida no século V a.C. por Heródoto de Halicarnasso, é o único escrito do chamado “Pai da História” que chegou até a contemporaneidade. O autor viveu em torno de 480 até aproximadamente 425 a.C. Em *Histórias*, aborda muito além das Guerras Greco-Pérsicas, cujo relato é o mais substancial na posteridade. Heródoto descreve, dentro deste contexto, as representações de atuações de mulheres gregas e persas como conselheiras de assuntos bélicos junto aos seus maridos e/ou demais personagens masculinos próximos. Nesse sentido, temos como hipótese que o autor grego coloca mulheres gregas e persas no mesmo patamar de atuação: de mantenedoras da ordem político-social. Analisaremos como a historiografia atual compreendeu o lugar do feminino na obra de Heródoto, dialogando com estudo de caso presente no documento, nesse artigo, a profetisa Pítia.

### PALAVRAS-CHAVE

História de gênero; Conflitos bélicos; Heródoto.

---

<sup>1</sup> Mestranda CAPES no programa de pós-graduação na Faculdade de Ciências Humanas e Sociais/UNESP Campus Franca - SP, orientada pela Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho. E-mail: [isa\\_casellato@hotmail.com](mailto:isa_casellato@hotmail.com).

## 1. Introdução

Os estudos sobre Heródoto, nomeado por Cícero como o “Pai da História”, englobam diversos campos de estudos. O autor, que nasceu por volta de 480-485 a.C. e morreu por volta de 420 a.C, discorre sobre diversos povos e costumes que viu e ouviu<sup>2</sup> durante suas viagens. A obra *Histórias*, composta no século V a.C, é a única obra do autor que chegou até a contemporaneidade e foi dividida em nove livros. O presente artigo é parte de uma investigação mais abrangente em andamento de minha dissertação de mestrado, na qual oito dos nove livros da obra *Histórias* são discutidos para analisar a representação das mulheres gregas e persas que atuaram como conselheiras bélicas nas Guerras Greco-Persas.

Duas questões norteiam a discussão que pretendemos aqui desenvolver: a primeira, relaciona-se a uma questão historiográfica—por que a historiografia recente privilegiou outros documentos antigos, que não Heródoto, para compreender as relações que se estabeleceram e pensar um perfil de mulher grega no século V a.C.? Para além de trezentas e setenta e cinco citações de mulheres que atuam de alguma maneira em *Histórias* (Dewald, 1981) temos diversas situações em que podemos visualizar como a sociedade grega organizava-se. Mesmo assim, há bem mais citações de Eurípides, Aristófanes, Xenofonte, Aristóteles, Homero, mas raramente vemos Heródoto inserido nessa historiografia para fazer um panorama sobre as relações e condições da mulher na Grécia Antiga no século V a.C. Em alguns trabalhos, Heródoto até aparece, mas sua obra não é priorizada em relação aos demais autores.

A segunda questão, relaciona-se a um estudo de caso da fonte a fim de discutir a importância conferida à mulher e sua atuação como conselheira em *Histórias*. Analisaremos o caso da profetisa Pítia, responsável por transmitir as palavras de Apolo no oráculo de Delfos. De acordo com Carolyn Dewald (1981, p. 113), se considerássemos a quantidade de vezes que uma mesma mulher é citada em *Histórias*, Pítia seria a mais importante dentre elas, pois é citada em todos os livros, com exceção do segundo (quarenta e cinco ocasiões aconselhando reis, tiranos, aristocratas e o povo tanto grego como bárbaro). Neste ponto, trataremos também da figura da mulher e sua relação com o poder: tanto as mulheres persas como as gregas com diferentes *status* sociais relacionam-se, influenciam e aconselham homens, muitos deles, seus maridos

---

2 Para saber mais sobre a discussão do ver e ouvir no discurso herodotiano: Hartog (2014).



que são reis ou agentes oficiais da *pólis* ou da Pérsia. Questionamos por que Heródoto evidencia as mulheres na posição de aconselhar homens e como isso pode ser identificado em sua obra.

## 2. *As relações de gênero em Heródoto: debates historiográficos*

Desde o século XIX há estudos sobre a presença da mulher na Antiguidade, mais precisamente, as mulheres gregas. Essas investigações eram, principalmente, sobre o *status* social que elas ocupavam em Atenas, tendo sido caracterizadas como submissas e sem acesso à educação e à política. Esse tipo de perspectiva foi generalizado para as mulheres gregas de outras regiões. A partir da década de 1960, com a segunda onda feminista, o lugar da mulher na história é questionado pela história social das mulheres; os documentos começam a ser analisados como produções masculinas que dizem respeito às mulheres. No entanto, é somente com os estudos de gênero, desenvolvido nos fins dos anos 1980 do mesmo século, que se tentará compreender as identidades, as perspectivas sociais e culturais que constituem o gênero, afastando-se da concepção que focava apenas nas diferenças sexuais biológicas. Pedro Paulo de Abreu Funari (2003, pp. 299–310) afirma que pesquisar e escrever sobre gênero não significa o mesmo que traçar uma história das mulheres. Enquanto o gênero investiga as identidades que se relacionam e, assim, constituem-se, a história das mulheres não abrange o relacional e destaca o biológico, que pouco engloba o contexto cultural em que os indivíduos estão inseridos para compreender a constituição de uma identidade feminina ou masculina.

De acordo com Scott (2011, p. 89), muitos desses estudos sobre gênero se basearam nas análises sociológicas e nos estudos do pós-estruturalismo; observando os papéis que eram designados às mulheres e aos homens ao longo da história, enfatizavam que só é possível estudar mulheres se elas forem definidas em relação aos homens, da mesma maneira, que, para estudar os homens, é necessário diferenciá-los das mulheres. Ademais, “uma vez que o gênero foi definido como relativo ao contexto social e cultural, foi possível pensar em termos de diferentes sistemas de gênero e nas relações com outras categorias”, como *status* social, etnia e poder (Scott, 2011, p. 89).

Leanna Goodwater, em seu livro *Women in Antiquity: an annotated Bibliography* (1975), faz um levantamento dos trabalhos do início do século XX até os anos de 1970

sobre mulheres na Grécia Antiga, analisando qual foi o lugar que o feminino ocupou nos documentos do século V a.C. Heródoto é citado no texto apenas uma vez, e não identificamos nenhuma crítica significativa sobre nosso autor. Quando é mencionado, não há uma discussão aprofundada sobre como a mulher foi tratada por Heródoto, há apenas uma citação de que em sua obra encontramos exemplos de mulheres atuando.

Sarah Pomeroy (1973), quando diferencia a mulher representada na tragédia e a mulher que considera como uma representação mais próxima da mulher ateniense clássica, cita Homero, Eurípedes, Sófocles, Ésquilo e Aristófanes, para fazer aproximações e diferenciações. No entanto, notamos que Heródoto é mencionado com ressalvas por parte da autora, pois ela defende que o feminino aparece em casos isolados na obra do autor. Observamos esse “fenômeno da exclusão de Heródoto” também em autoras como Claude Mossé (1990), Sue Blundell (1995), Nicole Loraux (1997).

Josine Block propõe uma possível explicação para esse fato, comparando *Histórias* com *A História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Se em *Histórias*, como já dito, há trezentas e setenta e cinco referências de mulheres, em Tucídides há apenas seis. De acordo com Block, a concepção de história que este último autor produz não espera que mulheres possam ser agentes históricos (2002, p. 226). Nessa perspectiva, a autora diz que Tucídides defende, portanto, um *oikos* vulnerável no estado de guerra. Ou seja, a função social que, normalmente, era atribuída à mulher—prover e proteger o lar—é entendida como fragilizada no momento da guerra.

Nos últimos quarenta anos, sistematizamos menos de dez trabalhos na historiografia inglesa, americana, brasileira e portuguesa<sup>3</sup> que abordam as relações de gênero em Heródoto e tentam compreender a função da mulher e do feminino na sociedade grega. Dentre as pesquisas mais citadas, temos: Carolyn Dewald, que analisou as mulheres de Heródoto nos anos de 1980; Rosaria Vignolo Munson, também na década de 1980, que fez essa inclusão focando em casos de mulheres específicas; Josine Block, no início do século XXI, fez uma análise da presença e participação das mulheres em *Histórias*; Yance Hugges Dominick, em 2007, analisa uma rainha persa e sua influência na obra herodotiana; Nathalia Monseff Junqueira, em 2011, contrasta a presença das mulheres nos vasos áticos com a documentação de Heródoto; e Lynett

---

<sup>3</sup> Destacamos tais historiografias pois se enquadram nas línguas que temos acesso. Vale ressaltar que, por vezes, encontramos autores que trabalham com alguma mulher específica de Heródoto, mas notamos que não há uma sistematização dessas mulheres, com exceção do artigo da historiadora Carolyn Dwald (1981).

Mitchell, que, embora não trabalhe especificamente com Heródoto, recentemente o incluiu com problematizações na análise de mulheres que estão inseridas em contextos de guerra e paz <sup>4</sup>.

Acreditamos que há muito a explorar em Heródoto para compreender as relações que se forjaram nas sociedades e entender alguns papéis que as gregas e as persas tiveram durante os séculos VI e V a.C. Para expor porque esta historiografia é insuficiente, discutiremos como o feminino e o masculino foram abordados pelos autores citados e mostraremos, através da fonte, o que ainda precisa ser estudado em Heródoto.

Consoante com a concepção de História Social das Mulheres, Loraux (1997, p. 4) discute como o binário feminino/masculino pode ser compreendido nas fontes documentais do século V a.C. A autora acredita que o feminino deve ser discutido como um operador que nos permite pensar a identidade como virtualmente construída pelo outro. Além disso, quando se fala em homem grego ou quando se lê homens gregos, deve-se compreender essa operação de pensamentos e identidade bem mais complexa do que um simples quadro representativo de categorias antitéticas. Embora tais considerações sejam importantes, nosso trabalho se afasta de seu estudo no momento que Loraux propõe que há uma diferença dos sexos nítida nos documentos e que essa diferença é normalmente percebida com um entendimento negativo do lugar feminino, formando uma concepção positiva do masculino como dominante. Tal consideração deriva, principalmente, dos poemas de Hesíodo, que contam o surgimento da condição humana em meio ao mundo que era apenas dos deuses imortais.

De acordo com Marta Mega de Andrade, nos poemas *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*, onde é narrado o mito de Prometeu e Pandora, surge o conceito de “tribo dos homens” (*phúl’ antrópōn*) e a partir de armadilhas que Prometeu oculta dos deuses é criado um “incombátível ardil: um mal oculto sob a aparência sedutora de um bem” (2001, pp. 41–45), Pandora, representando a “raça das mulheres” (*génos gynaikôn*). Em *Os Trabalhos e os Dias*, há outro desdobramento da fabricação da mulher. Neste, Pandora é caracterizada pelos “dons” que formam a mulher, portanto, tem-se a concepção do feminino. Pandora representa no feminino uma “múltipla armadilha, da múltipla prisão: trabalho, fome, doenças, mortalidade, imprevidência” (2001, p. 47); por

---

<sup>4</sup> Todas as obras estão referenciadas na bibliografia deste artigo.

consequente, equivale, na dicotomia feminino/masculino, ao polo negativo. O homem, por outro lado, apresenta-se como polo positivo, articulando-se e opondo-se ao feminino. Essa interpretação do feminino e masculino permeia a mentalidade de diversos autores antigos dos séculos V e VI a.C., porém no desenvolver do nosso trabalho mostraremos porque acreditamos que Heródoto afasta-se dessa interpretação.

Ao discutir o feminino e sua representação em Heródoto, Tucídides e Xenofonte, Loraux aponta que o papel do feminino, quando presente na guerra, limita-se aos momentos de crise, momentos em que qualquer *anomalía*<sup>5</sup> poderia intervir modificando as regras e valores da sociedade. Este papel feminino seria representado pelos antigos sempre para atacar a virilidade do homem e a natureza feminina, que, no contexto de guerra, poderia ser vislumbrada em termos de excesso, ousadia e tomada por impulsos. Principalmente quando envolvida em uma ação coletiva, o feminino seria caracterizado por uma desintegração das individualidades no momento que nele se envolve. Contrapondo-se à ação do homem vista em um coletivo como escolha espontânea, o feminino estaria imbuído de coragem para um fim—tal afirmação explicaria a “imitação do feminino em um mundo que é dos homens” (Loraux, 1997, pp. 246–247).

Analisando, por exemplo, o caso em que as mulheres atenienses se unem para adquirir informações sobre seus maridos que não retornaram da guerra contra os argivos e eginetas, vemos uma união, mesmo que esta acabe com vingança e punição às mulheres:

Mesmo esse único homem, segundo se diz, não sobreviveu por muito tempo e teria perecido da seguinte maneira: de volta a Atenas ele anunciou o desastre; em face daquela notícia as mulheres cujos maridos haviam partido para Árgina, indignadas por ele ter sido o único a salvar-se entre tantos, cercaram o infeliz por todos os lados e o cortaram com os pinos dos broches de seus vestidos, cada uma perguntando-lhe onde estava seu marido. Ele morreu assim, e os atenienses consideraram o crime de suas mulheres um fato ainda mais terrível que o seu desastre. Sem saber qual o castigo a infligir a essas mulheres, eles mudaram os

---

<sup>5</sup>Atentamos para o fato de o termo ser utilizado pela autora (Loraux, 1997).

trajes que elas costumavam vestir por outros iguais aos usados na Iônia. (Hdt. V.87)

A passagem supra é interpretada por Lynett Mitchell. A historiadora argumenta que sobreviver a uma batalha era quase uma traição para as mães daqueles que estavam mortos. Essa história das mulheres atenienses representava, portanto, o sentimento da comunidade (Mitchell, 2020, pp.7–8). A história representa uma reação exagerada, pelo menos na medida em que reconhece que os feitos subsequentes das esposas foram piores do que a derrota da guerra contra os argivos e eginetas. Ou seja, se contrapormos a visão de Loraux e Mitchell, compreendemos que as mulheres se unem por um sentimento relacionado aos valores daquela sociedade<sup>6</sup> e que o exagero contribui para exemplificar sua importância e não necessariamente mostra que as mulheres eram desintegradas das suas individualidades ou tomadas por impulsos.

Mitchell exemplifica diversas mulheres representadas individualmente ou coletivamente no âmbito de guerras. Mostra-nos que geralmente é dado como certo que, tirando algumas mulheres míticas como as Amazonas, as mulheres não participavam ativamente da guerra, pelo menos não como guerreiros regulares. Porém, segundo a autora, sabe-se que as mulheres participavam da defesa de suas cidades e casas, além de estarem preparadas caso houvesse a necessidade de assumir um papel de liderança em batalhas, principalmente se seus maridos ou filhos estivessem ausentes. Como vemos, por exemplo, no livro VII de Heródoto com a personagem Artemísia:

Não farei menção aos outros oficiais, pois isso não é necessário; mencionarei, porém, Artemísia, porquanto me causa profunda admiração o fato de essa mulher haver participado da expedição contra os helenos. Com efeito, após a morte de seu marido, embora tivesse um filho de tenra idade ela mesma passou a exercer a tirania, e obedecendo à sua coragem e à sua audácia viril incorporou-se à expedição sem ter sido compelida a isso de forma alguma. (Hdt. VII.99)

---

<sup>6</sup> Neste caso, podemos considerar os valores da sociedade como a coragem e a traição à honra, já que apenas um homem sobreviveu à guerra e não trouxe seus companheiros de batalha vivo.

A partir do excerto, Ana Lúcia Amaral (1994, p. 30) argumenta que a personagem impõe-se, não pelos habituais atributos femininos, como por exemplo, a beleza, e, sim, pelas vestes do poder soberano assumido após a morte do marido. Outro aspecto destacado por Rosaria Vignolo Munson (1988, p. 94) é que talvez Heródoto não tenha considerado necessário nomear os líderes do exército de Xerxes porque eles seguiam a expedição sem autoridade, apenas como meros escravos, como outros soldados. Porém, quando fala de Artemísia, ele a descreve como “obedecendo à sua coragem e à sua audácia viril incorporou-se à expedição sem ter sido compelida a isso de forma alguma” (Hdt. VII.99). Mitchell adiciona que mesmo que coragem fosse viril e, portanto, um adjetivo masculino, essa era uma virtude cara por toda a comunidade grega, tanto pelos homens quanto pelas mulheres. Era como se a coragem de seus homens e mulheres fosse compartilhada na glória grega (2019, p. 4)<sup>7</sup>.

Através de outra menção da participação de Artemísia em *Histórias* no livro VIII, Amélie Kurth nos evidencia uma mescla de valores presentes em Heródoto. Quando Xerxes, rei persa, observa o sucesso da comandante durante a batalha, é relatado que o rei faz o seguinte comentário: “Meus homens se transformaram em mulheres e minhas mulheres em homens” (Hdt. VIII.88). A anedota contrasta com a ênfase positiva relacionada à Artemísia e, segundo Kurth (2001, pp. 1–5), demonstra uma crítica grega sobre os persas para desdenhar o inimigo derrotado: o fracasso persa na guerra estaria relacionado aos seus homens serem tão efeminados que a mais corajosa entre eles era uma mulher.

Mesmo reconhecendo que nesta passagem de Artemísia Heródoto talvez esteja imbuído do ideal de *mélissa*—a mulher-abelha seria a boa esposa, zelosa aos bens do *oikos*, silenciosa e subserviente (Mega, 2003)—, o que justificaria o autor grego conceber a mulher como simbologia da fraqueza, não acreditamos que o autor represente o feminino somente ligado a características negativas. Em que pese a originalidade do trabalho de Nathalia Monseff Junqueira, discordamos da autora, que, ao contrastar a cerâmica ática dos séculos VI e V a.C. com o relato de Heródoto, supõe que o modelo da mulher-abelha está mais presente no relato herodotiano do que nas cerâmicas (Junqueira, 2011, p. 11). Não desconsideramos o uso do modelo de *mélissa*, já que as *Histórias* não podem ser retiradas de seu contexto histórico; mas há, sim, uma

---

<sup>7</sup> Texto adquirido diretamente com a autora em sua palestra ministrada no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, em 12 de abril de 2019.

contradição ao modelo. A própria Artemísia nos mostra essa contradição nos capítulos 101 e 102 do livro VIII, quando Xerxes pede que a chamem e solicita conselhos sobre como deveria agir perante as solicitações de Mardônio, comandante persa, para negociações com os gregos após a batalha de Salamina. Ou seja, além de possuir destaque na descrição de tropas durante a Guerra, Heródoto representa Artemísia como conselheira de um rei.

Vislumbramos mais exemplos de mulheres sendo representadas como agentes ativos e aconselhando seus maridos ou personagens masculinos. Como, por exemplo, no livro III temos a filha do soberano de Corinto, que é mandada para conversar com o irmão para tentar convencê-lo a voltar para Corinto para seguir governando a *pólis*. O irmão estava revoltoso com o pai por ele ter matado sua mãe, e a filha era a esperança para persuadir o rapaz:

E Periandro, pressionado pelo jovem, enviou-lhe, pela segunda vez, uma mensagem pela sua própria irmã, que era sua filha, pensando que ele seria mais convencido por ela. Depois de ela ter chegado, disse: “—Ó menino, deseja mais que a tirania caia nas mãos de estranhos e a casa de nosso pai seja saqueada que tu mesmo retornes para tomar posse de seus bens? Retorna para o nosso palácio, para de punir-te com esta pena. A obstinação é uma aquisição funesta; não cures o mal com o mal. Muitos preferem a equidade à justiça. Muitos já abandonaram as coisas paternas por procurarem as maternas. A tirania é uma coisa incerta, muitos são os amantes dela, mas nosso pai já está envelhecendo e com a idade avançada; não dê os teus próprios bens a estranhos. (Hdt. III.53)

Prosseguindo o debate historiográfico, Kuhrt, ao escrever sobre mulheres que se envolvem em conflitos no Antigo Oriente Próximo, afirma que a guerra, mais do que qualquer outra atividade social, é uma boa circunstância para definir, classificar e sustentar os papéis tradicionais de gênero. Assim, uma das principais razões pelas quais as mulheres, muitas vezes, estão na periferia da historiografia diz respeito ao fato de não serem combatentes. Da mesma maneira, na Antiguidade, quando as mulheres aparecem como líderes de guerra ou combatentes, são analisadas como uma aberração, uma

peculiaridade. Kuhrt expõe que, normalmente, na concepção clássica grega, a luta é algo que as mulheres bárbaras fazem, sendo uma atividade que classifica essas sociedades como “não civilizadas” (2001, pp. 3–4).

Entretanto, no caso já exposto de Artemísia, que é de origem Cária, governante e comandante de Halicarnasso, participando da guerra Greco-Pérsica como aliada dos persas, não visualizamos uma descrição de aberração ou “não civilizada”. Ao fazer sua descrição, compreendemos que Heródoto dá especial atenção a esta mulher, talvez porque, além de suas participações, a esposa-guerreira seja da mesma *pólis* que o autor, a saber, Halicarnasso. Acrescentamos que a vasta menção sobre a guerreira proporciona diferentes interpretações, mas que em sua grande maioria, caracterizamos como positiva.

Mitchell aponta ainda que “embora nossas fontes literárias (escritas por homens) não forneçam muitos exemplos de mulheres trabalhando ativamente pela paz ou envolvidas em negociações de paz, existem algumas que são ainda mais surpreendentes e notáveis porque elas existem” (2019, p. 15). Vemos em Heródoto a personagem Atossa interferindo em assuntos bélicos do seu marido, rei persa, para ajudar um médico grego que a curou de um tumor nos seios e precisava de uma maneira para voltar à Grécia:

“Olhe”, disse Atossa, “deixe os Cítas para o presente; você pode tê-los quando quiser. Eu digo a você, marche contra *Hélade*<sup>8</sup>. Eu ouvi falar sobre as Lacônias, as Argivas, Áticas e Coríntias e gostaria de tê-las como servas”. Dário respondeu: “Mulher, já que você acredita que devemos tentar invadir a Grécia, primeiro parece-me melhor enviar espiões persas com o homem que você mencionou que poderá nos dizer tudo o que aprenderam e observaram; e então, quando eu estiver plenamente informado eu me levantarei contra eles.” (Hdt. III.134)

Como vimos no excerto retirado do livro III de *Histórias*, Atossa é apresentada como aquela que tem o poder de influenciar seu marido através de sugestões e

---

<sup>8</sup> O termo *Hélade* mencionado por Heródoto refere-se ao território que os helenos ocupavam, ou seja, o que chamamos de Grécia e gregos.



conselhos. Yancy Hughes Dominick expõe esse poder da mulher de Dario como o de uma agente que mudou o curso da história. Porém, apesar de visualizar Atossa como uma mulher que possuía poder de persuasão e capacidade de tomada de decisões, Dominick questiona a real influência de Atossa e pergunta se ela agiria de tal maneira se não tivesse sido instruída pelo médico grego que a curou do tumor nos seios (2007, pp. 432–444). O médico era prisioneiro de Dario e via no ataque à Grécia uma maneira para retornar ao seu local de origem.

Dominick, diferentemente do que estamos propondo, acredita que Heródoto trata as mulheres, mesmo nos momentos que possuem papéis importantes, mais como um instrumento de fala para chegar-se a um objetivo do que agentes propriamente ditos. No entanto, pensamos que a partir do momento que uma mulher está falando a um homem o que deveria ser feito, essa ação já é cabível de ser pensada como pertencente a um agente ativo, principalmente se lembrarmos que este não é um lugar considerado feminino na Antiguidade.

Nesse sentido, temos como uma das hipóteses que o autor grego insere mulheres gregas e persas no mesmo patamar de atuação: de mantenedoras da ordem político-social. Embora a historiadora Bárbara Alexandre Aniceto se debruce sobre outra documentação, a saber, aristofânica, compartilhamos da noção de mantenedora por ela defendida de que “as mulheres seriam portadoras das soluções políticas, porque postas em situações emergenciais e conflituosas da *pólis*” (2017, pp. 18–19). Em momentos de crises, em que homens não sabem como agir, as mulheres apresentam soluções e conselhos que mantêm a ordem da sociedade tanto no âmbito da política quanto no âmbito social. Para além dos exemplos já mencionados, podemos vislumbrar a atividade no livro VII com Gorgo, uma espartana, esposa do general espartano Leônidas:

Os lacedaemonianos foram os primeiros a serem informados de que o rei estava se preparando para atacar a Hélade; [...] Demáratos, filho de Aríston, exilado entre os medos<sup>9</sup>, não era, como eu suponho (a razão é também minha aliada), amigo dos lacedemônios, e deixo imaginar se o que ele fez foi feito por boa vontade ou triunfo rancoroso. Quando Xerxes foi decidido a marchar contra Hélade,

---

<sup>9</sup> O termo medos é utilizado por Heródoto quando se refere ao povo do Império Medo do qual, para o autor grego, os persas são descendentes. Por vezes, Heródoto utiliza o termo como sinônimo para falar sobre os persas.

Demáratos, que estava então em Susa e tinha conhecimento disso, desejou enviar uma mensagem aos lacedemônios. Ele, no entanto, temia ser descoberto e não tinha outra maneira de informá-los além desse truque. [...] Quando a plaqueta chegou a Lacedemônia, os lacedemônios não conseguiram adivinhar seu significado, até que finalmente (como me disseram) Gorgo, filha de Cleomenes e esposa de Leônidas, descobriu sozinha o truque e aconselhou-os a raspar a cera para que eles encontrassem a escrita na madeira. Quando o fizeram, encontraram e leram a mensagem, e prontamente a enviaram ao restante dos gregos. Esta é a história como é contada. (Hdt. VII.239)

A partir do excerto citado, consideramos Gorgo e o conjunto de mulheres selecionadas por nós não apenas como disseminadoras de informações, mas também como agentes políticos não oficiais, visto que elas se relacionam com generais e governantes. Além disso, acreditamos que, independente da proveniência dessas mulheres, assim como seu *status*—esposas legítimas, uma escrava, esposas espartanas, uma guerreira, filhas de reis e esposas de reis persas—, o autor as retrata como um veículo de alerta de conflitos que ocorrem nas *póleis* gregas e na Pérsia. Como são descritas influenciando em conflitos, essas mulheres alertariam como proceder ou agir; portanto, compreendemo-las como um instrumento para alertar conflitos.

Percebemos representações da mulher junto ao homem, interagindo para alcançar um fim ou auxiliando durante tomadas de decisões. Portanto, nossa pesquisa enquadra-se dentro de uma perspectiva de gênero em que o feminino é analisado juntamente com o papel masculino e interpretado através dos contextos sociais e políticos de ambos. É possível elencar em níveis o porquê de analisar nossa pesquisa através dos estudos de gênero, quais sejam: ao lugar que Heródoto insere as mulheres gregas e as persas agindo—como conselheiras ou influentes em contextos bélicos—, um lugar que é tido como masculino; e estando inseridas nesse local de representação, elas ainda se dirigem aos homens com soluções e estratégias de guerra; a perspectiva de gênero como instrumento analítico nos auxilia ainda para assimilarmos os papéis possíveis de serem exercidos pelas mulheres e homens, afastando-os do biológico e interpretando o que caracteriza um indivíduo masculino e outro feminino na época estudada.

Através dos exemplos e da historiografia exposta, visualizamos que Heródoto contribui para compreendermos os valores caros àquela sociedade de maneira menos sistematizada—a mulher representando algo negativo e o homem algo positivo—e mais relacional e dinâmica. A presença da mulher na obra *Histórias*, novamente segundo Dewald, não é para provar uma tese de como elas são ou não atores sociais; elas tendem a ocorrer incidentalmente, ou seja, não são inseridas de maneira forçada, mas aparecem como uma parte constitutiva da sociedade (1981, p. 115). Tal ideia reforça nossa hipótese de que é possível trabalhar as relações de gênero em Heródoto, visto que as mulheres casadas surgem como partícipes naturais nas sociedades na qual estão inseridas. Por esse motivo, tal retrato revela aspectos do comportamento feminino e valores sociais que historiografia da década de 1970 até a contemporaneidade, muitas vezes, negligenciam.

### *3. Pítia: a mulher que falou através de Apolo em Delfos*

A adivinhação possuiu um lugar de destaque na história do mundo antigo Grego. O sistema de crenças funcionava concomitantemente com os oráculos. Segundo Herbert William Park e Donald Ernest Wilson Wormell (1956), um dos motivos do oráculo de Delfos ser tão importante relacionava-se à sua localização: a tradição grega dizia que Zeus queria definir o ponto exato do centro da Terra e Delfos ocupava, nos mapas gregos, este lugar. A cidade tornou-se também por muito tempo o centro espiritual do mundo Helênico. Desde pessoas comuns até embaixadores oficiais, todos iam consultar o oráculo para obter respostas sobre o que deviam ou não fazer<sup>10</sup>.

Dito isto, interessa-nos compreender como a mulher ocupando um papel de extrema relevância para uma sociedade foi vista pelos seus similares, pois, mesmo que transmitindo as palavras de um deus, ela permanecia sendo uma mulher. Concordamos com o argumento de Susana Maria Marques Carrilho, no que concerne à análise da sacerdotisa: mais do que interpretar as mensagens que a Pítia proferia, interessam-nos “os aspectos de reconhecimento social que esta mulher adquiria graças à condição sagrada inerente ao seu estatuto de intérprete divina” (2013, p. 72) e ainda como, a

---

<sup>10</sup> Uma historiografia mais recente diz que, na verdade, poucos gregos estavam em posição de consultar o oráculo de Delfos, já que qualquer consulta necessitava ser bem planeja e somente aqueles que possuíam um *status* social mais elevado teria condições de compreender o que era transmitido nas procissões em versículos. Para saber mais ver: Flower (2008).

partir dessa posição, suas mensagens tidas como verdades influenciaram nas Guerras Greco-Pérsicas.

Quem foi essa mulher que transmitia as palavras de Apolo e que é citada quarenta e cinco vezes na obra de Heródoto? Poucos autores do período clássico grego escreveram detalhes sobre a vida de Pítia e, de acordo com o historiador Michael Flower, o que se sabe deriva de fontes tardias (2008, pp. 211–216). Através de Diodoro (XVI.26, 6), sabe-se que Pítia era uma jovem virgem, uma exigência para ser profetisa no oráculo. É dito que tal convenção foi alterada após Pítia ser abusada por um investigador. Permite-se, então, que uma mulher de por volta de cinquenta anos se vista como virgem para permanecer profetizando. Plutarco reafirma a informação sobre a sacerdotisa ser uma mulher de cinquenta anos e que, mesmo casada anteriormente, naquele tempo permanecia casta. Conforme Plutarco ainda, a profetisa de Delfos teria vindo de uma família simples e não teve uma educação especializada—uma corrente historiográfica<sup>11</sup> debate que isso é bem improvável, dificilmente uma mulher sem instrução conseguiria fazer versículos em hexâmetros, já que esta não era uma fala próxima à que era usada pelo povo grego no dia a dia. Vemos no trecho abaixo que, para além da métrica, há a o enigmático que também se faz presente:

Mas quando um mulo torna-se rei dos medos,  
  
então, lídio, de pés delicados, pela margem do Hermo  
  
coberta de pedrinhas, fuja e não esperes,  
  
nem te envergonhes por seres um covarde. (Hdt. I.55)

A passagem citada pertence ao livro I de Heródoto, em um dos diversos momentos em que a sacerdotisa Pítia profere o oráculo de Delfos para Creso, rei Lídio. Nessa passagem, temos a resposta de Pítia sobre se a monarquia Lídia seria duradoura, um complemento à pergunta feita sobre se o povo lídio deveria fazer uma expedição militar contra os persas. O oráculo de Delfos tornou-se, na Antiguidade Clássica, um dos mais famosos por conta da sua confiabilidade na transmissão de mensagens. Mesmo

---

<sup>11</sup> Para mais informações ver: Flower (2008); Bowden (2005); Fontenrose (1978).

no caso dessa passagem, em que há uma interpretação errônea por parte do rei Lídio sobre entrar em conflito com os persas, a mensagem de Pítia não é desacreditada; o que é questionado é a interpretação de quem recebeu a mensagem, e não o oráculo.

Há, em *Histórias*, apenas duas vezes em que a conduta de Pítia é questionada. A primeira está presente no livro V, quando os Alcmeónidas subornam a profetisa para que todas as vezes em que os espartanos consultassem o oráculo sua resposta fosse favorável a Atenas. Nesse caso, Heródoto parece não acreditar totalmente na informação e não emite sua opinião explicitamente sobre o assunto—afirmamos isto a partir da expressão do autor “Então, segundo se conta em Atenas...” (Hdt. V.63). O segundo caso está presente no livro VI e diz respeito à legitimidade de Demáratos, rei espartano. Com intenção de afastá-lo do poder, Cleomenes, outro rei espartano, suscita o questionamento sobre essa legitimidade e suborna o oráculo para que Pítia responda que Demáratos não era filho de Aríston:

Essa ideia de recorrer à Pítia fora premeditada por Cleomenes; este, então, obteve para a sua causa o apoio de Côbon, filho de Aristôfantos, personagem muito influente em Delfos, e Côbon persuadiu a sacerdotisa Períala a dizer o que Cleomenes queria que fosse dito; assim, interrogada pelos mensageiros a Pítia, declarou que Demáratos não era filho de Aríston. Essa intriga foi descoberta depois de algum tempo; Côbon teve de fugir de Delfos e a sacerdotisa Períala foi destituída de suas honrosas funções. (Hdt. VI.66)

A partir de ambos os episódios de subornos em relação à figura da sacerdotisa, Carrilho aponta que Pítia não estava salvaguardada dos avanços masculinos e que, enquanto mulher, estava sujeita às fragilidades do caráter humano; logo, o discurso de Heródoto não seria desprovido de controvérsia em relação à figura da mulher (2013, p. 74). Apesar de compactuarmos que há no discurso herodotiano a controvérsia ao discorrer sobre o feminino, vide as passagens citadas de Artemisa, discordamos de Carrilho. Não vemos a posição e a imagem de Pítia sendo questionada ou julgada por Heródoto e, além disso, quem foi destituída do posto de sacerdotisa foi Períala, que estava envolvida com Côbon, e não Pítia. A partir da análise do trecho e de diferentes traduções, Períala e Pítia não parecem ser a mesma pessoa. Adiciona-se que, neste caso,

nenhum adjetivo a respeito da figura da mulher a fim de rebaixá-la é mencionado por Heródoto.

No que concerne aos conselhos que Pítia profere, Dewald faz duas afirmações: primeiro que a profetisa, tal como seus conselhos, representa a intersecção da moral e da política para aqueles que a consultam; ela ajuda a resolver conflitos e corrige comportamentos, agindo sempre para o bem da *pólis*. Entretanto, segundo a autora, aos olhos de Heródoto, os conselhos não são dela, mas de Apolo. Ela seria apenas uma intermediária do deus. Dessa maneira, neste caso, a autora considera que a mulher seria mais uma mulher passiva na esfera de conflitos bélicos e representaria os limites do que é considerado humano e o que seria da ordem do divino—o futuro, por exemplo. Para além das considerações da historiadora, acreditamos que a intersecção do deus com a mulher não deixa de representar um lugar de poder ocupado pelas mulheres na Antiguidade e mais uma maneira que Heródoto mostra a mulher como responsável por manter a ordem política e social.

O supracitado Flower expõe que suposições de muitos historiadores versavam sobre se os oráculos entregues por Pítia eram inteligíveis, se suas palavras foram ordenadas por sacerdotes ou versificadores profissionais<sup>12</sup>. Assim como o autor, acreditamos que esses argumentos tinham como objetivo desprivilegiar a posição ocupada por uma mulher e eram questões relacionadas à mulher da época dos historiadores que estudaram os casos da Pítia e não do período de Heródoto. Ademais, rejeitavam o testemunho explícito que Heródoto transmitiu das falas do oráculo de Delfos da Grécia arcaica e clássica. Pressupor a existência de um sacerdote auxiliando Pítia e versificando suas palavras é alterar o que Heródoto nos diz, já que, em nenhum momento, o autor evidencia a presença de um homem assistindo à sacerdotisa.

#### 4. Considerações finais

Após a exposição do debate historiográfico sobre a falta da obra de Heródoto na discussão de gênero na Grécia Antiga e análise de algumas passagens da atuação de Pítia em *Histórias*, o presente artigo teve como objetivo mostrar a relevância de

---

<sup>12</sup> Para mais detalhes do debate ver, por exemplo, Parke e Wormell (1956); Crahay (1956); e Fontenrose (1978).

Heródoto para uma análise da posição da mulher mais relacional na sociedade do século V a.C. na Grécia, considerando sua representação e influência no poder como algo que Heródoto nos mostra como pertencente àquela sociedade. Tentamos mostrar uma compreensão menos sistematizada, contrastando com a historiografia contemporânea que permanece analisando a ambiguidade da mulher a partir do mito de Pandora, em que o feminino e o masculino contrapõem-se. Acreditamos, através dos exemplos de Heródoto, que, na verdade, eles complementam-se para manter a ordem política e social da *pólis*.

O feminino parece ser adjetivado por Heródoto para além de Pandora e sa concepção de *mélissa*, de esposa silenciosa e obediente. Tanto com Artemísa, Gorgo, e Pítia, vemos a mulher agindo em prol do bem da *pólis* e aconselhando seu marido ou personagens masculinos. Permanecemos, assim, com a questão inicial, ainda sem resposta e mais indagadora quando analisamos as tantas descrições de Heródoto das relações entre o feminino e o masculino para narrar a organização da sociedade grega do século V a.C. nos entraves das Guerras Greco-Pérsicas: por que a historiografia permanece não utilizando Heródoto para analisar a sociedade grega pela perspectiva de gênero?

*Recebido em 04.02.2020, aprovado em 23.03.2020.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Fontes:*

Heródoto. (1988). *Histórias*. (M. G. Kury, trad., introd. e notas) (2ªed). Editora Universidade de Brasília.

Heródoto. (2015). *Histórias*. (M. A. O. Silva, trad., introd. e notas). EDIPRO.

Heródoto. (1920). In Godley, A. D. (trad.) *Herodotus: The Histories*. Harvard University Press.

### *Estudos:*

Amaral, A. L. (1994). Duas Rainhas em Heródoto: Tómiris e Artemísia. *Humanitas*, v. 46.

Andrade, M. M. (2001). “*A cidade das mulheres*”: cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica. LHIA.

Andrade, M.M. (2003). *Atenas uma cidade para as mulheres*. LHIA.

Aniceto, B. A. (2017). *As relações de gênero em Aristófanes: um estudo das esposas legítimas na sociedade ateniense (Sécs. V-IV aC)*. [Dissertação de Mestrado, UNESP].

Block, J. (2002). Women in Herodotus Histories. In Egbert, J., Bakker, I. J. F. J., & Hans van Wees B,l (eds). *Companion to Herodotus (225–242)*. Brill.

Carrilho, S. M. M. (2013). *Representações do Feminino nas histórias de Heródoto*. [Dissertação de Mestrado, Universidade de Coimbra].

Dewald, C. (1981). Women and culture in Herodotus' Histories. *Women's Studies: An Interdisciplinary Journal* 8 (1–2), 93–127.

Dominick, Y. H. (Dec., 2007). Atossa and Instability in Herodotus. *The Classical Quarterly*, New Series, 57 (2), 432–444.

Goodwater, L. (1975). *Women in antiquity: an annotated bibliography*. Scarecrow Press.



- Flower, M. (2008). *The seer in ancient Greece*. University of California Press.
- Hartog, F. (2014). *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Editora UFMG.
- Junqueira, N. J. (2011). *Imagens da Mulher Grega: Heródoto e as pinturas em contrate*. [Tese de doutorado, Universidade Estadual Paulista].
- Kuhrt, A. (2001). Women and War. *Journal of Gender Studies in Antiquity*, 2, 1–27.
- Loroux, N. (1997). *The experiences of Tiresias – The feminine and the greek man*. Princeton University Press.
- Mitchell, L. (2019). Women in war and peace in Archaic and Classical Greece. Lecture. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.
- Mitchell, L. (2020). Peace, War and Gender. In: AGER, S. (ed.). *A Cultural History of Peace*. Bloomsbury.
- Mosse, C. (1990). *La mujer en la Grecia clásica*. NEREA.
- Munson, R.V. (Apr., 1988). Artemisia in Herodotus. *Classical Antiquity*, 7 (1), 91–106.
- Parke, H. W. & Wormell, D. E. W. (1956). *The Delphic Oracle: (Vol. 1). The History*. Blackwell.
- Pomeroy, S. B. (1973). Selected Bibliography on women in Antiquity. *Arethusa*. 6, (1), Women In Antiquity, 127–157.

**REPRESENTATION AND POWER: THE WOMAN WHO SPOKE THROUGH  
APOLLO IN HERODOTUS' HISTORIES**

*Isabela Casellato Torres*

ABSTRACT

*The Histories*, written in the fifth century BCE by Herodotus of Halicarnassus is the only work of the so-called “Father of History” that has reached the contemporary times. The author lived between *c.* 480-425 BCE. In *Histories*, he addressed much more than the Graeco-Persian Wars, whose reports are the most substantial throughout history. In this context, Herodotus described the actions of Greek and Persian women as war advisers for their husbands and / or other male characters. According to his text, we argue that the Greek author believed that Greek and Persian women were equal in their performance: maintainers of the socio-political order. We analyze how the current scholarship has understood the feminine in Herodotus’ work, based on the seer Pitia case study.

KEYWORDS

Gender history; War; Herodotus.

## **“O AMOR QUE TEMOS É TERRÍVEL”: OS CONTATOS ENTRE AS REALEZAS GREGA E CUXITA MANIFESTOS NA UNIÃO DE PERSEU E ANDRÔMEDA**

*Marina Pereira Outeiro*<sup>1</sup>

### RESUMO

Discorremos acerca dos contatos estabelecidos entre as realezas grega e cuxita –, a partir do mito de Perseu e Andrômeda – retomado na Atenas Clássica, por Eurípides e Sófocles, em suas versões de *Andrômeda*, e pelos ceramistas que representaram o encontro entre o herói grego e a princesa cuxita. Privilegiamos os aportes teóricos do Gênero e da Arqueologia de Gênero para analisar os papéis atribuídos às mulheres em ambas as sociedades. Para o exame da documentação, textual e imagética, favorecemos o uso da Semiótica e Análise do Conteúdo.

### PALAVRAS-CHAVE

Grécia; Cuxe; Andrômeda; Perseu

---

<sup>1</sup> Doutoranda em história (UERJ). E-mail: [marina\\_outeiro@hotmail.com](mailto:marina_outeiro@hotmail.com).

### 1. Questões preliminares

Em um dos artigos da coletânea *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história* (1989), Carlo Ginzburg discorre acerca de como o mito de Perseu e Andrômeda – tal como narrado por Ovídio – foi incluído no imaginário erótico europeu do século XVI, destacando o quadro de Ticiano “*Perseu e Andromeda*”<sup>2</sup>. Ginzburg dedica-se a analisar em que medida existiria uma dependência entre texto e imagem, considerando os meios pelos quais a obra ovidiana foi difundida através de alegorias e vulgarizações ao longo dos séculos. Ticiano não dominava o latim, de sorte que o acesso ao conteúdo do texto mítico deu-se por outros meios, “não de Ovídio, mas a vulgarização de um romance alexandrino. Porém sabemos que Ticiano extraiu de Ovídio a inspiração para a maioria de suas ‘poesias’ mitológicas” (Ginzburg, 2014, p. 126-27).

Naturalmente, não se encontrava entre os objetivos do historiador escrutinar o mito do herói grego e da princesa cuxita em si, ainda que Ginzburg mencione sumariamente a cronologia medieval que possibilitou os processos de vulgarização do texto ovidiano. Entretanto, o mito de Perseu e Andrômeda resistiu à passagem dos séculos com força suficiente para inspirar artistas e povoar o imaginário erudito e popular europeu dos anos de 1500. Tal fato parece-nos atestar que sua carga de significado pouco esmoreceu desde sua inicial difusão, quando atraiu o interesse de tragediógrafos e ceramistas áticos do século V a.C., indivíduos esses que representaram o encontro de Perseu e Andrômeda por meio de texto e imagem.

Entendemos que o mito de Perseu e Andrômeda pode ser considerado, enquanto ponto de partida, para o desenvolvimento de um estudo histórico centrado nas relações estabelecidas entre Grécia e Cuxe durante a Antiguidade nomeadamente, no século V a.C., manifesta na aproximação entre as realidades grega e cuxita. De fato, as origens de Perseu eram conhecidas desde o século VIII a.C., sendo mencionadas na poesia de Homero (*Il.* 14, 319-20), como em: “da Acrisíone Dânae, belos-tornozelos, que gerou Perseu, entre os homens sobranceiro”<sup>3</sup>. Da mesma forma, as façanhas de Perseu foram cantadas por Hesíodo (*Teo.* p.280-81). O autor registrou a luta do personagem mítico

---

<sup>2</sup> Vecelli, Tiziano. *Perseus e Andrômeda*. ca 1554-1556. Pintura, óleo sobre tela, 175 × 189.5 cm. Atualmente integra *The Wallace Collection*, da coleção de arte de *Hertford House*, em Londres.

<sup>3</sup> “[...] οὐδ’ ὅτε περ Δανάης καλλισφύρου Ἀκρισιώνης, ἣ τέκε Περσῆα πάντων ἀριδείκετον ἀνδρῶν [...] (*Il.* 14, 319-320)”.

contra a górgona Medusa e, conforme escreveu: “Ihe decapitou o pescoço, surgiram o grande Aurigládio e o cavalo Pégaso”<sup>4</sup>.

E, novamente, através do testemunho da poesia homérica, podemos assumir que os gregos tivessem travado contatos com povos africanos que, distinguidos dos egípcios, foram alcunhados de *Aithiopees* (Αἰθιοπῆες<sup>5</sup>). Lê-se na *Odisseia*: “os etíopes, distantes moradores – etíopes, divididos em dois grupos, varões dos extremos: uns, onde Hiperion mergulha, outros onde levanta”<sup>6</sup> (*Od.* I, 22-4). Entre os gregos, o termo foi empregado mediante um processo de classificação – orientado por questões referentes à compleição física, localização geográfica e identificação étnica, para designar homens e mulheres de cor de pele escura e negra que ocupavam diversas áreas da África.

Dessa forma, é compreensível que Homero empregasse o termo “etíopes” para denominar os cuxitas, mesmo, que desconhecesse a localização exata de seu território. Tal pressuposto não mitiga o fato de que, como apontou Snowden, “embora os gregos tenham recebido alguns relatos sobre a napatana XXV dinastia etíope, foi sobre os etíopes do segundo período ou período meroítico (542-339/50 a.C.) com os quais os gregos, e depois os romanos, estavam mais familiarizados” (Snowden, 1970, p. 115).

Por sua vez, o mito de Andrômeda adquiriu maior visibilidade, ao ser entrecruzado com as aventuras de Perseu. Filha do rei Cefeu e da rainha Cassiopeia, Andrômeda foi ofertada como sacrifício ao monstro marinho enviado por Posêidon que devastava Méroe. Retornado da caçada à Medusa, Perseu sobrevoou<sup>7</sup> a cidade e avistou Andrômeda amarrada a um rochedo junto ao mar. Os jovens teriam se apaixonado instantaneamente e o herói prontificou-se a libertar a princesa, matando o monstro em troca de sua mão.

---

<sup>4</sup> “[...] κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν, ἔκθορε Χρυσσαῶρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος. (Theo. 280-81).

<sup>5</sup> Os gregos utilizavam o termo “etíope” para designar os africanos que fossem dotados de uma coloração de pele mais escura que a dos egípcios. Segundo o dicionário Lidell-Scott-Jones (LSJ), o termo significa “face-queimada”, isto é, “etíopes, negros”. Por sua vez, o dicionário Middle-Scott (MS) traz as acepções de “propriamente face-queimada, isto é, um etíope, africano – em sentido homérico” e ainda “etíope, enquanto adjetivo herodotiano”, enquanto o dicionário Slater avoca o sentido de “etíope” como substantivo masculino plural. Disponível em: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=ai%29qio%3Des&la=greek#Perseus:text:1999.04.0057:entry=\\*ai](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=ai%29qio%3Des&la=greek#Perseus:text:1999.04.0057:entry=*ai) (recuperado em 12 de maio de 2018).

<sup>6</sup> “ἀλλ’ ὁ μὲν Αἰθιοπας μετεκίαθε τηλόθ’ ἔοντας, Αἰθιοπας τοὶ διχθὰ δεδαΐαται, ἔσχατοι ἀνδρῶν, οἱ μὲν δυσσομένου Ὑπερίονος οἱ δ’ ἀνιόντος, [...]” (*Od.* I, 22-24).

<sup>7</sup> Na *Andrômeda* euripídiana, Perseu teria chegado à praia onde Andrômeda estava exposta, voando; na *Andrômeda* sofocliana, a leitura dos fragmentos remanescentes, indica duas possibilidades: que o herói tivesse atingindo o local, a pé ou voando.

Para os historiadores, as tragédias produzidas no contexto dos festivais dramáticos da Atenas Clássica constituem uma inestimável documentação histórica, a despeito das complexidades que envolvem as interpretações desses textos. É necessário jamais esquecer que se tratam de produções poéticas centradas em eventos mitológicos compostas mediante a ambição do autor em vencer a competição e que, para tanto, deveriam agradar um restrito grupo de juízes e, da mesma forma, emocionar um amplo e diversificado público. Não obstante, as tragédias tenham sido escritas e representadas por homens; objetivando contemplar uma grande audiência masculina, nos chama atenção que dentre as obras remanescentes de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, houvessem tantas protagonistas femininas advindas das narrativas míticas, enfrentando e refletindo acerca de questões referentes as atenienses do século V a.C.

Naturalmente, significativos contrastes separavam as heroínas trágicas, conforme aponta Deborah Lyons “as mulheres famosas (chamadas ‘esposas e filhas dos melhores homens’) que Odisseu encontrou em sua descida ao submundo na Odisseia” e “algumas das mais poderosas figuras femininas do mito que, de fato, compartilham muitas características comumente atribuídas aos heróis masculinos” (Lyons, 1996, p.10), de suas congêneres da Atenas Clássica. De fato, as heroínas achavam-se no centro da ação, enquanto as atenienses – mesmo que inseridas no sistema social encontravam-se marginalizadas de suas instituições centrais. As mulheres da ficção exteriorizavam com veemência sentimentos e opiniões que as suas contrapartes humanas eram incentivadas a reprimir. Por certo, em que medida as inquietações das heroínas trágicas corresponderiam à condição das atenienses da *polis* clássica?

Buscamos conferir visibilidade aos papéis atribuídos e desempenhados pelas mulheres atenienses e meroítas do século V a.C. Com esse intuito, privilegiamos o uso dos textos trágicos e das pinturas em vasos cerâmicos, enquanto suporte documental. Conferir evidência às mulheres no mundo antigo implica em apresentar alternativas aos papéis femininos normalmente apresentados pela historiografia tradicional, de modo a “romper com os modelos homogeneizantes de mulher, por exemplo, a mulher grega que é considerada pelo campo historiográfico como uma eterna menor devido sua dependência à figura masculina” (Candido, 2012, p. 9).

O encontro de Perseu e Andrômeda despertou o interesse de Eurípides, que compôs a tragédia *Andrômeda*, provavelmente encenada pela primeira vez no ano de 412 a.C. – integrando uma trilogia com *Helena* e *Ifigênia em Tauris*. Por sua vez, a data

da primeira performance da peça homônima escrita por Sófocles não chegou até nós. De acordo com E. Petersen (1903, p.99), “o romântico conto da bela princesa Andrômeda, e como Perseu a libertou do dragão foi abordado por dois dos maiores trágicos, Sófocles e Eurípides”. A temática do herói que resgata a donzela em perigo vincula-se diretamente a temática do sacrifício humano, e geralmente é associado ao bem comum, sendo recorrente em numerosos textos trágicos. Conforme aponta Wilson Ribeiro (2009, p.261), “no contexto dos usos e costumes que beneficiam a comunidade, em detrimento do bem e dos interesses particulares de cada um, deve ser inserida a mítica prática do sacrifício humano, tema de diversas tragédias”.

Devido ao alcance social obtido pelas encenações teatrais não era incomum que os ceramistas registrassem nos vasos composições figurativas que remetessem aos textos trágicos e cômicos. Através dos vasos cerâmicos podemos resgatar aspectos cênicos como vestimentas, máscaras, disposição do coro e, em alguns, constam os nomes de atores ou personagens. A expressiva quantidade de cerâmicas ornamentadas com cenas teatrais, atesta a relevância social do teatro para os atenienses e o profundo impacto individual exercido pelas peças, posto que “o público adquiria esses vasos para recordar o que já conhecia; os artistas os pintavam para as pessoas que já haviam visto as obras e que identificavam as cenas e sentimentos que elas haviam gerado” (Dukelsky & Martino, 2002, p.6).

Nossa pesquisa favorece as tragédias de Andrômeda de Eurípides e Sófocles enquanto documentação textual. Por sua vez, utilizamos o instrumental metodológico da Análise do Conteúdo, como proposta por Maria Regina Candido, visto que nos possibilita sistematizar conceitos que, preliminarmente, se apresentam de maneira velada no discurso poético. Segundo a autora “documentos de sociedades antigas, fora do tempo e do espaço, fragmentos de textos, palavras, gestos, artefatos e imagens deixam de ser objetos de uma determinada época para se transformarem em suporte de informação de conhecimento que nos permite elaborar um texto analítico e crítico” (Candido et al. In Beltrão et al., 2011, p. 13).

Para a análise das imagens utilizaremos a metodologia da semiótica que possibilita examinar documentos como artefatos, imagens, palavras e gestos, de modo a decifrar os códigos dos signos, significações e demais dados, posto que “imagem é de fato uma linguagem, uma linguagem específica e heterogênea; que, nessa qualidade,

distingue-se do mundo real e que, por meio de signos particulares, propõe uma representação escolhida e necessariamente orientada” (Joly, 2007, p.48).

A utilização do repertório iconográfico oriundo da cerâmica como instrumento de análise aos estudos acerca do papel feminino na sociedade grega figura entre as vantagens da aproximação disciplinar entre História e Arqueologia. Como nossa pesquisa se dedica à investigação da proximidade entre a realeza grega e cuxita, privilegiaremos a Arqueologia de Gênero, “essa inovadora prática arqueológica pretende encontrar as funções de mulheres e homens, assim como seus espaços, em nosso passado, através do estudo da cultura material do ser humano” (Marti, 2000, p. 142).

Estabelecido nosso instrumental teórico e metodológico, nosso texto discorrerá acerca dos múltiplos intercâmbios realizados entre Europa e África através do Mar Mediterrâneo, e de aspectos gerais da realeza grega e cuxita, destacando os papéis atribuídos às mulheres da realeza.

## *2. Considerações sobre a África Mediterrânica*

Se, atualmente, percebemos a estrutura física do Mar Mediterrâneo enquanto fracionada – tanto do ponto de vista topográfico quanto ambiental –, para os povos da Antiguidade que o singraram, suas águas foram desde suas origens consideradas como uma totalidade. Enquanto um mar intercontinental, o Mediterrâneo se constitui em um corpo de água com 2,5 milhões de quilômetros quadrados de extensão, situado entre o sul da Europa, o norte da África e a região sudoeste da Ásia. Em direção ao leste se avizinhava com Oceano Atlântico através do Estreito de Gibraltar. Em termos estruturais, o Mediterrâneo estava dividido em bacia oriental e ocidental, separadas pela península Itálica e Sicília. Entretanto, devemos destacar que não se tratam de espaços semelhantes, mas, antes, distintos, visto que as bacias situadas ao longo do norte da África e região do Levante próximas a regiões costeiras recuadas ofereciam abrigos seguros às embarcações. Encerrado entre continentes, as águas do Mediterrâneo foram influenciadas por montanhas, vulcões, planaltos, planícies e florestas, localizadas ao seu redor. Todavia, as forças climáticas da Europa não o afetavam tanto quanto o Saara, o maior deserto da Terra, que praticamente domina a região norte da África.



Diante da convergência entre mar e deserto, a região norte do continente africano desenvolveu uma geografia e clima peculiares, de sorte que passou a ser denominada de *África Mediterrânea* (Broodbank, 2014; Braudel, 2002; Mabogunje, 2010; Porteres & Barrau, 2010). Durante a Antiguidade, compreendia a Mauritânia, Tripolitania, Cirenaica e o delta do Nilo. Por efeito dos influxos do Mediterrâneo e do Saara, apresentando um arranjo de clima quente e seco, bem como um panorama caracterizado por montanhas, ilhas planaltos, zonas úmidas e desérticas, o solo árido se apresentava propício ao cultivo do trigo, cevada, leguminosas, oliveiras e alfarrobeiras.

Reconhecendo a existência de itinerários marítimos que favoreciam as trocas entre o Mediterrâneo e suas áreas adjacentes, destacamos o protagonismo do Rio Nilo – que garantia o acesso pelo mar ao interior da África. Assim, “o vale do Nilo tornou-se a rota privilegiada entre o norte e o sul do continente, e foi através desse vale que se realizaram os vários tipos de intercâmbio entre a África negra e o Mediterrâneo” (Mokhtar & Vercoutter In Mokhtar, 2010, p. xxxvi). Braudel igualmente menciona a relevância da região que se estendia de Bahr el-Ghazal até alcançar o Mediterrâneo ao norte, onde o Nilo “esvazia suas águas frescas e lamacentas longe no mar” (Braudel, 2002, p. 36).

Os contatos entre as sociedades mediterrâneas e africanas por meio das rotas marítimas para além da troca de bens econômicos, promoveu o escoamento de informações que, por sua vez, contribuiu para difundir padrões culturais, especialmente em relação à filosofia e à religião. Consideramos relevante destacar a proposta de Irad Malkin em *A Small Greek world: Networks in the Ancient Mediterranean* (2011), que nos permite compreender a origem e desenvolvimento de redes de comunicação na Antiguidade, “vínculos, planejados e aleatórios, rapidamente reduziram a distância entre os nós da rede, transformando o vasto Mediterrâneo e o Mar Negro em um ‘mundo pequeno’, um termo que define a teoria atual das redes” (Malkin, 2011, p.5). Os padrões duradouros de relações entre atores sociais, ou seja, indivíduos, formam estruturas. E dentro desse ambiente de estruturas, através dos caminhos criados pelos grupos, informações e ideias, recursos e serviços podem ser transmitidos. Nesse sentido, Candido (2017, p. 238) propôs, à guisa de tradução, a nomenclatura de *Teoria da Conectividade Social*, destacando os processos de colonização grega no mar Egeu, Mediterrâneo e Negro.

O trânsito marítimo através do Mediterrâneo viabilizou os contatos e trocas entre Europa e África, Grécia e Cuxe, de modo que podemos constatar que as remotas relações entre esses povos, conectados pelo Mediterrâneo, estenderam-se ao longo dos séculos seguintes. Apesar da distinção estabelecida pelos gregos em relação aos demais povos – os *barbarikós* (οἱ βαρβαρικός<sup>8</sup>) –, os primeiros mantiveram sua predisposição em admirar aspectos da vida dos não-gregos, tanto aqueles que consideravam avançados, como os egípcios e persas, quanto povos percebidos como primitivos, a dizer, os citas. Como veremos a seguir, mediante o testemunho dos textos trágicos e dos registros da arte cerâmica, as relações travadas entre Grécia e Cuxe foram duradouras e pautadas pela admiração e cordialidade.

### *3. Aspectos da realeza cuxita: a XXV dinastia*

O Reino de Cuxe encontrava-se localizado na Núbia, território esse que durante séculos viabilizou o contato entre a região central da África e o mundo mediterrâneo, oferecendo acesso por meio das quatro direções cardinais e figurando como uma “verdadeira encruzilhada de caminhos africanos, um ponto de encontro das civilizações do leste e do oeste, do norte e do sul da África, sem esquecer as do Oriente Próximo, da Ásia distante e da Europa mediterrânica” (Adam & Vercoutter In Mokhtar, 2010, p. 215).

As origens de Cuxe relacionam-se diretamente a vínculos entre os povos núbios e egípcios, que desde o III milênio a.C., por serem geograficamente próximos, produziram culturas materiais expressivamente semelhantes. Subsequentemente, enquanto os núbios viveram sob o seminomadismo, observando algumas práticas agrícolas e optando pelo pastoreio, os egípcios desenvolveram um sistema administrativo centralizado e adotaram a plantação irrestrita, sem que essas diferenças comprometessem sua interação “à existência de laços estreitos entre o alto e o baixo vale do Nilo. Sua origem cultural comum, que não deve ser negligenciada, favoreceu os intercâmbios” (Adam & Vercoutter In Mokhtar, 2010, p. 222).

---

<sup>8</sup> Conforme o Dicionário de Grego-Português (v. 1, p. 163), “bárbaro; não grego; estrangeiro; comportar-se como um bárbaro”.

Tratando-se do Egito, durante a vigência da III até a VI dinastias, os monarcas preocuparam-se efetivamente em consolidar políticas de anexação territorial, objetivando granjear recursos materiais da região ocupada por populações núbias. Entretanto, em 2200 a.C., podemos distinguir a hesitação do propósito expansionista egípcio e a chegada do Grupo C no corredor Núbio. Nagm-El-Din Sherif pondera acerca das diversas hipóteses para as origens da cultura do Grupo C salientando que, apesar de seu contato com o Egito, se desenvolveu culturalmente à margem de sua influência. Afirma o autor: “a despeito do crescente contato com o Egito, a cultura do Grupo C continuou a desenvolver-se de maneira independente, sem adotar nem a tecnologia, nem a escrita, nem as crenças religiosas egípcias” (Sherif In Mokhtar, 2010, p. 245). Possivelmente em razão da momentânea ausência egípcia, por volta dos anos de 2.200 a 1.580 a.C., o Grupo C se instalou em definitivo na Baixa Núbia – área entre a Segunda Catarata, Assua e Batn-el-Haggar. Conquistando prosperidade econômica e desenvolvimento cultural, mesmo diante da influência egípcia, consolidou-se como o reino autônomo de Cuxe.

Não obstante, os faraós da XII dinastia comprometeram-se com a retomada das políticas de anexação territorial e a decorrente fixação de novas fronteiras, voltando sua atenção para a zona da Segunda Catarata e suas adjacências meridionais. Esse movimento sinalizaria alguma preocupação dos monarcas egípcios com a garantia de segurança para seu território contra uma eventual ameaça militar por parte dos cuxitas? Ao longo dos séculos subsequentes, os faraós adotaram políticas que oscilaram ora em impor a influência egípcia de forma contundente sobre Cuxe, ora em afastar-se para resolver as contendas internas e externas do Egito. Entretanto, entre 1550 e 1295 a.C., os cuxitas voltam ao subjugo da XVIII dinastia, passando a render tributos, travar relações comerciais e, gradualmente, aderir aos costumes egípcios. Mesmo as convulsões religiosas verificadas durante a dinastia seguinte, não comprometeram o equilíbrio do reino cuxita, que permaneceu sob a administração de vice-governadores advindos da realeza egípcia.

Contudo, durante o Terceiro Período Intermediário (1070-710 a.C.), no qual reinava a XX dinastia, podemos observar o retorno das antigas disputas pelo trono do Egito travadas entre a realeza da situação, potências estrangeiras e novos grupos sociais. Silva se refere a uma rebelião ocorrida durante o governo de Ramsés XI: “o vice-rei de Cuxe, Peneasi, a reprime, em nome do rei. Em nome deste, restaura a ordem no Alto

Egito e passa a governá-lo”. Porém, a conduta irascível do governante gerou descontentamento na população, e “as forças que lhe eram hostis arregimentam-se em torno de Herior, que se tornara sumo sacerdote de Âmon, em Tebas, e de Esmendes, que talvez dele fosse filho” (SILVA, 2006 p.120-21). Após a morte de Ramsés XI, os opositores tebanos de Peneasi fundaram sua própria dinastia – a XXI – inaugurando um período de instabilidade política que se estendeu até a XXV dinastia, também denominada etíope.

Composta pelos herdeiros da realeza autóctone os reis da XXV dinastia governaram o Egito e Cuxe da capital Napata em meados do século VIII a.C. Essa era uma cidade localizada próxima da Quarta Catarata e da montanha Jebel Barcal, e acomodava o Templo de Âmon, “o que permite avaliar a importância de Napata como sede da realeza e centro religioso durante o período mais antigo da história de Kush” (Hakem, Hrbek & Vercoutter In Mokhtar, 2010, p. 318).

Em verdade, a presença egípcia em Napata entraria em declínio somente a partir da XX dinastia sem comprometer, contudo, o prestígio religioso que a cidade alcançara em virtude do templo de Âmon. Segundo Dunham, “o controle político, sem dúvida, fora relaxado durante as XX e XXI dinastias, no final da XXII, Cuxe se tornou, na verdade, se não nominalmente, independente” (Dunham, 1946, p.384). Essa situação possibilitou que Napata gradualmente se consolidasse como sede de uma nova força política com amplo respaldo religioso, dada a influência exercida pelos sacerdotes do templo de Âmon, cujas articulações foram decisivas para a consolidação da XXV dinastia.

Livres da presença egípcia, a classe sacerdotal passou a exercer as funções administrativas e políticas de Napata. Cientes da necessidade de poderio militar os sacerdotes buscaram os nobres locais e legitimaram sua autoridade, viabilizando que essa nova linhagem autóctone governasse Napata. Conforme apontam A. M. Ali Hakem, I. Hrbek e J. Vercoutter “vários outros traços – o sistema de eleição, o papel das rainhas-mães, os costumes funerários e outras indicações – sugerem claramente a existência de uma cultura e de uma origem indígenas, livres de influências externa” (Hakem, Hrbek & Vercoutter In Mokhtar, 2010, p. 297-98).

Não obstante as dificuldades em determinar os primeiros reis da dinastia, as escavações realizadas por G. A. von Reisner no século XX, na necrópole de El Kurru,

revelaram cinco gerações de reis napatanos, bem como a identidade daquele ao qual se atribuiu a fundação da XXV dinastia: Kashta, que teria governado Napata em meados do século VIII a.C. O rei conquistou Tebas e ainda teria obrigado a suma sacerdotisa de Âmon a adotar sua filha, Amenirdis, e, assim, assegurou a sucessão das princesas cuxitas nesse prestigioso cargo.

Ao analisarmos o processo sucessório da XXV dinastia, nos chama atenção uma singular característica a respeito dos expedientes da sucessão régia. Um primeiro olhar denuncia que o estatuto de faraó era transmitido entre irmãos. Assim, “o poder passava, após a morte do rei, para seu segundo irmão, e depois, para cada um dos irmãos sobreviventes. Findos estes, ia recair no filho mais velho do que primeiro fora rei, retomando-se depois a linha de irmão para irmão” (Silva, 2006, p.130). Todavia, se na XXV dinastia a sucessão era estabelecida pelo parentesco masculino porque o príncipe Taharqa, para justificar sua reivindicação ao trono, enfatizou que sua mãe, a rainha Abale, era uma das irmãs de Alara, um dos reis que o antecederam?

Reconhecendo as distinções dispensadas às mulheres da realeza do período napatano – mães, esposas, irmãs e filhas –, podemos inferir que o sistema sucessório cuxita se orientava pela descendência matrilinear. Ao longo governo da XXV dinastia, que unificou o Egito e Cuxe, outros príncipes com aspirações ao trono distinguiram sua linhagem feminina e contaram com a participação de suas mães em suas cerimônias de coroação. Consoante defendem Hakem, Hrbek e Vercoutter, o faraó “Anlamani (- 623 a -593) [*sic*] descreve em termos semelhantes os episódios das festas de coroação em Gemáton (onde foi descoberta a estela) e acrescenta ter trazido sua mãe para assistir às cerimônias, como fizera Taharqa antes dele” e da mesma forma, “para justificar suas pretensões ao trono, Aspelta invoca não só a vontade do deus Âmon-Rá como também a sua própria origem (afirmando, assim, o direito hereditário de sucessão através da linhagem feminina) (Hakem, Hrbek & Vercoutter, In Mokthar, 2010, p. 299-300).

Além do relevante papel desempenhado pela rainha nos processos sucessórios e de legitimação do pretendente ao trono, as princesas da XXV dinastia desempenhavam a função de sacerdotisas de Âmon, “o grande deus da dinastia, adorado em quatro santuários principais – Napata, Torá (provavelmente Sanam), Kawa e Pnubs (Tabo, na ilha de Argo). Para o serviço de cada um desses santuários eram consagradas princesas, como musicistas de Âmon” (Leclant In Mokthar, 2010, p. 277).

É imprescindível mencionar que, tratando-se de sociedades antigas, encontramos numerosos elementos em narrativas míticas que podem ser cotejados segundo seu valor histórico, uma vez que “mito está – ou esteve muito recentemente – ‘sendo vivido’, no sentido de fornecer modelos para o comportamento humano e, por esse mesmo fato, atribuir sentido e valor à vida” (Eliade, 1963, p. 2). Dessa forma, como uma princesa cuxita da cidade de Méroe, Andrômeda teria desempenhado a função de sacerdotisa de Âmon – condição essa que se soma à carga religiosa de seu sacrifício. Como referido na *Andrômeda*, de Sófocles, “ela foi designada vítima sacrificial pela *polis*, pois há um costume entre esses Bárbaros de a Cronos sacrificar um ser humano, desde os tempos antigos”<sup>9</sup> (Ribeiro, 2009, p. 264). Da mesma forma, *Andrômeda*, de Eurípides, contém alusões ao sacrifício da princesa como imposição divina: “ó infeliz, frágil é a sorte que o deus te deu, mas elevadas são tuas palavras”<sup>10</sup> (Crepaldi, 2016, p. 365).

A exposição de Andrômeda ao monstro marinho foi amplamente representada na cerâmica ática, como podemos observar na cratera com volutas<sup>11</sup> de figuras vermelhas com adição de cores, de 425 a 400 a.C.; na cratera cálice<sup>12</sup> de figuras vermelhas, atribuída ao Pintor Cleofón por Beazley, datada de 475 a 425 a.C.; e na cratera cálice<sup>13</sup> de figuras vermelhas em fundo branco, atribuída ao Pintor Fiale por Beazley, de 475-425 a.C.

De modo a realizar uma leitura que nos permita identificar aspectos relacionados com as práticas sacerdotais das rainhas a partir das cenas representadas na cerâmica ática, mencionamos a análise imagética e os usos de determinados vasos, proposta por Candido. A autora resgata a atuação das sacerdotisas nos ritos atenienses das Anthestérias, destacando o registro presente na cerâmica, “o vaso *stammos* de figuras vermelhas datado de 420 a.C. nos apresenta a imagem de madeira do deus Dionisos, ornamentado com flores, rodeado de mulheres que tanto podem ser as

<sup>9</sup> “[...] κούρειον ἠϊρέθη πόλει νόμος γάρ ἐστι τοῖσι βαρβάροις Κρόνωι θυηπολεῖν βρότειον ἀρχῆθεν γένος [...]” (Fr. 126 In Ribeiro, 2009, p.264).

<sup>10</sup> “[...] ὦ τλήμων, ὡς σοὶ τὰς τύχας μὲν ἀσθενεῖς ἔδωχ' ὁ δαίμων, μέγα φρονούσι δ' οἱ λόγοι” (Fr. 140 In Crepaldi, 2016, p. 365)

<sup>11</sup> Atualmente integra a coleção do Museu Paul Getty (Malibu, Estados Unidos). Disponível em: <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/0B8638F0-600D-40C1-8172-6129BF9070AF> (recuperado em 12 de maio de 2018).

<sup>12</sup> Atualmente integra a coleção do Museu Antigo e Coleção Ludwing (Basileia, Alemanha). Disponível em: <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/C078B8DE-F3A2-43B4-82D8-2707AF0980C5> (recuperado em 12 de maio de 2018).

<sup>13</sup> Atualmente integra a coleção Museu Arqueológico Regional (Agrigento, Itália). Disponível em: <https://izi.travel/it/0320-il-museo-archeologico-regionale-pietro-griffo-di-agrigento/it#57d0-perseo-e-la-li-berazione-di-andromeda/it> (recuperado em 12 de maio de 2018).

menades[sic]/bacantes assim como as *gerairai*”, o que a leva a “supor que a ação nos aponta para o rito de preparação da mistura do vinho com água a ser distribuído aos convivas do banquete” (Candido, 2011, p.4). Entendemos que o mesmo processo poder ser realizado de maneira a conferir visibilidade ao papel social desempenhado pelas mulheres da realeza cuxita enquanto sacerdotisas de Âmon.

Preliminarmente, nas três cenas representadas nos vasos nos chama atenção o fato de Andrômeda achar-se ricamente vestida, como convém a uma princesa e sacerdotisa. Por certo, o séquito feminino da realeza cuxita trajaria vestimentas que, aos olhos dos gregos, pareceriam bárbaras. Como descreveu Lohwasser, “possivelmente as mulheres cuxitas amarravam um rabo de animal, como um amuleto que garantia a fertilidade, junto ao joelho ou à panturrilha, e que pendia abaixo do vestido” (Lohwasser, 2001, p. 63).

A seguir, destacamos a presença de Cefeu na imagem da cratera com volutas e na cratera cálice, atribuída a Cleofón. Sua vinda ao local do sacrifício da filha, para além do amor paternal, sinaliza-nos o estatuto do sacerdócio de Andrômeda, tendo em vista a prática comum dos reis cuxitas em ofertarem suas filhas para servirem no templo de Âmon. Segundo a tradição cuxita, o rei Kashta teria forçado a Shepenoupet, suma sacerdotisa de Âmon em Tebas, a adotar sua filha Amenirdis e, a partir de então todas as princesas cuxitas passaram a ocupar o cargo, “com privilégios quase reais, as Amenirdis e as Shepenoupets constituíram uma espécie de dinastia paralela, com sucessão de tia para sobrinha” (Leclant In Mokthar, 2010, p. 277).

As mulheres da realeza cuxita – mães, irmãs, primas, sobrinhas – ocupavam relevantes papéis no séquito dos reis da XXV dinastia. Enquanto a mãe alicerçava a conexão do rei com os antepassados, intercedia junto a Âmon e, sem sua presença, não ocorreria a coroação. Por sua vez, a filha, sacerdotisa do deus, assistia-o nas cerimônias. A irmã provia-lhe herdeiros e, a esposa atuava como o componente feminino que complementava o poder régio. Por certo, segundo afirmou Lohwasser, “sem o aspecto feminino, o governo não funcionaria” (Lohwasser, 2001, p. 74).

#### 4. Aspectos da realeza grega: os reis homéricos

Após o colapso das estruturas palacianas da sociedade micênica ocorrido no século XII a.C., os testemunhos arqueológicos apontam para uma escassez material manifesta na decadência e posterior abandono de importantes assentamentos do período. Ademais, segundo Snodgrass, “quando somamos a isso a queda drástica na quantidade, como sugere a redução de mais de três quartos da população, então é certamente inconcebível que a prosperidade se mantivesse constante” (Snodgrass, 1971, p. 357).

Nesse sentido, destacamos a relevância dos épicos, *Iliada* e *Odisseia*, atribuídos ao aedo Homero que podem viabilizar aos historiadores, significativas informações acerca dos nos finais desse período subsequente ao declínio do mundo micênico, tradicionalmente denominado de “Idade das Trevas”.

Atualmente, entre grande parte dos especialistas da temática predomina a tendência em situar a consolidação dos poemas homéricos – tal como a contemporaneidade os conhece – no século VIII a.C. Tal data marca o fim de um recorte cronológico da história da Grécia que teve seu “início no século XI, quando o mundo grego havia se estabelecido em sua ‘Idade das Trevas’, um período de declínio e recuperação lenta, que durou até o século VIII” (Pomeroy, 2004, p. 36).

Admitindo que os fatos relatados por Homero como a guerra de Troia e o regresso dos heróis sobreviventes tenham ocorrido nos anos finais do século XII a.C., fica evidente que nem mesmo um exímio poeta como Homero poderia recriar de forma autenticamente histórica uma sociedade tão afastada de sua própria temporalidade, cuja preponderância e referências encontram-se presentes na *Iliada* e *Odisseia*. Isso posto, destacamos a obra “*O mundo de Homero*” (2002), de Pierre Vidal-Naquet, na qual o historiador propõe a existência de um “mundo homérico” percebido enquanto uma síntese poética entre um passado micênico idealizado e uma realidade histórica consolidada.

À vista disso, devemos salientar que, embora Homero não tenha cantado sobre as façanhas de Perseu, o herói insere-se no passado micênico que o aedo procurou imortalizar, posto que, filho da princesa de Argos, ele integrava a linhagem real de Argos como descendente de Io. Após desposar Andrômeda, Perseu retornou em sua companhia para a ilha de Séfiro, onde reencontrou-se com Dânae e, juntos, dirigiram-se



para Argos, pois Perseu desejava encontrar-se com Acrísio. Acidentalmente o herói causou a morte do idoso rei e, por isso, rejeitou o trono. Posteriormente, fez arranjos para governar Tirinto, onde estabeleceu sua própria linhagem real.

Assim sendo, nos chama atenção o protagonismo que Homero conferiu aos membros da nobreza, narrando as atividades de seu cotidiano, como os trabalhos domésticos diários, o lazer em família, as disputas esportivas, as reuniões políticas, o fausto de suas moradas e as práticas de comensalidades. Tais descrições levaram Richard Janko a concluir que a iniciativa para registrar os poemas homéricos teria partido de um próspero mecenas. Segundo o autor, “na Jônia do século VIII, o número de pergaminhos necessários para uma tarefa similar representaria uma grande despesa. Isso nos limita a cortes de ricos príncipes e nobres”, de maneira que, “apenas uma motivação cultural ou ideológica poderia impulsionar o desejo de registrar esses épicos” (Janko, 1998, p. 12).

Nos poemas, a realidade feminina foi retratada de forma paralela à masculina por meio das exigências sociais que estabeleciam as esferas e papéis das mulheres e homens. Às primeiras, cabiam as tarefas de manutenção do lar e da família enquanto os segundos, se ocupavam da guerra e do discurso. Nesse sentido, o emprego do conceito de gênero viabiliza nossa compreensão das funções sociais exercidas por mulheres e homens revelando sua complementariedade, visto que, “sublinha também o aspecto relacional entre as mulheres e os homens, ou seja, que nenhuma compreensão de qualquer um dos dois pode existir através de um estudo que os considere totalmente em separado” (Soihet In Cardoso & Vainfas, 2012, p. 404).

No que diz respeito às mulheres da realeza homérica – tais como filhas e esposas de heróis –, se esperava que no exercício das funções de esposas, administrassem os trabalhos domésticos do lar e gerassem filhos legítimos ao marido. O casamento figurava como uma oportunidade para que as famílias adquirissem bens materiais e fundamentassem alianças militares. Para Finley, “entre outras coisas, ele servia para estabelecer novos ramos de parentesco; ele instituía assim essa rede de obrigações mútuas que se entrecruzavam através do mundo grego” (Finley, 1982, p. 148).

Com efeito, na Grécia homérica o casamento estabelecia vínculos entre famílias poderosas e, tratando-se da união entre moradores de localidades distintas, a escolha da residência do novo casal era determinada em meio a uma complexa síntese entre

tradição e condições econômicas, políticas e militares que visavam o benefício das famílias envolvidas. Nesse sentido, segundo Pomeroy, podemos verificar a existência de dois tipos de arranjos matrimoniais: “no modelo patrilocal, o pretendente trazia a noiva para sua própria casa, e esta era usada como uma primeira pedra na nova aliança entre as casas de seu marido e de seu pai”; e em contrapartida, “no modelo matrilocal muitas vezes era um cavaleiro viajante que se casava com uma princesa e se estabelecia nos domínios de sua esposa; portanto, a sucessão ao trono nesse caso era matrilinear” (Pomeroy, 1999, p. 34).

O sistema matrilinear achava-se relacionado a comunidades que praticavam o sedentarismo e a agricultura, nas quais a mulher desempenhava papéis produtivos preponderantes, visto que as técnicas de cultivo e estocagem dos alimentos se achavam sobre seu apanágio. Seu trabalho junto à gleba assegurava a obtenção dos provimentos necessários à alimentação diária, de forma que a mulher personificava “o valor máximo da vida e da produção agrícola: a estabilidade. Suas atividades no cultivo garantiam o sustento da coletividade, enquanto os homens desempenhavam funções arriscadas, incertas ou até economicamente prejudiciais à comunidade, como a caça e a pesca” (Larkin, 2008, p.75).

Diante da relevância social da atividade econômica exercida pelas mulheres, os critérios para determinar a filiação se constituíam em um desdobramento dessa relação entre homens e mulheres, ou seja, eram estipulados em benefício do cônjuge que permanecia junto a sua linhagem. Portanto, em comunidades sedentárias imperava o sistema matrilinear, posto que os homens figuravam como elemento estrangeiro da relação. Como afirmou Diop, “no sedentarismo, a filiação será matrilinear uma vez que é o homem que é estrangeiro e que sua mulher pode, a qualquer altura, repudiar este caso não cumpra suas funções conjugais” (Diop, 2014, p.33).

Segundo Heródoto, os pelasgos encontravam-se entre os primeiros habitantes da Grécia, que adeptos do sedentarismo e da agricultura, articulavam uma forma antiga da língua grega, da qual sobreviveram poucos elementos linguísticos em certos topônimos. Considerando a origem dos gregos, pela perspectiva da narrativa mítica, Finkelberg menciona que “a genealogia grega padrão é aberta com o *stemma* de Deucalião, que inclui Heleno e seus descendentes” para finalmente “terminar com *stemmas* menores, como o dos descendentes de Pelasgos” (Finkelberg, 2005, p.33). O domínio pelasgo foi abalado pela chegada de uma transumância estrangeira que alcançou a Grécia, por volta

do terceiro milênio a.C., chegando através da região dos Bálcãs, mas cujo epicentro original é de difícil localização. Dada a proporção de sua zona de influência territorial, eram chamados de indo-europeus ou arianos, tendo em comum, o uso da mesma língua, conforme analisa Gladstone de Melo, “convencionou-se chamar indo-europeias, indo-germânicas ou áricas, as línguas que constituem transformações históricas de um idioma extinto, falado com unidade há cerca de cinco mil anos por um povo que hoje denominamos árias” (Melo, 1975, p.87).

Desse modo, podemos supor que a síntese que deu origem ao povo grego se verificou mediante a união matrimonial das mulheres da realeza nativa com príncipes estrangeiros, tal como nos relatam diversas narrativas mitológicas, conforme aponta Finkelberg, “Belerofonte foi da Grécia para Lícia, onde se casou com a filha do rei e se tornou rei. Pélops migrou na direção oposta e tornou-se rei de Elis exatamente da mesma maneira” (Finkelberg, 2005, p.66).

Poderia argumentar-se que em situações de ausência de herdeiros masculinos; seria imposto aos reis legarem o trono ao marido de suas filhas. Entretanto, no caso da sucessão real espartana, o rei Tindaro possuía dois filhos, Castor e Pólux, que se envolveram ativamente na escolha do legatário paterno, o qual seria o futuro marido de sua irmã, Helena. Assim, a princesa desposa o estrangeiro Menelau que, dessa forma, adquire a condição de rei espartano.

Na *Iliada* é relatado que Helena deixou Esparta e o leito de seu esposo para seguir em direção a Troia, chegando a contrair segundas núpcias com troiano Páris-Alexandre. Por esse motivo, os gregos declararam guerra contra a cidade de Príamo e reivindicaram a devolução imediata da rainha espartana e seus tesouros. Conforme afirmou Pomeroy, “Menelau era rei em virtude de sua situação de marido de Helena, poderia perder seu trono se a perdesse. Por isso, recusou aceitar aquela troca de maridos e determinou-se a recuperá-la, como requisito essencial para sua pretensão ao trono de Esparta” (Pomeroy, 1999, p. 36). Com efeito, após a queda de Troia, todas as mulheres da realeza troiana, sofreram um destino atroz nas mãos dos reis e guerreiros gregos. Sacrificadas, violentadas ou reduzidas à escravidão, foram despojadas de seus antigos estatutos. Menelau, todavia, não infligiu qualquer dano a Helena e, antes, conduziu-a para Esparta onde ambos restituíram a convivência matrimonial, conforme narrado na *Odisseia*.

Nesse mesmo poema, podemos identificar outro exemplo do sistema matrilinear de sucessão ao trono, manifesto na questão das segundas núpcias de Penélope. Considerada viúva, seu novo marido governaria Ítaca. Os ouvintes da *Odisseia* não ignoravam que Laertes reinara sob Ítaca, sendo sucedido por Odisseu. Entretanto, poucas evidências indicavam que Telêmaco poderia assumir o trono de Ítaca e, ao que tudo indicava, o próximo rei da ilha seria um dos nobres locais que então cortejava Penélope. Nos cantos iniciais da *Odisseia*, o aedo relata como as investidas românticas dos jovens, gradualmente, converteram-se em vilanias após serem alertados sobre o ardil da rainha, que postergou sua escolha durante quatro anos sob a justificativa da confecção de um sudário para seu sogro Laerte. Lê-se na *Odisseia*: “de dia, tramava a enorme urdidura, e à noite desenredava-a com tochas postadas ao lado”<sup>14</sup>, (*Od.*, 2,103-4). Dessa forma, os pretendentes passaram a frequentar diariamente o palácio de Odisseu, consumindo seus víveres e desfrutando dos favores sexuais das servas.

Os ceramistas áticos registraram o papel das rainhas no sistema matrilinear de sucessão ao trono – ao que destacamos as cenas nas quais são perseguidas ou assediadas. São exemplos a cratera sino<sup>15</sup> ática de figuras vermelhas, de *ca.* 440-430 a.C., que traz Menelau atrás de Helena, e o escifo<sup>16</sup> beócio de figuras negras do século V a.C., que retrata Penélope sentada próxima ao tear – instrumento tradicionalmente associado à rainha – e rodeada por alguns pretendentes.

Na cratera sino, podemos distinguir a figura de Helena, ornada com coroa, que corre em direção ao altar fugindo da perseguição de Menelau. Esse, por sua vez, larga a espada em um gesto de não violência – atitude que nos leva a inferir que o guerreiro pretendia recuperar a esposa, sem feri-la. No escifo, estamos inclinados a acreditar que os ceramistas optaram por registrar o episódio em que Penélope foi surpreendida pelos pretendentes enquanto desfazia o sudário de Laertes à noite, conforme observa-se na passagem da *Odisseia*: “por meio de servas, cadelas insolentes, eles me pegaram, e com palavras me repreenderam. E assim completei a mortalha a contragosto, obrigada.

---

<sup>14</sup> “[...] ἔνθα καὶ ἡματιή μὲν ὑφαίνεσκεν μέγαν ἰστόν, νύκτας δ’ ἀλλύεσκεν, ἐπεὶ δαΐδας παραθεῖτο” (*Od.*, 2, 103-104).

<sup>15</sup> Atualmente integra a coleção do Toledo Museum of Art (Toledo, Espanha). Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Toledo%201967.154&object=Vase> (recuperado em 12 de maio de 2018).

<sup>16</sup> Atualmente integra a coleção do Fogg Art Museum, Museum of Fine Arts, (Boston, Estados Unidos) Disponível em: <https://www.harvardartmuseums.org/collections/object/291687?position=05/> (recuperado em 12 de maio de 2018).

Agora não consigo mais escapar das bodas nem outro plano mais intento”<sup>17</sup> (*Od.* 19. 154-58).

Ao discorrermos acerca do sistema matrilinear de sucessão ao trono, é imprescindível mencionar que essa primazia das rainhas na escolha do rei achava-se respaldada em seu papel enquanto sacerdotisas da deusa-mãe autóctone, cujo culto relacionava-se às práticas agrícolas e obtenção de fertilidade. Por essa razão, elas tornavam-se transmissoras do poder régio, “ou seja, onde quer que o reinado pelo casamento fosse praticado como um padrão regular de sucessão, em vez de uma linhagem de reis, teríamos uma linhagem de rainhas que iria de mãe para filha” (Finkelberger, 2005, p. 68).

A mesma relevância do papel desempenhado pelas *rainhas sacerdotisas* aparece na obra hesiódica. No *Hino a Hécate*, o poeta assinala como essa deusa recebeu distinções de Zeus, o que leva-nos a supor que Hécate integrava uma linhagem da realeza palaciana, uma vez que “a narrativa mítica de Hesíodo traz a prerrogativa de mulheres-sacerdotisas que tinham como responsabilidade a realização de rituais para trazer a riqueza para o palácio, a fertilidade a criação e prosperidade aos negócios” (Candido, 2016).

De fato, os poemas homéricos não oferecem relatos diretos de que Helena ou Penélope atuassem como sacerdotisas, não obstante, o aedo mencione como as rainhas desempenhavam atividades claramente relacionadas ao sagrado: Helena possuía conhecimentos sobre drogas terapêuticas (*Od.*, 4, 219-32) e interpretava prodígios (*Od.*, 15, 171-76); e, por sua vez, Penélope sonhava com presságios (*Od.* 4,795-837; 19, 535-50), realizava os ritos domésticos (*Od.*, 17, 57-60), chegando a atribuir a inspiração para o ardil do sudário de Laertes à influência divina (*Od.*, 19, 138).

Por certo, estamos diante de um sistema de sucessão ao trono orientado por critérios matrilineares no qual a mulher – a princesa, que eventualmente tornar-se-ia rainha –, dispondo de incumbências religiosas, conferia a soberania ao seu consorte. Por seu turno, “a rainha – e o poeta não hesita em empregar esse termo – dispõe de uma parte do poder que diferencia o rei dos demais nobres, e pode, portanto, transmiti-lo. Esse poder, como já foi mencionado, é de natureza religiosa” (Mossé, 1990, p.27).

---

<sup>17</sup> “[...] καὶ τότε δὴ με διὰ δμῶας, κύνας οὐκ ἀλεγούσας, εἶλον ἐπελθόντες καὶ ὁμόκλησαν ἐπέεσσιν. ὥς τὸ μὲν ἐξετέλεσσα, καὶ οὐκ ἐθέλουσ’, ὑπ’ ἀνάγκης: νῦν δ’ οὔτ’ ἐκφυγέειν δύναμαι γάμον οὔτε τιν’ ἄλλην μῆτιν ἔθ’ εὐρίσκω: μάλα δ’ ὀτρύνουσι τοκῆες γήμασθ’ [...]” (*Od.*, 19, 154-158).

### 5. Considerações finais

Nossa breve exposição distinguiu o mito de Perseu e Andrômeda como pressuposto para uma análise histórica acerca da conectividade, mediada pelo mar Mediterrâneo verificada entre Grécia e Cuxe desde o século VIII a.C. Tal conectividade foi registrada tanto pela narrativa mitológica como também foi retomada pelos trágicos e ceramistas áticos da Atenas Clássica. Para tanto, escrutinamos as práticas matrimoniais – entendidas enquanto instrumento formador de alianças –, buscando evidenciar as peculiaridades dessa prática nas realezas grega e cuxita. Como suporte documental, utilizamos as versões de Eurípides e Sófocles de *Andrômeda* e os vasos que representavam o encontro entre o herói grego e a princesa cuxita. De modo a analisar o papel feminino durante a Antiguidade, favorecemos o uso dos conceitos de Gênero e de Arqueologia de Gênero, além de utilizarmos a Análise do Conteúdo e a Semiótica enquanto instrumental metodológico para compreendermos as minúcias textuais e imagéticas presentes em nossa documentação.

Inicialmente, discorremos acerca do papel fundamental desempenhado pelo mar Mediterrâneo na promoção de diversas formas de trocas ocorridas entre a Europa e África e, nessa perspectiva, evidenciamos a existência da noção de um mundo mediterrânico, cuja geografia singular favoreceu o desenvolvimento de uma multifacetada rede de comunicações estabelecida ao longo da Antiguidade – tal como apregoa Malkin quando aventa a Teoria da Rede Social.

A seguir, empreendemos uma investigação acerca de Cuxe, cujo enfoque foi o surgimento e o fim da cidade de Napata – primeira capital e centro religioso – e seu estreito vínculo com a dinastia XXV, posteriormente denominada de “dinastia etíope”. A dinâmica sucessória dessa linhagem era estabelecida segundo os princípios da matrilinearidade, de maneira que as mulheres da realeza participavam amplamente da vida pública de Cuxe: a mãe do rei desempenhava papel fundamental na cerimônia de entronamento do novo rei; a esposa partilhava do poder de governar e a filha do rei, atuava como sacerdotisa no templo de Âmon. Por essa altura, foi possível identificarmos pontos de contato entre a narrativa mítica de Andrômeda e os aspectos históricos das mulheres da dinastia XXV. Apesar das condições fragmentadas dos textos trágicos de Eurípides e Sófocles, foi possível constatar que os poetas aludiram

prerrogativas notórias do mito que, em alguma medida, foram representados pelos ceramistas nos vasos.

Em relação à Grécia homérica, percebemos que também vigorava o sistema sucessório matrilinear mediante o casamento de um príncipe estrangeiro com uma princesa nativa: a herdeira da rainha, que atuava como sacerdotisa da deusa-mãe – divindade feminina autóctone associada ao sucesso das práticas agrárias. Tanto na *Andrômeda* euripidiana quanto na sofocliana, vislumbramos o tema do herói forasteiro que se une à donzela local.

Diante do exposto, percebemos que a narrativa mítica oferta testemunhos acerca da proximidade cordial entre as realezas grega e etíope. Em Homero, encontramos as primeiras alusões aos etíopes, e no mito de Perseu e Andrômeda retomado pelos trágicos e ceramistas áticos da Atenas Clássica evidencia-se a maneira pela qual a *polis* se utilizava desse passado heroico para refletir acerca de suas questões sociais mais preeminentes.

*Recebido em 15.12.2020, aprovado em 13.04.2020.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Fontes:*

Hesiod. *Theogony*. (1914). (Hugh G. Evelyn-White, trad.). Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.

Hesíodo. (2003). *Teogonia: a origem dos deuses*. (Alves Torrano, José Antônio, trad.). (5 ed.). São Paulo: Iluminuras.

Homer. *The Odyssey*. (1919). (Murray, A.T., trad.) Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd.

Homer. (1920). *Homeri Opera in five volumes*. Oxford, Oxford University Press.

Homero. (2003). *Iliada de Homero*. (de Campos, Haroldo, trad.). (Volume I e II). São Paulo: Arx, Homero. (2014). *Odisseia*. (Werner, Christian, trad.). (1 ed). São Paulo: Cosac Naify.

Eurípidés. (2016) *Andrômeda*. (Lacerda Crepaldi, Clara, trad.). In: *Estudos Linguísticos e Literários*, nº 55, Núm. Especial, Salvador.

Sófocles. (2009). *Andrômeda*. (Alves Ribeiro, Wilson, trad.). In: *Classica* (Brasil), 22.2, 261-269, 2009.

### *Estudos:*

Adam, S. & Vercoutter, J. (2010). A importância da Núbia: um elo entre a África central e o Mediterrâneo. In: Mokthar, G (ed.). *História geral da África, II: África antiga*. (pp.235-273) UNESCO.

Beltrão, C.R. et al.(2011). *A Busca do Antigo*. Trarepa, Nau.

Candido, M. R. et al. (2011). Novas perspectivas sobre a aplicação metodológica em História Antiga. In: Rosa, C. B. da et al. (Coord.). *A Busca do Antigo*. Trarepa, Nau.



- Candido, M. R. (2012). *Mulheres na Antiguidade: Novas Perspectivas e Abordagens*. UERJ/NEA; Grafica e Editora-DG.
- Candido, M. R. et al. (2016). Os espaços sagrados da deusa Hécate Ctonia na Atenas Clássica. Palestra. I Colóquio Internacional de Estudos Greco-Latinos – Espaços do sagrado na Cidade Antiga. Espírito Santo.
- Diop, C.A. (2014). *A unidade cultural da África Negra: Esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica*. Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto.
- Dukelsky, C. & Martino, A.M (2002). Imágenes em la pintura de vasos griegos. In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (12), 71-79.
- Eliade, M. (1963). *Myth and Reality*. Harper & Row, Publishers.
- Finkelberg, M. (2005). *Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*. Cambridge University Press.
- Finley, M. I. (1982). *O mundo de Ulisses*. Presença.
- Ginzburg, C. (2007). *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. (2. Ed). Companhia das Letras.
- Hakem, A.M.; Hrbek, I.; Vercoutter, J. (2010). A civilização de Napata e Méroe. In: Mokthar, G (ed.). *História geral da África, II: África antiga* (pp. 297-332). UNESCO.
- Hitchner, R. B. (2009). The Mediterranean and the History of Antiquity. In Erskine, A. *A Companion to the Ancient World* (pp. 429-435). Blackwell Publishers Ltda.
- Hugot, H.J. (2010). Pré-História do Saara. In: Ki-Zerbo, J. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* (pp. 657-684). UNESCO.
- Janko, R. (1998). The Homeric Poems as Oral Dictated Texts. *The Classical Quarterly*, 48 (1), pp. 1-13.
- Joly, M. (2007). *Introdução à Análise da Imagem*. Lisboa: Edições 70.

- Ki-zerbo, J. (2010). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*, Brasília: UNESCO.
- Larkin, E.N. (2008). (org.). *A matriz africana do mundo*. São Paulo: Selo Negro.
- Leclant, J. (2010). O Império de Kush: Napata e Méroe. In: MOKTHAR, Gamal. *História geral da África, II: África antiga*. Brasília: UNESCO.
- Lohwasser, A. (2001). Queenship in Kush: Status, Role and Ideology of Royal Women. *Journal of the American Research Center in Egypt*, (38), 61-76.
- Lyons, D. (1996). *Gender and Immortality: Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*. Princeton University Press.
- Malhadas, D. & Dezotti, M. C. C. & Neves, M. H. M. (2006-2010). *Dicionário Grego-Português (DGP)*. Ateliê Editorial.
- Malkin, I. (2011). *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford University Press.
- Martí, R. F. (2003). *La Arqueologia Del Género: espacio de mujeres, mujeres con espacio*. Espagrafic.
- Melo, G. C. (1975). *Iniciação à filologia e à lingüística portuguesa*. Acadêmica.
- Mokthar, G. (2010). *História geral da África, II: África antiga*. UNESCO.
- Mossé, C. (1990). *La mujer en la Grecia clásica*. Editorial Nerea.
- Petersen, E. Andromeda. (1904). *The Journal of Hellenic Studies*, (24), 99-112.
- Pomeroy, S. B. et al. (2004). *A brief history of Ancient Greece: politics, society, and culture*. Oxford University Press.
- Pomeroy, S. B. (1999). *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica*. Ediciones Akal.
- Scott, Joan Wallach. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. 20 (2), 71-99.

- Sheriff, A. M. H. (2010). A costa da África oriental e seu papel no comércio marítimo. In: Mokhtar, G. (ed.) *História geral da África, II: África antiga*. (pp. 607-626) UNESCO.
- Silva, A. C. (2006). *A enxada e a lança: A África antes dos portugueses*. Nova Fronteira.
- Snowden, F. M. (1970). *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*. Harvard University Press.
- Soihet, R. (1997). História das Mulheres, In: Cardoso, C.F.; Vaifas, R. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia* (pp. 399 - 429) Campus.
- Vainfas, R., (1997). História das Mentalidades e História Cultural, In: Cardoso, C.F.; Vaifas, R. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia* (pp. 189-241). Campus.

**“THE LOVE WE HAVE IS TERRIBLE”: THE CONTACTS BETWEEN THE GREEK  
AND KUSHITE ROYALTY MANIFESTED IN THE UNION OF PERSEUS AND  
ANDROMEDA**

*Marina Pereira Outeiro*

ABSTRACT

We discuss the contacts established between Greek and Kushite royalties from the myth of Perseus and Andromeda – retaken by Euripides and Sophocles in Classical Athens in their versions of Andromeda, and by ceramists who represented the encounter between the Greek hero and the Kushite princess. We privilege the theoretical contributions from Gender Studies and Gender Archeology to analyze the roles attributed to women in both societies. For the examination of the evidence, textual and imagery, we favor the use of Semiotics and Content Analysis.

KEYWORDS

Greece; Kush; Andromeda; Perseus.

## DEJANIRA E A MORTE NO LEITO: CONSIDERAÇÕES SOBRE GÊNERO E MATRIMÔNIO NA TRAGÉDIA *AS TRAUÍNIAS* DE SÓFOCLES

*Mateus Dagios*<sup>1</sup>

### RESUMO

O objetivo do artigo é analisar o discurso de Dejanira na tragédia *As Traquínias* de Sófocles. Configuram-se no discurso da personagem trágica questões referentes ao casamento e ao simbolismo do leito para ressaltar uma *timé* (honra) defendida pela personagem. A análise é feita em uma configuração de gênero no texto trágico que procura localizar uma rede de significados sobre o status da mulher e sua função social para rastrear a tragicidade da personagem, que oscila entre os poderes de Eros e de Afrodite. O artigo atenta para a estrutura da tragédia de Sófocles e para o uso de vocabulário específico que almeja delinear uma Dejanira relacionada ao *oikos*.

### PALAVRAS-CHAVE

Traquínias; Dejanira; casamento; leito; *timé*.

---

<sup>1</sup> Doutor em História – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: [mateusdagios@yahoo.com.br](mailto:mateusdagios@yahoo.com.br)

Como que sugere a cama

Para quem ama

Palavra quando acesa

Não queima em vão

(Quinteto Violado - Palavra Acesa)

### 1. Introdução

Richard Jebb (1841–1905), um dos símbolos da erudição inglesa no século XIX, em sua introdução à tragédia *As Traquíncias* não se sente constrangido em tecer elogios românticos a Dejanira: “A heroína das *Traquíncias* foi reconhecida por consentimento geral como uma das criações mais delicadamente belas da literatura; e muitos dos que sentem esse charme também sentirão que, tal qual o perfume de uma flor, ele não pode ser descrito” (Jebb, 2010, p. xxxi)<sup>2</sup>. A personagem de Sófocles evoca para a sensibilidade moderna uma postura submissa<sup>3</sup>, um acalento amoroso, que aparentemente não combina com outras mulheres combativas da tragédia como Antígona ou Electra. É um lugar comum nas montagens contemporâneas caracterizar as mulheres da tragédia com grandes reivindicações norteadoras: “Dejanira com o amor, Antígona com a justiça e Electra com a vingança”<sup>4</sup> (Mills, 2017, p. 544). A complexidade de Dejanira, como ambicionamos demonstrar, escapa às metáforas de rosas ou à passividade amorosa.

*As Traquíncias* de Sófocles é uma tragédia de contrastes, que tem sua ação desenvolvida em dois tempos, marcando duas cadências, dois espaços distintos, expressão de duas formas diferentes de existir na mesma sociedade. A peça mantém a tradição sofocleana de, segundo Jacqueline de Romilly, opor normas éticas, como Édipo—Tirésias, Odisseu—Filoctetes e Antígona—Creonte (Romilly, 1970, p. 88). Há um consenso entre os mais variados comentaristas da peça em afirmar a existência de

---

<sup>2</sup> As citações de textos consultados em língua estrangeira pertencem ao autor.

<sup>3</sup> Para uma compreensão mais alargada da recepção das *Traquíncias* e da figura de Dejanira, ver *The Women of Trachis* (Mills, 2017). A autora demonstra como a imagem de Dejanira, principalmente na pintura, é mais retratada em seus aspectos míticos com o centauro Nesso e a tentativa de violação do que com aspectos mais textuais da peça.

<sup>4</sup> Tradução livre. No original: “Deianeira’s in love, Antigone’s in justice, and Electra’s in vengeance”.

uma estrutura dúplice no texto com duas linhas de ação, a de Dejanira e a de Hércules<sup>5</sup>. A primeira refere-se ao espaço do *oikos*, ordenado por Dejanira; a segunda, ao espaço guerreiro, de caráter violento, representado por Hércules. No encontro dessas cadências, a trama que liga as ações de Dejanira e de Hércules entrega um desfecho trágico dos dois destinos. Dorothea Wender resumiu assim a relação dessas partes: “Dejanira, a mulher ideal, e Hércules, o homem ideal, não se compreendem, têm objetivos opostos e necessariamente destroem um ao outro (Wender, 1974, p. 02).

As ações de Dejanira são regidas por uma moral cívica, referente a sua situação de esposa e mãe, uma noção de *timé* (honra) própria ao mundo do lar. Sua ação trágica é fundamentada na ética da pólis em relação a sua condição e o desconforto que pode nos causar uma suposta passividade ou uma brandura romântica não deve ser guia para a compreensão do estatuto da ação de Dejanira. É preciso localizar a origem do seu fundamento em uma teia de relações de gênero que destacam o papel da mulher na configuração social ateniense.

O objetivo do artigo é apresentar uma análise das motivações de Dejanira a partir de uma problemática de gênero. Para isso, será destacado o vocabulário da tragédia que se refere ao matrimônio (*γάμος*) e ao leito nupcial. O discurso de Dejanira, como demonstraremos, reivindica sua condição de esposa legítima dentro da paisagem doméstica e seus atos são reivindicação da sua honra.

No quadro teórico, partimos de dois grandes eixos: a contribuição de Nicole Loraux em seus estudos sobre a mulher na tragédia grega e, na esteira do que foi chamado de “Escola de Paris”, os textos de Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne e outros pesquisadores alinhados a análises de vocabulário. No que se refere a gênero, partimos do conceito historicizante de Joan Scott de que “(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (Scott, 1995, p. 87) para sedimentar uma análise que atente a homens e mulheres dentro de uma rede de poder, na qual diferenças perceptíveis de status e de possibilidades possam ser problematizadas em uma dimensão construída. É preciso salientar que homem e mulher e masculino e feminino são noções culturais e que ideias e características que são tomadas como inatas

---

<sup>5</sup> Sobre a estrutura, ver a apresentação de Flávio Ribeiro de Oliveira na sua tradução de *As Traquínias* (Oliveira, 2009, p. 07).

se desenvolvem ao longo de um processo histórico, que privilegia determinados comportamentos e reprime outros.

Pensar gênero como categoria de análise é almejar escrever uma história na qual sejam protagonizados os papéis sociais nos quais as mulheres não sejam descritas como paisagem dos acontecimentos e nos quais os homens, apesar de deterem a concentração de poder, também possam ser problematizados em seu sistema de representação. Como afirmam Boehringer e Cuchet, “utilizar o gênero como método de análise é, em primeiro lugar, decidir dar tanto espaço às mulheres como aos homens na elaboração das perguntas e dos temas estudados, é promover uma história mista” (Boehringer & Cuchet, 2011, p. 07). Obviamente que a maneira de encarar as fontes e a escassez dessas no que se refere à Antiguidade se revelam desafiadoras para tal proposta.

Problematizar uma personagem trágica em uma dimensão de gênero é discutir uma rede de significados sociais sobre o que é ser homem ou ser mulher, de acordo com condutas pré-estabelecidas. É importante ressaltar o que definimos como personagem pois, modernamente a noção remete a uma técnica narrativa que toma como princípio noções temporais próprias e psicologizantes de cada obra e de cada autor. Assim, partimos das interpretações de Lucie Thévenet (2009) sobre a personagem trágica grega. Para a autora, as personagens da tragédia se definem por discursos identitários que expõem sua genealogia e a interpretação do mito abordada pelo tragediógrafo. O reconhecimento de si no texto trágico ocorre não só por reivindicações do *génos*, mas pela enunciação do que se é e do que se passa ou do que se sofre, sendo preponderante para estabelecer a personagem: “dizer sua identidade, dizer a si mesmo na cena trágica, é para a personagem um meio de se afirmar enquanto personagem trágico” (Thévenet, 2009, p. 243). Assim, é defendido que a problemática do casamento e sua relação com o leito são um *tópos* de identidade explorado por Dejanira em seu discurso.

*As Traquínias* é uma tragédia que permite, entre outros pontos, investigar aspectos do casamento e do local reservado às mulheres no mundo hierarquizado e segmentado da pólis. Este texto divide-se em duas partes: *A trama de Dejanira*, em que é explorada a tragicidade de Dejanira, que é levada por uma série de eventos a recorrer a um expediente mágico para defender sua *timé* de esposa; em *A morte no leito*, é problematizado o relato da morte de Dejanira como síntese da sua tragicidade e perda da sua honra como esposa, que desfecha seu trágico destino. Por tragicidade compreendemos os motivos ou os percursos que levam a personagem ao seu desfecho trágico, sendo construídos tanto por elementos divinos como por descaminhos humanos.



## 2. A trama de Dejanira

O enredo da tragédia, de data incerta<sup>6</sup>, aborda o retorno do lendário Hércules. A esposa Dejanira sofre com a ausência de notícias do herói e espera exilada na cidade de Tráquis, acompanhada pelas mulheres da cidade, que formam o coro que nomeia a peça, *As Traquíneas*, e por Hilo, que aguarda notícias do pai. Uma comitiva chefiada por Licas que anuncia o retorno do herói e, juntamente com a jubilosa notícia, traz escravas que foram conquistadas por Hércules. Entre elas, uma jovem de extraordinária beleza e de modos nobres chama a atenção de Dejanira. A identidade dessa jovem acaba sendo revelada por um Mensageiro como sendo Íole, filha do rei da Ecália. O motivo da demorada ausência havia sido a conquista e o saque da cidade de Ecália por parte de Hércules após o rei recusar-lhe a filha como esposa. Dejanira atribui esse ímpeto destrutivo a uma *doença do Eros*. A heroína reflete sobre seu destino de ser preterida pelo guerreiro em seu leito como esposa. Em uma tentativa de arrebatá-lo, Dejanira tenta obter a exclusividade de seu olhar, ela recorre a um expediente mágico, tingindo uma túnica com o sangue do centauro Nesso, que havia sido derrotado por Hércules com seu arco sagrado. O expediente acaba se tornando um embuste que contamina o herói com uma dor indescritível, uma *doença selvagem (ágria nósos)*<sup>7</sup>, que o levará à morte. Dejanira retira-se para o quarto e suicida-se. Antes de morrer, Hércules pede para ser queimado no monte Eta e recomenda ao filho que se case com a bela Íole.

A estrutura de *As Traquíneas*, como salientamos, comporta duas grandes partes: a de Dejanira e a de Hércules, personagens que nunca se encontram. Musurillo argumenta que essas duas partes correspondem a um momento da mulher e um do homem no texto, representando espaços distintos da sociedade grega (Musurillo, 1961, pp. 382–3).

É preciso ser cauteloso ao indagar questões de gênero à tragédia grega. Embora seja uma fonte rica para tal problematização, é necessário assumir um olhar específico e estar

---

<sup>6</sup> É preciso salientar que não há nenhum elemento exterior que ajude a precisar a datação da peça. O maior esforço de localização temporal pertence ao artigo de T. F. Hoey *The Date of the "Trachiniae"*. Para o autor, a peça, pelos indícios linguísticos, poderia pertencer à fase tardia de Sófocles, mesmo considerando a presença de um certo estilo arcaico: "o estilo arcaico das *Traquíneas* pode dever-se a uma reversão deliberada por parte de Sófocles na fase tardia de sua carreira" (Hoey, 1979, p. 210).

<sup>7</sup> O tema da doença na tragédia *As Traquíneas* é muito bem explorado por Charles Segal no artigo *Time, Oracles, and Marriage in the Trachinian Women* (Segal, 1995) e por Penelope Biggs no texto *The disease theme in Sophocles' Ajax, Philoctetes and Trachiniae* (Biggs, 1966).

ciente de que é um terreno de significados arenosos. O texto trágico é marcado por relações ambíguas, e a palavra disputa campos semânticos entre o religioso e o jurídico. Jean-Pierre Vernant salienta a singularidade do diálogo trágico: “Entre o diálogo, tal como ele se desenvolve e é vivido pelos protagonistas, interpretado e comentado pelo coro, recebido e compreendido pelos espectadores, há uma defasagem que constitui o elemento essencial do efeito trágico” (Vernant, 1999, p. 19). Nesse mundo de opacidade da linguagem, Nicole Loraux lembra que a dinâmica do palco trágico não é a dinâmica da realidade social: “Não é que na cena trágica seja questionada a realidade da divisão dos papéis sexuais [...]. O discurso trágico, por sua parte, se preocupa pouco em redistribuir o real, mas muito em pensar a distribuição dos valores submetendo-a a todas as distorções possíveis” (Loraux, 1981, p. 57).

A helenista Froma Zeitlin descreve o quanto a ação das mulheres no texto trágico é limitada em níveis de enredo, sendo necessário mediar de forma cautelosa a busca por um feminino na tragédia ou uma forma de ação correspondente ao mundo social:

Mas funcionalmente, as mulheres nunca são um fim em si mesmas, e nada muda para elas depois de viverem seu drama no palco. Ao contrário, elas desempenham os papéis de catalisadoras, agentes, instrumentos, bloqueios, espoliadoras, destruidoras e, às vezes, de ajudantes ou salvadoras das personagens masculinas. Quando representadas de forma elaborada, elas podem servir como antimodelos ou também como modelos ocultos para esse eu masculino, como veremos, e, concomitantemente, sua experiência de sofrimento ou seus atos que as levam ao desastre frequentemente ocorrem antes ou precipitam os dos homens. (Zeitlin, 1985, p. 67)

É preciso lembrar que a escassez de fontes é um problema para análises precisas do mundo antigo. Outra questão que se coloca para quem problematiza gênero na tragédia é o ponto de vista do autor trágico: a tragédia é uma visão masculina da sociedade grega, um texto escrito por homens para uma comunidade de cidadãos. Tal dimensão não anula a potencialidade do texto, mas ressalta sua complexidade e faz emergir representações idealizadas sobre o feminino, sobre posturas normatizantes e desviantes, como explicam Sandra Boehringer e Violaine Cuchet:

O problema não está no sexo do autor, mas no fato de que essas fontes veiculam principalmente um discurso normativo, isto é, influenciado pela ideologia dos grupos dominantes. Não é porque uma mulher escreve que o texto será necessariamente mais interessante, pois sua proposta poderia ser a mesma de seu marido. O que é interessante para o historiador é ter conhecimento do discurso majoritário e ter acesso igualmente àqueles que saem das normas, que permitem conhecer as práticas e os sentimentos considerados “desviantes” em relação à norma, ou mesmo que permitem acessar outros domínios, também normativos, mas aos quais não se tinha muito acesso, por falta de documentos. (Boehringer & Cuchet, 2011, p. 27)

Uma análise de *As Traquíncias* permite expor a visão dominante, retratada no discurso da fiel esposa Dejanira, do que se esperava das mulheres nessa sociedade. Ecoam no texto discursos moralizantes. A esposa de Hércules diz: “Estou louca se vitupero meu marido” (Sófocles, *As Traquíncias*, v. 445) ou “Que eu nunca saiba nem apreenda audácias torpes! Detesto mulheres audazes!” (Soph. *Trach.* 582–583)<sup>8</sup>. O texto trágico é uma fonte que permite observar uma face da ideologia dominante da pólis, mesmo sendo o que Vidal-Naquet definiu como um “*miroir brisé*”, um espelho quebrado, da sociedade ateniense: “cada fragmento remete ao mesmo tempo a essa ou aquela realidade social e a todas as outras, misturando intimamente os diferentes códigos” (Vidal-Naquet, 2002, p. 19).

A tragédia em sua ritualização nas festas dionisíacas e em seu texto é a reflexão de uma questão pertinente à pólis. Em uma máxima famosa, ela é olhar o mito com os olhos de cidadão<sup>9</sup>. A pólis deixa-se interpretar e discute seus contornos. A análise de Dejanira traz à tona algumas demandas do comportamento das mulheres. Como mostraremos, suas

---

<sup>8</sup> Entre as três traduções em língua portuguesa disponíveis, de Maria do Céu Zambujo Fialho (1996), Flávio Ribeiro de Oliveira (2009) e Trajano Vieira (2014), optamos pelo texto de Flávio Ribeiro de Oliveira, que busca uma natureza poética que nem sempre privilegia a métrica, mas com comentários filológicos que explicam e discutem termos com a bibliografia. A edição do texto grego utilizada é a de Flávio Ribeiro de Oliveira (2009).

<sup>9</sup> Para entender essa dinâmica entre pólis e tragédia, dois livros permanecem clássicos: *Mito e tragédia na Grécia Antiga* (Vernant & Vidal-Naquet, 1999) e *De la tragédie grecque comme art politique* (Meier, 2004). As duas leituras são complementares ao estabelecerem vínculos entre a política e o texto trágico.

indagações e sua participação colocam em discussão posturas e obrigações da sua funcionalidade reprodutiva para a pólis. A complexidade da personagem reside na reivindicação de agir sempre dentro das obrigações do casamento, afirmando sua *timé* e desenvolvendo uma tessitura entre o poder de Eros e de Afrodite na constituição das forças trágicas. Logo nos primeiros versos ocorre a menção ao casamento:

Dejanira:

Quando morava em casa de meu pai Eneu,

em Plêuron, tive angústia nupcial [νυμφείων ὄκνον]

mais pungente que qualquer moça etólia,

pois cortejava-me o rio Aqueloo, (Soph. *Trach.* 6–9)

Bem? Desde o dia em que me uni a Héracles, [λέχος γὰρ Ἡρακλεῖ]

cônjuge eleita, nutro medo atrás de medo, [τιν' ἐκ φόβου φόβον τρέφω]

preocupada com ele: noite após noite

tormento vem, tormento vai... (Soph. *Trach.* 27–30)

Ao escrever sobre a importância da guerra e de rituais de iniciação, Jean-Pierre Vernant defendeu que “o casamento é para a moça o que a guerra é para o rapaz” (Vernant, 2006, p. 26)<sup>10</sup>. Esses acontecimentos definem para o autor a realização da própria funcionalidade do homem e da mulher nesse contexto social. O casamento antigo é um contrato social no qual não é medido nem o amor nem a sexualidade. Modernamente, poderíamos chamar de uma equação de interesses. Um homem deveria se unir a uma mulher para gerar um *oîkos*, e a mulher deveria ser apta a gerar filhos, que seriam futuros cidadãos. Ela deveria gerir a casa e auxiliar no culto doméstico (Boehringer, 2016, p. 24).

---

<sup>10</sup> A frase “le mariage est à la fille ce que la guerre est au garçon” foi largamente discutida e problematizada por Nicole Loraux (1981).

De acordo com Lesley Adkins e Roy Adkins, o casamento em Atenas era monogâmico e a poligamia declarada era considerada um ato de bárbaros (2005). A própria postura de Hércules na tragédia de desejar tomar outra jovem como esposa pode ser interpretada como um ato desmedido. A não contenção dos desejos é uma característica de Hércules bastante explorada em suas representações, principalmente nas comédias, que salientam sua glotonaria<sup>11</sup>. Assim, possuir uma segunda esposa, de origem nobre, não uma concubina, seria um ato reprovado.

O casamento na Grécia pode ser dividido de forma geral em algumas fases: primeiro ocorria o acordo entre o pai e o pretendente; depois, haveria o *gámos*, que era propriamente a festa; a coroação do casamento era o nascimento de um filho homem, que herdaria os bens do pai e se desenvolveria como cidadão. O *gámos* era a celebração e tinha um interessante caráter performático e simbólico:

O evento central de um casamento ateniense era a procissão em uma carruagem simples desde a casa da noiva até a casa do noivo, e os processos judiciais frequentemente citam esse momento como prova da legitimidade de uma esposa. A procissão ocorria tradicionalmente à noite; por isso havia a presença de carregadores de tochas para iluminar o caminho. A noiva, ainda coberta por véu, ficava em pé no carro enquanto o marido montava em preparação para a jornada. Outros parentes seguiam a carruagem a pé, levando presentes para o casal. (Fantham, Foley, Helene, Kampen, Pomeroy, & Shapiro, 1994, p. 98)

Não havia uma idade mínima para o casamento, mas era arranjado para as mulheres na puberdade. Era comum o casamento entre primos próximos, mas era considerado incestuoso o casamento de filhos de mesmo pai. Na pólis, a mulher era considerada propriedade até em caso de herança: “Em Atenas, uma mulher herdava a propriedade do pai somente se não tivesse irmãos. Mesmo assim, ela não herdava a propriedade, que era legada aos filhos dela por intermédio do marido. Era conhecida como uma *epíkleros* (herdeira, mas literalmente “vinculada à herança”) (Adkins & Adkins, 2005, p. 444). Não havia legalidade jurídica nas uniões entre escravos e pessoas de status diferentes. Embora

---

<sup>11</sup> Para mais discussões sobre as representações de Hércules na comédia, ver *The Boastful Chef: The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy* (Wilkins, 2000, pp. 90–97).

os metecos tivessem costumes semelhantes aos atenienses, o casamento entre estrangeiros e cidadãos não era permitido. O casamento era um ritual de passagem feminino da vida do lar para outra vida como administradora de outra casa.

Dejanira ressalta para as mulheres do Coro a diferença entre ser uma virgem (παρθένος) e depois ser uma mulher (γυνή):

Dejanira:

Não tens experiências nessas coisas:

a juventude pasce em plagas próprias,

não a perturbam nem calor do sol,

nem chuva, nem ventos;

exulta em aprazível vida sem tormento,

até que a virgem [παρθένου] é chamada de mulher [γυνή]

e recebe na noite seu lote de angústias

e vai temer pelo marido [ἀνδρὸς] ou pelos filhos [τέκνων]. (Soph. *Trach.* 143–150)

A mulher na dimensão trágica explorada por Dejanira tem em sua existência a obrigação de negociar seu destino entre marido e filhos. A virgem (*párthenos*), mulher não casada, ocupa no texto trágico um espaço que remete ao sacrifício. Nicole Loraux, em seu provocativo *Maneiras Trágicas de Matar uma Mulher*, destaca: “elabora-se na tragédia, a propósito das virgens sacrificadas, uma reflexão sobre a condição problemática de *parthénos*. Reflexão paradoxal que subverte os gestos do casamento submetendo-os ao prisma às vezes muito pouco deformante dos ritos sacrificiais (Loraux, 1988, p. 89). Oferecer uma virgem em sacrifícios é também uma maneira de aplacar um conflito. Maneira simbólica, presente na literatura, pois não existe comprovação de sacrifícios humanos no mundo grego.

Jean-Pierre Vernant ressalta que o casamento era uma forma de acabar com as vendetas familiares: dar uma filha de presente (*poiné*) transformava, de comum acordo,

dois grupos inimigos em aliados, que passavam a ser *philótes* (Vernant, 2006, p. 26). Casamento e guerra relacionavam-se com instituições de paz e propósitos de poder; casar uma filha era fazer uma aliança, arregimentar forças e unir famílias.

*As Traquínias* demonstra em seu desenrolar a instabilidade das forças de Eros, que desequilibram os interesses da união. A errância de Hércules, ausente segundo Dejanira “há já quinze meses / ele permanece sem dar notícias (Soph. *Trach.* 44–45), é fundamental para desestruturar a harmonia da união (*léchos*) ambicionada pela esposa. Loraux destaca sobre o vocabulário de *léchos*:

*Alochos*: aquela que compartilha o mesmo leito, *léchos*. Ou melhor aquela que está vinculada ao leito do esposo, essa instituição. *Alochos, léchos*: na Grécia das cidades, o leito conjugal não se presta à diversão, pois é lugar—legítimo, para não dizer cívico—da reprodução. Basta lembrar que o nome da puérpera é *léchô* e que, em grande parte, o vocabulário do parto (*locheuô, Lochia...*) é constituído por derivação em torno de *lochos*, o lugar em que a pessoa se deita. Os fatos da língua às vezes ensinam muito sobre uma sociedade. (Loraux, 1981, p. 41)

A angústia do leito vazio e da longa espera de Dejanira é destacada pelo coro:

Coro:

Soube que, saudosa no peito,

a disputada Dejanira

como ave triste

nunca adormenta [εὐνάζειν] a saudade de seus olhos chorosos,

mas, com medo memoroso da ausência do marido,

na obsedante viuvez do leito [εὐναῖς ἀνανδρώτοισι] se consome

a esperar funesto fado. (Soph. *Trach.* 103–111)

A expressão “viuvez do leite” (εὐναῖς ἀνανδρώτοισι) é essencial na construção da tragicidade de Dejanira. O coro descreve o leite como centro da vida da personagem. O leite vazio é o símbolo dessa união que não se completa pela errância de Hércules. Patricia Easterling interpreta esses versos como uma inversão da ordem: “Talvez a implicação seja que, enquanto na ordem natural das coisas o dia segue a noite e a noite segue o dia, a forma de vida de Dejanira viola o ritmo natural” (Easterling, 1968, p. 59). A solidão do leite de Dejanira coloca-se nesse momento do texto como cerne da tragicidade do discurso da personagem.

A partir do relato do Mensageiro, que corrige as mentiras de Licas, sobre o que realmente motivou a longa ausência do esposo de Dejanira, temos a inserção do poder de Eros na peça, atuando sobre Hércules e Dejanira. Eros é citado quatro vezes (Soph. *Trach.* 354, 433, 441, 489), sempre evocando uma força que não mede consensos, agindo pela voracidade e desrazão. A primeira referência surge quando o Mensageiro conta o real motivo da ausência prolongada de Hércules:

Mensageiro:

Eu escutei este homem dizendo,

com muitas testemunhas presentes,

que foi por causa dessa moça que Hércules

arrasou Êurito e a altimurada Ecália,

e que só deus Eros [Ἔρως] o induziu a brandir lança —

não o penoso serviço prestado na Lídia a Ônfale. (Soph. *Trach.* 351–355)

O mesmo Mensageiro, dirigindo-se a Licas para desmenti-lo, reafirma o poder de Eros: “E que não foi a Lídia que a arruinou, mas esse amor [ἔρως]” (Soph. *Trach.* 433). O relato do poder de Eros é suficiente para Dejanira não culpar o marido, mas atribuir a essa força exterior que o dominou a responsabilidade pelos seus atos, tornando-o um enfermo, um doente de Eros:

Dejanira:



Quem, como um pugilista, trava luta contra

Amor [Ἔρωτι] não raciocina bem.

Amor governa os deuses como quer — e a mim também —

e por que não também uma outra como eu?

Estou louca se vitupero meu marido,

vítima deste morbo [νόσῳ]. (Soph. *Trach.* 441–445)

Ao descrever o poder de Eros sobre Hércules, Dejanira não está abrandando os atos do esposo, ou ainda o que modernamente poderíamos descrever como um autoengano sobre a postura de Hércules. Ela está descrevendo uma prática comum dos poderes dessa força inebriante de Eros: “Trata-se de um estado que transforma profundamente o indivíduo, uma espécie de invasão, amiúde associado ao sono profundo, à morte, a um nevoeiro que tudo encobre, à embriaguez que perturba os sentidos” (Boehringer, 2016, p. 17). Na poesia arcaica, Eros não é uma força ordenadora e tampouco refúgio prazeroso para quem é acometido por seus encantos: “a imagem mais recorrente na época arcaica é aquela de um *érôs* devastador que, uma vez que atinge o ser apaixonado, destrói tudo o que se encontra no seu horizonte” (Boehringer, 2016, p. 15).

Ao descrever a força de Eros como um “pugilista” (πύκτης) e a inutilidade de lutar com tal força, Dejanira realça ainda mais a solidão do seu leito, pois a incapacidade de medir astúcia com o desejo faz a ausência de Hércules ainda mais penosa à esposa. A “viuvez no leito” é um sentimento do poder de Eros, da ausência que ecoa no discurso de Dejanira. De acordo com Várzeas, “a ironia maior dessa tragédia é que a sabedoria e a sensatez de Dejanira fazem dela a personagem de quem menos se esperava a habitual irracionalidade das manifestações de *eros*” (Várzeas, 2009, p. 22).

A última ocorrência de Eros na peça é o momento que ocorre antes de Dejanira colocar seu plano em ação. É necessário atentar para a tragicidade do discurso:

Licas:

Mas agora que conheces toda a história,

para o bem dele e também para o teu

aceita essa mulher, e que as palavras que disseste

a seu respeito estejam ditas firmemente.

Pois todo o resto ele supera com a força,

mas o derrota totalmente o amor que tem por ela. (Soph. *Trach.* 484–489)

Licas garante à fiel e nobre esposa que Hércules, o mais excelente guerreiro, possuidor de armas sagradas, o mais forte dos homens, realizador de trabalhos impossíveis, não pode e nem vencerá o poder de Eros. Se a tragicidade da peça se apresentava anteriormente na errância de Hércules, que era responsável pela solidão da personagem, passa a ser o poder de Eros sobre o invencível Hércules. A solidão da esposa é completamente impotente e a situação compromete ainda mais sua honra.

Dejanira passa então a armar um plano, que escapa à sua natureza de esposa, mas que parece ser a única salvação para recuperar sua *timé*. Enquanto Dejanira se retira, o coro entoava um canto contando as proezas de Afrodite e a disputa pelo leito de Dejanira entre Hércules e o rio Aqueloo<sup>12</sup>, que se apresentava sob três formas para cortejá-la, ora visível como um touro, ora uma serpente sinuosa e depois um homem com cabeça de boi sem chifres:

Coro:

Magna potência é Cípris: sempre vence.

Os deuses omito:

---

<sup>12</sup> Sobre a forma do rio Aqueloo, ver o artigo *The Hydra Nursling: Image and Action in Trachiniae* de Charles Segal (1975). Para o autor, a figura do Rio representa uma força destrutiva da violência que ambos enfrentaram para estabelecer uma ordem civilizacional com o casamento (Segal, 1975, p. 615).

como enganou o Crônida não digo,  
nem Hades, o noturno  
ou Posídon, que faz tremer a terra.  
Mas, para ter como esposa Dejanira,  
que portentos contenderam por tais núpcias?  
Quem travou liças  
pugnaces e pulverosas?  
Um era a potência de um flume  
Na forma de alticornífero touro quadrúpede,  
Aqueloo de Eníades,  
o outro veio da báquica Tebas  
a brandir arco curvo e clava e hastas,  
o filho de Zeus. Cobiçando o tálamo, [ιέμενοι λεχέων]  
lançaram-se ambos em luta cerrada;  
só Cípria, deusa do gozo do leito, [εὔλεκτρος]  
tinha no centro o cetro arbitral. (Soph. *Trach.* 497–516)

Referida como Cípria, Afrodite é uma divindade ligada aos poderes da persuasão (*peithō*). Marcel Detienne ressalta que existe uma *peithō* ligada à persuasão amorosa e que Afrodite elabora uma relação entre ternura (*philotés*), desejo (*himeros*) e as conversações amorosas (*oaristis*), todas envolvidas nos jogos de sedução (Detienne, 1988, p. 38). A dualidade da persuasão de Afrodite está na relação da *peithō* positiva e da *peithō* negativa: a trama positiva que associa Afrodite, a mulher sorridente, à palavra de

sedução, Peithō e Apaté (engano) sob seu aspecto benéfico, equivale a uma trama negativa, na qual cada um desses termos possui seu correspondente negativo (Detienne, 1988, pp. 38–39).

O coro de mulheres ressalta o poder de Afrodite Cípria, descrita em seu epíteto como “deusa do gozo do leito” (εὔλεκτρος) para ressaltar mais uma vez o papel do leito incompleto na tragicidade de Dejanira. Claude Calame destaca a importância do leito na poesia grega arcaica:

Na mitologia, um leito é essencialmente uma metáfora para uma união entre dois jovens adultos. Como realidade institucional, tal leito era descrito como *homophrôn*, pois “unia sentimentos”. Em um contexto matrimonial, Safo expressou o desejo de que tal leito fosse “mais jovem” para um amigo (*philos*) que era mais jovem que ela. E em um leito assim se geravam filhos, mesmo se a esposa fosse estrangeira. Somente os seres primordiais Deucalião e Pirra não precisaram de um leito (*lekhos*) para gerar a raça de pedras que deu origem à raça humana. (Calame, 1992, p. 35)

A descrição da luta entre o rio Aqueloo e o filho de Zeus, Hércules, refere-se à disputa pelos encantos de Dejanira, que, pela errância e pela desmedida de Hércules, atualmente compartilha leito apenas com o desejo e não com o esposo.

Os encantos de Afrodite, como alerta Claude Calame, podem vir acompanhados por vários companheiros que desenvolvem o enredo da relação, como Dionísio, Eros e as Ninfas (Calame, 1992, p. 32). O autor ressalta uma conexão entre Eros e Afrodite, que na poesia grega são descritos em simetria: “Afrodite geralmente age por meio da mediação desses outros poderes do desejo, mas às vezes ela intervém diretamente, e com os mesmos efeitos atribuídos a Eros” (Calame, 1992, p. 32). O poder de Eros conecta-se ao poder de Afrodite e tal união produz uma série de metáforas referentes ao leito.

Consciente da sua vulnerabilidade diante das forças divinas e do poder de Eros que adoece a mente de Hércules, Dejanira age contra os princípios de esposa, tramando um plano para ser a única mulher reinante no leito de Hércules, mas antes de detalhar a trama, ela resume ao coro toda a tragicidade da sua situação:

Dejanira:

Pois não foi uma moça, mas uma mulher

que acolhi, como excesso de carga em navio,

mercadoria que me humilha o espírito.

E agora nós duas, sob um só lençol,

esperamos abraços: eis a vida doméstica

que meu fiel e honesto Hércules

me legou como prêmio por tão longa ausência!

Não sou capaz de me irritar com ele,

que tantas vezes padeceu desta doença... [νόσῳ]

Mas viver com ela, compartilhando o mesmo matrimônio, [γάμων]

que mulher conseguiria?! (Soph. *Trach.* 536–546)

A personagem expõe seu descontentamento com acolher outra mulher para dividir o espaço de esposa do mesmo marido. A nobre Dejanira fora ofendida em sua *timé*: ausente de casa, em país estrangeiro, sofre uma humilhação em seu *gámos* que não condiz com seu status. Jean-Pierre Vernant explica que no âmbito da disparidade nas relações entre homens e mulheres, a honra era o parâmetro que mantinha a estabilidade do casamento:

O estatuto das mulheres, assim como dos filhos legítimos ou bastardos, depende então em grande parte da *timé*, a honra que lhe é concedida pelo chefe da família.

E sem dúvida esse último não é livre, nesse plano, para fazer inteiramente a sua vontade. Uma mulher de grande nobreza a quem foi preciso ganhar ao preço de custoso lance de *hédna*, e que representa, pelo círculo de dotes e contradotes

provocados pelo casamento, um compromisso de aliança entre duas famílias poderosas, não poderia sem inconveniência ser tratada da mesma forma que uma menina comprada ou uma cativa de guerra. (Vernant, 2006, p. 80)

É importante ressaltar que a configuração da questão não é somente de poligamia sexual, pois por mais que o casamento fosse monogâmico, havia filhos bastardos e situações que não são facilmente compreendidas em nossa moral. Hércules traz para casa uma mulher tão nobre quanto Dejanira para com as duas compartilhar o leito. Assim, a desmedida do herói afeta a harmonia do *oikos*. Dejanira é duplamente humilhada em sua honra de esposa e em seus desejos. Consciente da sua vulnerabilidade diante das forças divinas e do poder de Eros que adoenta a mente de Hércules com a *nótos*, Dejanira trama seu plano com o sangue mágico do centauro:

Dejanira:

Lembrei do sangue, amigas

(após a morte de Nesso, guardei-o bem em casa),

e nele embebi esta túnica, seguindo as instruções

que ele me dera. E isto está feito.

Que eu nunca saiba nem aprenda

audácias torpes! Detesto mulheres audazes!

Mas se eu puder vencer esta garota

com filtros e encantamentos [θέλκτροισι]. (Soph. *Trach.* 578–585)

A trama de Dejanira é um encantamento (θέλκτήριο), um artifício. Acreditando nas palavras do centauro, ela faz um procedimento de mistura do sangue envenenado para colorir uma túnica, pois de acordo com Nesso, a astúcia garantiria que Hércules só teria olhos para ela. Pozzi afirma que a túnica é um símbolo ambivalente das forças de Eros

que percorrem a peça (Pozzi, 1994, p. 581). Se a doença de Eros fez Hércules ser desmedido, a ambição de domar o Eros fará Dejanira ter um fim trágico.

O sangue de Nesso é definido como um *phármakon*: “Eis o que me foi ordenado, e assim cumpri: / conservar esse fármaco [φάρμακον] em recôndito” (Soph. *Trach.* 684–685). O *phármakon* atua como um apaziguador, um agente controlador e um corretor de sintomas. Recorrer a ele não é recorrer a um bálsamo, mas desejar um efeito que não é somente de cura, mas também de encantamento. A ideia do expediente mágico para conquistar os favores de Eros ou o encantamento do parceiro era comum no mundo grego. Christopher Farone, no seu *Ancient Greek Love Magic*, destaca um grande número de rituais e encantamentos para a proteção das forças de Eros e de Afrodite (Farone, 2001, p. 60). Para o autor, o expediente de Dejanira não era compreendido como algo que ultrapassasse certa normalidade dos jogos e disputas amorosos:

Se o público ateniense entendia que os venenos eram comumente administrados em pequenas doses aos homens como poções do amor, então sua culpa em empregar conscientemente o sangue venenoso do centauro é de certo modo mitigada, pois Dejanira parece usar um remédio tradicional para o amor perdido de uma maneira que não era ilegal na Atenas clássica. (Farone, 2001, p. 118)

A trama de Dejanira é a resposta à tragicidade da sua situação, que na disputa com a jovem Íole, será preterida como esposa e perderá seu prestígio na esfera do *oikos*. A desmedida de Hércules atinge a *timé* da esposa, mas as duas mulheres são vítimas da insaciedade de Hércules: Dejanira perde seu lugar de esposa, enquanto Íole perde sua família e seu lar. É possível perceber o quanto as mulheres são alocadas e realocadas conforme um arranjo masculino, e qualquer resposta a tal situação coloca a ação feminina em um terreno de transgressão da ordem. A ação de Dejanira sofre então uma reviravolta que sela os destinos do casal.

### 3. *Dejanira e a morte no leito*

A morte na tragédia é sempre representativa. Ela não é apenas desfecho, mas parte de um itinerário simbólico. O itinerário de Dejanira termina no local em que reivindicou sua honra do lar, local que centralizou sua experiência trágica e ordenou suas narrativas:

o leito. O fim da personagem pode ser compreendido como uma reviravolta, mas também pertence a uma trama de oráculos e profecias que envolve a todos em uma teia silenciosa. A nutriz conta ao coro o que presenciou:

Nutriz:

Foi tétrico! Mas saberás, para que sejas minha testemunha.

Quando sozinha adentra a casa e vê seu filho

a preparar no pátio um cavo catre

para de novo defrontar o pai,

ela se abriga onde ninguém a veja

e, prosternando-se em frente aos altares,

brada que fora desertada e chora

ao tocar cada objeto que outrora usara, a pobre! (Soph. *Trach.* 899–906)

Dejanira isola-se ao saber que sua artimanha resultara na morte do esposo. Se antes a tragicidade se abatia sobre sua honra, com a morte de Hércules, sua *timé* está totalmente destruída aos olhos dos cidadãos. *Nicole Loraux argumenta que o suicídio, embora fosse socialmente reprovado, é na tragédia uma forma heroica de morte própria das mulheres: “Achar uma saída no suicídio: solução trágica reprovada pela moral na confusão da vida cotidiana. Mas, principalmente, solução de mulher e não, como às vezes se pretendeu, ato heroico”* (Loraux, 1988, p. 37), uma solução do homem trágico. É difícil rastrear o heroísmo em um ato como o do suicídio, mas na configuração de uma sociedade que pensa ser o silêncio ornamento das mulheres, o suicídio é um tipo de escolha que retira dos outros o protagonismo de uma ação de morte sob o estigma de uma suposta culpa.

O relato da nutriz pontua o fato de Dejanira, sem seu marido, não poder mais ter filhos, salientando o papel da mulher dentro da esfera do casamento:



Nutriz:

Rodando por cada canto da casa,

toda vez que enxergava algum dos caros servos

começava a chorar a desgraçada ao vê-lo

e ela mesmo evocava seu próprio destino

e o fato de não mais ter filhos doravante. (Soph. *Trach.* 907–911)

O casamento, como já salientado, era um evento central na vida de uma mulher no mundo grego clássico, e a lógica do casamento não era outra além da reprodução. Ao evocar o fato de não poder mais ter filhos, estando ela no leito, salienta-se a morte da sua função social dentro do casamento. A pressão social por filhos não era algo ocasional; havia, como nos mostra Sue Blundell, uma vigilância dos cidadãos para que o casamento gerasse filhos e a transmissão da cidadania fosse legítima:

A seriedade com que os homens viam os direitos e as responsabilidades exercidos pelas mulheres como outorgadoras da cidadania é ilustrada pelo famoso caso contra Neera, apresentado nas cortes atenienses em cerca de 340 a.C. Em um discurso atribuído a Demóstenes, dois homens processam Neera, uma cortesã coríntia, por viver com um cidadão ateniense Estéfano como sua esposa, de forma contrária às leis de Atenas. Uma das principais acusações feitas durante esse caso é que Estéfano teria apresentado os filhos estrangeiros de Neera como seus próprios filhos de um casamento anterior e havia duas vezes dado a filha dela em matrimônio a cidadãos atenienses: qualquer criança nascida em decorrência disso teria exercitado fraudulentamente os direitos de cidadania. (Blundell, 1995, p. 121)

A nutriz descreve em detalhes como Dejanira, em desespero, invade o quarto, em uma parte carregada de simbolismo. O quarto que antes estava vazio pela errância de Hércules, permanecerá vazio. A presença da bela Íole não se configura mais um problema,

nem mesmo é lembrada. Todos os motivos de angústias foram suplantados por um motivo ainda mais atroz. Dejanira não é mais a esposa de Hércules, mas sua assassina. O leito, testemunha da sua angústia, será também o lugar da sua morte.

Nutriz:

Quando cessou, a vejo de repente

irromper na câmara nupcial de Hércules. [Ἡράκλειον θάλαμον]

Eu vigiava com olhar furtivo,

Escondida: percebo a mulher

estendendo lençóis na cama dele

e, tão logo termina, salta e senta

bem no meio do leito [εὐνατηρίους]

e verte fluxos cálidos de lágrimas

dizendo: “ó câmara e tálamo meus,

agora é para sempre adeus, pois nunca mais

me receberéis nesta cama [κοίταισι] como esposa! (Soph. *Trach.* 912–922)

Nicole Loraux lembra que na tragédia “não há morte de mulher que não passe pelo leito” (Loraux, 1988, p. 52). A afirmação é provocativa: não se refere somente ao *Locus Mortis*, mas também ao fato de a existência das mulheres na tragédia ser sempre definida em relação à vida de um homem. A morte no leito é, assim, icônica da situação das mulheres no mundo grego. O quarto nupcial (*thálamos*), lugar de recolhimento, é o local em que Dejanira se refugia para a morte: “se o *thálamos* é a parte mais recôndita da casa, há ainda no interior do *thálamos* o leito, *léchos*, lugar de um prazer tolerado pela instituição do casamento se for bastante moderado, lugar sobretudo da procriação (Loraux, 1988, p. 52). A morbidez da cena não deixa de evocar um certo erotismo, um desnudamento antes da morte:

Nutriz:

Sem mais dizer, com mão enérgica

desata o peplo que sobre o seio

fixava broche aurilavrado

e despe todo o flanco e braços esquerdos.

Eu parto o mais veloz que posso

e explico a seu filho o que ela tramava.

Foi só o tempo de ir e vir,

e a vemos ferida no flanco por bigúmeo gládio

fundo no fígado e no diafragma. (Soph. *Trach.* 923–931)

Nicole Loraux pontua o significado do ferimento no diafragma e as relações entre reprodução e morte guerreira: “nessa região do corpo em que os golpes são mortais, ali onde são golpeados os guerreiros, onde Ajax afunda seu gládio, onde o Hércules de Eurípides queria apoiar seu punhal, ali por fim onde uma mulher leva seu filho—sob o fígado, sob essa “cintura” que é o diafragma” (Loraux, 1981, p. 66).

A dualidade de Dejanira é colocada na própria ação da morte no leito. De acordo com Edwin Carawan, “o suicídio dela é o gesto final em uma caracterização construída para tornar o julgamento da culpa ou inocência difícil e perturbador” (Carawan, 2000, p. 219). Tal ação nos coloca diante da dificuldade de uma análise de gênero.

Dejanira foi destituída de toda a sua *timé*. Não há paradeiro social, não há compreensão discursiva e nem reestruturação possível dentro do seu mundo. Se era vítima de um marido ausente e reivindicava uma existência condizente com seu status e função de mulher grega, ela passou a ser a pior das mulheres por ter assassinado seu esposo. A morte no leito é um consolo do inconsolável, e destino e ato humano se tramam e tecem o fim de Dejanira. A Corifeia dará então um aviso às outras mulheres do Coro, lembrando a todos os espectadores o poder de Zeus:

Corifeia:

Viste mortes inéditas, medonhas,

e muitos e insólitos tormentos:

e disso tudo não há nada que não seja Zeus. (Soph. *Trach.* 1276–1278)

Zeus teceu o caso de Dejanira com os fios do desejo de Eros, trançados aos fios dos encantos de Afrodite. Os mesmos fios que teceram o leito vazio se entrecruzaram para tecer a túnica envenenada e como resultado entregaram também um leito banhado em sangue. Os atos humanos em seus descaminhos mais uma vez encontraram a ordem dos caminhos de Zeus.

#### 4. Conclusão

Rastrear as ações de Dejanira em relação ao matrimônio (*gámos*) é estratificar níveis de tragicidade. A personagem é um ponto privilegiado para observar questões sobre gênero e os deveres atribuídos à mulher na pólis. Tentamos demonstrar que o discurso de Dejanira é reivindicador de sua honra, de sua *timé*. O leito, recorrente na peça, é não apenas símbolo do matrimônio, mas é o lugar de desfecho e espaço de significação dos deveres femininos.

Dejanira principia a peça ressaltando a tragicidade do matrimônio, que traz à virgem os problemas do marido e dos filhos. Depois, acompanhamos a solidão e um casamento incompleto, seguimos a humilhação da nobreza de Dejanira ao ser apresentada a uma princesa que vem dividir o leito do esposo e, conseqüentemente, compartilhar seu status no *oikos*. A personagem acaba recorrendo a artifícios que não fazem parte de sua natureza, tramando com Eros por Hércules. A situação em sua reviravolta traz a pior das conseqüências e o leito serve como túmulo da esposa.

As *Traquínias* expõe o que se esperava das atenienses: passividade e obediência ao esposo. Outros meios de ação poderiam causar reviravoltas e conseqüências graves. Os atos de Dejanira buscam a normalidade do matrimônio, mas ela não age por passividade ou por sentimentos que modernamente ligaríamos aos poderes do coração. O que está em jogo é sua honra, sua obrigação de ter filhos e de dividir o leito com Hércules, sua posição

no *oïkos*. Como salientamos, ambicionar fazer uma análise de gênero no texto trágico exige considerar uma rede de significados. O leito é um dos símbolos da união. Sófocles problematiza o leito como elemento central e a partir dele, podemos compreender a união ligada a Eros e à reprodução como fim do casamento.

Problematizar uma tragédia é fazer escolhas perante indícios. Privilegiamos o matrimônio e o leito na configuração do trágico e de elementos sociais relacionados às obrigações femininas. Se, analisado Hércules, outros indícios seriam proeminentes, além das questões do oráculo e da doença, Dejanira, como demonstramos, evoca uma rede de percepções sobre o casamento e de posturas de gênero que escapam à nossa sensibilidade moderna.

*Recebido em 21.01.2020, aprovado em 01.05.2020.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adkins, L., & Adkins, R. (2005). *Handbook to Life in Ancient Greece*. Facts On File.
- Biggs, P. (Oct. de 1966). The Disease Theme in Sophocles' Ajax, Philoctetes and Trachiniae. *Classical Philology*, 61(4), 223–235.
- Blundell, S. (1995). *Women in Ancient Greece*. Harvard University Press.
- Boehringer, S. (2016). A sexualidade tem um passado? Do éros grego à sexualidade contemporânea: questionamentos modernos ao mundo antigo. *Bagoas* (15), 14–32.
- Boehringer, S., & Cuchet, V. S. (2011). *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine*. Colin.
- Calame, C. (1992). *The Poetics of Eros in Ancient Greece*. Princeton University Press.
- Carawan, E. (2000). Deianira's Guilt. *Transactions of the American Philological Association*, 189–237.
- Detienne, M. (1988). *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Jorge Zahar.
- Easterling, P. E. (1968). Sophocles, Trachiniae. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*(15), 58–69.
- Fantham, E., Foley, Helene, P., Kampen, N. B., Pomeroy, S. B., & Shapiro, H. A. (1994). *Women in the Classical World: Image and Text*. Oxford University Press.
- Farone, C. A. (2001). *Ancient Greek Love Magic*. Harvard University Press.
- Hoey, T. F. (Autumn de 1979). The Date of the "Trachiniae". *Phoenix*, 33(3), 210–232.
- Jebb, R. (2010). Introduction. In Sophocles, *Sophocles, Vol. 5: The Plays and Fragments, With Critical Notes, Commentary, and Translation in English Prose; The Trachiniae* (pp. IX–L). Cambridge University Press.
- Loraux, N. (1981). Le Lit, la guerre. *L'Homme*, 21(1), 37–67.
- Loraux, N. (1988). *Maneiras Trágicas de Matar uma Mulher: Imaginário da Grécia Antiga*. Jorge Zahar.
- Meier, C. (2004). *De la tragédie grecque comme art politique*. Les Belles Lettres.

- Mills, S. (2017). The Women of Trachis. Em R. Lauriola, & K. N. Demetriou, *Brill's Companion to the Reception of Sophocles (512–557)*. Brill.
- Musurillo, H. (1961). Fortune's Wheel: The Symbolism of Sophocles' Women of Trachis. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 92, 372–383.
- Oliveira, F. R. (2009). Apresentação, introdução e comentário filológico. Em Sófocles, *As Traquínias*. (Ed. bilíngue). Editora da Unicamp.
- Pozzi, D. C. (Nov. de 1994). Deianeira's Robe: Diction in Sophocles' "Trachiniae". *Mnemosyne*, 47 (5), 577–585.
- Romilly, J. d. (1970). *La Tragédie Grecque*. PUF.
- Scott, J. (jul./dez de 1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 20 (2), 71–99.
- Segal, C. (1975). The Hydra Nursling: Image and Action in Trachiniae. *L'antiquité classique*, 44 (2), 612–617.
- Segal, C. (1995). *Sophocles' Tragic World: Divinity, Nature, Society*. Harvard University Press.
- Sófocles. (1996). *As traquínias*. (Zambujo Fialho, Maria do Céu, trad). UnB.
- Sófocles. (2009). *As Traquínias*. (Apresentação, introdução e comentário filológico de Flávio Ribeiro de Oliveira). (Ed. bilíngue). Editora da Unicamp.
- Sófocles. (2014). *Sófocles / As Traquínias*. (T. Vieira, trad.). Ed. 34.
- Thévenet, L. (2009). *Le personnage : du mythe au théâtre. La question de l'identité dans la tragédie grecque*. Les Belles Lettres.
- Várzeas, M. (2009). Amor e amizade em Sófocles. Em B. Pereira, & J. Deserto, *Symbolon I: Amor e Amizade (19–29)*. FLUP.
- Vernant, J.-P. (1999). Tensões e ambiguidades na Tragedia Grega. In Vernant, J. P. & Vidal-Naquet P., *Mito e tragédia na Grécia Antiga (7–24)*. Perspectiva.
- Vernant, J.-P. (2006). *Mito e sociedade na Grécia antiga*. José Olympio.
- Vernant, J.-P., & Vidal-Naquet, P. (1999). *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Perspectiva.

Vidal-Naquet, P. (2002). *Le Miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*. Les Belles Lettres.

Wender, D. (1974). The will of the beast: sexual imagery in the Trachiniae. *Ramus*, 3 (1), 1–17.

Wilkins, J. (2000). *The Boastful Chef: The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*. Oxford University Press.

Zeitlin, F. (Summer de 1985). Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama. *Representations* (11), 63–94.



**DEIANIRA AND THE DEATH IN BED: GENDER AND MARRIAGE IN  
SOPHOCLES' *WOMEN OF TRACHIS***

*Mateus Dagios*

ABSTRACT

This study analyzes Deianeira's discourse in Sophocles' *Women of Trachis*, examining issues related to marriage and the symbolism of the marital bed to establish a *timé* (honor) advocated by the tragic character. The analysis builds on a gender studies approach to Greek tragedy that seeks to locate a network of meanings about the status of women and their social function in order to track the character's tragicity, oscillating between the powers of Eros and Aphrodite. The study examines the structure of Sophocles' tragedy and his use of specific vocabulary to delineate a Deianeira connected to the *oikos*.

KEYWORDS

Women of Trachis; Deianeira; marriage; bed; *timé*.



# EDUCAÇÃO, GÊNERO E INTERSECCIONALIDADE NA LITERATURA AUGUSTANA

*Renata Cerqueira Barbosa*<sup>1</sup>

## RESUMO

A interseccionalidade é um conceito sociológico que possibilita tratar das questões de gênero de forma mais abrangente, considerando o *status* social e etnia no processo de construção da imagem feminina nas abordagens relativas aos estudos de gênero em geral, e neste estudo em particular. Este artigo tem por objetivo tratar da educação das mulheres romanas em seu contexto social, levando em conta a produção literária do momento, bem como o entrelaçamento de fatores de discriminação. Aqui será analisada a influência dos círculos literários na publicação dos trabalhos elegíacos de uma mulher em especial: Sulpícia, “a Elegíaca”.

## PALAVRAS-CHAVE

Educação; interseccionalidade; literatura augustana.

---

<sup>1</sup> Professora colaboradora no IFPR - Instituto Federal do Paraná/Ivaiporã. Parte deste trabalho é resultado do pós-doutoramento finalizado em 2015 na Unicamp, sob supervisão do Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari. E-mail: [renata7barbosa@hotmail.com](mailto:renata7barbosa@hotmail.com).

### 1. Introdução:

Estudos referentes às mulheres na Antiguidade tornaram-se mais acessíveis nas últimas décadas devido à disponibilização de fontes literárias, fontes materiais, compilação de inscrições, entre outros avanços acadêmicos e tecnológicos, contendo geralmente uma perspectiva analítica fundamentada nos Estudos de Gênero. No entanto, as questões relacionadas a esses estudos revelam apenas “a ponta do iceberg” no que diz respeito ao entendimento da mulher como agente transformador e autônomo no contexto da Antiguidade Clássica. Nas pesquisas referentes à temática, nos deparamos com outros problemas também relacionados a essas mulheres. A qual *status* social elas pertenciam? Quais influências culturais refletiram em suas participações sociais, políticas ou artísticas? Nesse contexto, os estudos sobre a interseccionalidade tornam-se uma nova ferramenta de análise que busca contemplar vários aspectos da vida dessas mulheres.

Na perspectiva dos estudos sobre a interseccionalidade,

(...) a ideia de um ponto de vista próprio à experiência e ao lugar que as mulheres ocupam cede lugar à ideia de um ponto de vista próprio à experiência da conjunção das relações de poder de sexo, de raça, de classe (...), pois a posição de poder nas relações de classe e de sexo, ou nas relações de raça e de sexo, por exemplo, podem ser dissimétricas. (Hirata, 2014, p. 1)

Portanto, “as definições vigentes de neutralidade, objetividade, racionalidade e universalidade da ciência frequentemente incorporam a visão do mundo das pessoas que criaram essa ciência: homens, ocidentais, membros das classes dominantes” (Lowy, 2009, p. 40).

O termo *interseccionalidade* foi criado pela jurista norte-americana Kimberlé W. Crenshaw em 1989. No entanto, passou a ser mais utilizado a partir do nosso século, principalmente pelos profissionais das Ciências Sociais<sup>2</sup>. Crenshaw (2002) propõe que assim como é verdadeiro o fato de que todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas

---

<sup>2</sup> Mais informações sobre a produção a respeito do tema, consultar: Henning, C. E. Interseccionalidade e pensamento feminista: *As contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença*. Dossiê – Desigualdades e Interseccionalidades. *Mediações*, Londrina, v. 20, n. 2, pp. 97–128, jul./dez. 2015.

ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores tais como classe, casta, raça, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual pesam na forma por meio da qual vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. A autora norte-americana ensina que as desigualdades relacionadas a classe, gênero ou raça não são simplesmente passíveis de hierarquização: é a interação dessas categorias que atua na produção e manutenção das desigualdades (Riosa & Soterob, 2019, p. 2).

Sirma Bilge (2009, p. 70), nos traz uma boa síntese sobre esse conceito:

A interseccionalidade remete a uma teoria transdisciplinar que visa apreender a complexidade das identidades e das desigualdades sociais por intermédio de um enfoque integrado. Ela refuta o enclausuramento e a hierarquização dos grandes eixos da diferenciação social que são as categorias de sexo/gênero, classe, raça, etnicidade, idade, deficiência e orientação sexual. O enfoque interseccional vai além do simples reconhecimento da multiplicidade dos sistemas de opressão que opera a partir dessas categorias e postula sua interação na produção e na reprodução das desigualdades sociais. (Bilge, 2009, p. 70)

Partindo desta rápida definição conceitual sobre a interseccionalidade, podemos tratar sob essa ótica a formação da mulher no pensamento antigo, conceito o qual se mostra, conforme Hallet & Skinner (1997, pp. 19–20), inerentemente contraditório. A análise interseccional vem contribuir com o entendimento da situação das mulheres na Antiguidade e os papéis por elas desempenhados. As autoras mencionam que o feminino—como o polo da alteridade em um sistema dualista—foi equacionado por Hesíodo às exigências da existência física, incluindo o corpo sexuado que não pode ser transcendido. Na feminilidade existe um significante instável e os discursos romanos sobre a diferença sexual, por mais ambíguos que sejam, acabam sendo repletos de dúvidas incômodas, mesmo quando fornecem a verdade científica ostensiva sobre a mulher.

As representações das mulheres na Antiguidade sob o olhar masculino mostram-nas como passivas e, na melhor das hipóteses, inferiores em relação ao padrão anatômico e fisiológico do homem. Nada mais. Tudo o que se disse e se escreveu no debate sobre o feminismo de Platão, que, na *República*, concebe uma cidade na qual as mulheres deviam

ser educadas como os homens, esbarra na seguinte evidência: "façam elas o que fizerem (...) Fã-lo-ãõ menos bem" (Sissa, 1990, p. 86). Assim, os médicos hipocráticos, prontos a reconhecer que todo o indivíduo sexuado—macho ou fêmea—é portador de uma semente idêntica e andrógina, afirmam que a parte feminina dessa substância seminal é, em si, por uma qualidade intrínseca, menos forte que a parte masculina. E, para Aristóteles, a inferioridade é sistemática em todos os planos: anatomia, fisiologia e ética<sup>3</sup>.

Seguindo a mesma linha de interpretação de Amy Richlin (1997), identificamos que o sistema cultural romano foi distinguido por limites de classe, etnia e gênero “perigosamente permeáveis”. Dicotomias como mesmo/outro e ativo/passivo são construídas em cada uma dessas três categorias, levando à sua inevitável confusão. Assim, um indivíduo empobrecido, livre ou escravo de famílias não italianas e, especialmente, gregas ou do leste do Mediterrâneo, inevitavelmente seria feminizado. No entanto, as caricaturas de um ambicioso e novo rico liberto, na terceira *Sátira* de Petrônio e Juvenal, indicam que maiores oportunidades de mobilidade geraram pesadelos de pessoas com *status* híbrido, as quais eram capazes de obter vantagem sobre os cidadãos romanos operando fora dos limites da identidade étnica e de classe. Essas tramas satíricas invertem a antítese usual marginalizando o falante nativo e dotando de potência fálica o detestável estrangeiro iniciante (Juv.3.109–12, In Hallet & Skinner, 1997, pp. 19–20).

A discussão sobre sexualidade e gênero na Roma augustana geralmente apela a uma oposição padrão: estudiosos interpretaram a literatura do período como “a favor” ou “contra” uma ideologia sexual “augustana”, as quais eles reconstroem a partir das intervenções legislativas de Augusto na moralidade da elite romana (Keith, 1997, p. 295). As leis *Julia* sobre adultério e casamento promulgadas em nome de Augusto, em 18 A.E.C, abordavam o casamento e o adultério entre a elite, com especial atenção à regulamentação da sexualidade feminina nos interesses do Estado. Sob essas leis, a união sexual fora do casamento ou concubinato tornou-se uma ofensa criminal contra o Estado e as penas para condenação eram severas. Lívio, Virgílio, e Horácio são comumente citados como defensores da ideologia, enquanto os poetas elegíacos como Propércio,

---

<sup>3</sup> A passagem citada faz parte de um artigo publicado na *História Revista*: Revista do Departamento de História e do programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, intitulado “Gênero e Antiguidade: representações e discursos”; e na dissertação de mestrado “Sedução e Conquista: A amante na poesia de Ovídio”, defendida em 2002, sob orientação do prof. Dr. Renan Frighetto, na UFPR, ambos de minha autoria.

Tíbulo e Ovídio, são geralmente identificados como seus críticos. Alison Keith afirma que os estudiosos que desafiaram essa opinião da comunidade continuam a confiar no quadro de referência fornecido pelos termos “augustano” e “anti-augustano”, mesmo que demonstrem a cumplicidade de um com o outro.

A literatura, certamente, reflete o contexto citado. Nesse sentido, temos a *Eneida* de Virgílio, na qual a ideologia sexual implícita no episódio de Dido mostra pontos de contato significativos com as preocupações sociais e morais abordadas nas leis *Julia* de 18 A.E.C., um ano após a morte de Virgílio. Na opinião de Keith, embora seja ingênuo supor que a *Eneida* não é mais do que a declaração política de Augusto que circulou como literatura, há evidências convincentes de que o poema estava de acordo com a política do novo regime. Suetônio nos diz que a *Eneida* foi preservada e publicada sob as ordens de Augusto, embora, no leito de morte, Virgílio tivesse desejado que o poema fosse queimado (Suetônio. *Vita Vergili* 37, 40–41).

A *Eneida* provocou grande interesse nos círculos romanos de elite muito antes de sua "publicação" oficial em 17 A.E.C. (Keith, 1997, p. 296). Propércio refere-se à *Eneida* como algo maior do que a *Iliada*, (*Aeneid nescio quid maius Iliade*, 2.34.66) e resume o enredo na fraseologia de abertura da epopeia, em meados dos anos 20 A.E.C. (2.34.61–64). Virgílio apresentou partes da *Eneida* (certamente os livros 2, 4 e 6) em recitações públicas e privadas em Roma, e Suetônio atesta o impacto do poema em pelo menos uma mulher da elite agostiniana, Otavia (Suet. *Vita Vergili* 32– 33).

Keith (1997, p. 297) assevera que a estreita conjunção temporal entre a promulgação da legislação moral de 18 A.E.C. em nome de Augusto e a publicação da *Eneida* sobre a autoridade de Augusto, no ano seguinte, sugerem que a transgressão sexual de Dido pode estar relacionada aos esforços de Augusto em parecer (querer) regular a sexualidade feminina. Essa ideologia imperial refletida nas leis apoiava-se na antiga moral e nos costumes retomados do período republicano, o *mos maiorum*, “costumes dos ancestrais”. Autores considerados tradicionais no que diz respeito à tendência filosófica e moral, a exemplo de Cícero e Sêneca, fazem observações sobre a dissolução de costumes gregos e romanos (Barbosa, 2015, p. 150). Cícero reprova claramente o que ele chama de “comportamento libidinoso” e “todo o tipo de excesso”, o que era esperado de um autor com influências estoicas e fortes valores morais. No livro V, ele argumenta a respeito das antigas instituições, bem como da República Romana:

sem nossas instituições antigas, sem nossas tradições veneradas, sem nossos singulares heróis, teria sido impossível aos mais ilustres cidadãos fundar e manter, durante tão longo tempo, o império de nossa República. Assim antes da nossa época, vemos a força dos costumes elevar varões insignes, que por sua parte procuravam perpetuar as tradições dos seus antepassados. Nossa idade, pelo contrário, depois de ter recebido a República como uma pintura insigne, em que o tempo começara a apagar as cores, não só não cuidou de restaurá-la, [...] como nem mesmo se ocupou em conservar pelo menos o desenho e os últimos contornos. Que resta daqueles costumes antigos, dos quais se disse terem sido a glória romana? (...) Nossos vícios, e não outra causa, fizeram que, conservando o nome de República, a tenhamos já perdido por completo. (Cícero, [s.d.], Livro V.I)

É perceptível a influência estoica nesses valores e princípios citados por Cícero. O estoicismo, fundado em Atenas por Zenão de Cítio, entrou em Roma na passagem do século III para o século II A.E.C., por meio de Panécio e Possidônio. Teorizado por Crisipo, o qual tinha uma visão panteísta do mundo, esse último era governado pela providência ou divina razão.<sup>4</sup> Segundo essa visão, a alma do homem tem uma centelha que o permite conhecer e compreender as leis que governam o mundo, e, seguindo-as, torna-o feliz. Porém, o saber é uma condição necessária para alcançar a felicidade, e ser sábio é ser feliz e virtuoso. O homem sábio está livre de afetos e paixões, e é temente a Deus (Barbosa, 2015, p. 151).

O estoicismo faz parte de um sistema filosófico que teve acolhimento entre os romanos por meio do “Círculo dos Cipiões”. De acordo com Pereira (1989, pp. 93–98), Cipião Emiliano se beneficiou da biblioteca de Perseu, trazida da Macedônia por Paulo Emílio, bem como do magistério de Políbio, prisioneiro de Guerra que se tornou um dos maiores historiadores da Antiguidade. Ligado a Cipião Emiliano e sofrendo sua influência esteve todo um grupo de intelectuais, entre os quais estão personalidades como Lucílio, o criador da sátira, o comediógrafo Terêncio, além do filósofo Panécio, membro da escola

---

<sup>4</sup> Mais informações em Châtelet (1981) e Pereira (1989, pp. 96).



estoica. Segundo a autora, é por essa via que o sistema filosófico, que teve acolhimento entre os romanos de tal forma que se pode falar em assimilação, entrou na *urbe*. No entanto, outro modo de influência não menos importante e que vai repercutir em toda a cultura europeia é exercido pela obra *Dos Deveres*, de Cícero. Juntamente com o epicurismo, o estoicismo esteve entre os sistemas de maior evidência no período helenístico, ambos fundados no final do século IV A.E.C., logo após o ceticismo. Sêneca e Marco Aurélio foram seus maiores cultores na época imperial.

Esse mesmo contexto cultural também abriga outros gêneros literários. A *Elegia Erótica* é própria desse momento. Em total contraste com esses antigos pontos de vista defendidos por homens conservadores da elite (Carcopino, s/d) e com a doutrina moral dos filósofos—como o estoicismo, por exemplo, (Aubenque, 1981)—, estão as ideias não convencionais dos poetas romanos que cantam o amor, da República Tardia até a época de Augusto. Catulo, Tibulo, Propércio, Ovídio (poetas elegíacos), e outros, expressam opiniões sobre as mulheres, o comportamento feminino e as relações homem-mulher, que, em muitos aspectos, são uma inversão dos valores tradicionais. Em sua poesia, provavelmente fictícia, a amada é o partido dominante e seu poeta-amante, o servo humilde, coloca o seu amor-*affair* acima da perseguição romana tradicional por uma carreira militar ou política (Veyne, 1985; Filipe, 2002). No entanto, a elegia, presente em composições de cunho masculino, proporcionou mais uma inversão de papéis ao ser tratada por uma poetisa.

## 2. A educação como um fator interseccional

Ao pensarmos em termos de interseccionalidade, a educação se torna um elemento de diferenciação do *status* social, além da questão de gênero, principalmente no que diz respeito à Antiguidade Clássica. No que tange a educação, essa era voltada aos jovens do sexo masculino. Pensando na sociedade romana, em sua fase arcaica de base rural, a educação se assentava na tradição (*mos maiorum*) e na reverência para com os mais velhos e os deuses (*pietas*). A criança estava sujeita desde seu nascimento ao poder paternal (*patria potestas*). Isso não impedia que a mãe fosse a sua primeira mestra e aos

sete anos o pai passava a ser o educador. Autores tardios como Tácito<sup>5</sup> e Plínio, o Moço<sup>6</sup>, confirmavam que era geralmente a mãe a primeira educadora e o pai o mestre-escola das crianças romanas. Nesse processo eles aprendiam de cor a *Lei das Doze Tábuas*. Para os homens, a educação familiar terminava, em regra geral, aos dezesseis anos com a utilização da toga viril. Posteriormente, dedicavam-se a um ano de aprendizado no fórum com um amigo da família que fosse “notável” e depois ao serviço militar, para o qual o jovem era preparado por meio de exercícios físicos, executados não com uma finalidade opressiva—como entre os gregos—, mas visando alcançar maior destreza e força (Barbosa, 2019). Contudo, a chegada do helenismo na sociedade romana alterou essa educação, passando-se a uma formação cultural helenístico-romana. Tal aprendizado com os gregos estendeu-se ao estrangeiro, e os jovens romanos se aperfeiçoaram na filosofia e na retórica em Atenas e em Rodes (Pereira, 1989, p. 189).

No que diz respeito à educação das mulheres, nossas fontes são escassas. Emily Hemelrijk (1999), em sua obra intitulada *Matrona Docta*, utiliza-se do termo referenciado no título para referir-se a uma matrona, classificada como uma mulher casada. Por sua vez, *puella docta* era o termo utilizado para se referir às mulheres cujos louvores foram cantados na poesia de amor. Ambos são carregados de valores morais. O primeiro está associado aos valores femininos tradicionais como a castidade, a modéstia, a austeridade, a domesticidade e a devoção ao marido e filhos. Não obstante, o termo *puella docta* está relacionado à poesia de amor do século de Augusto, tradição essa pela qual foi elogiada por suas realizações culturais em poesia, música e dança. Porém, aos olhos dos romanos tradicionais, sua moral ainda era questionada. Ademais, a *puella docta* típica das elegias não pertencia à elite, como tal poesia nos indica.<sup>7</sup>

Nossas fontes, especialmente as literárias, são relativamente ricas em referências às mulheres da elite, se as compararmos com as mulheres das camadas menos favorecidas. Esse é um fator interseccional evidente na produção literária, tanto no que diz respeito ao fato de ser mulher, quanto ao *status* social ao qual pertence. No entanto, em comparação aos homens elas foram ignoradas devido à sua estreita associação com a vida familiar e

---

<sup>5</sup> Tácito. *Diálogo sobre os oradores* 28.4: “É que outrora cada filho, nascido de mãe casta, era educado não no quarto minúsculo de uma ama paga, mas no grêmio e no seio da mãe, cujo principal louvor era guardar a casa e servir os filhos”.

<sup>6</sup> Plínio, o Moço. *Cartas* VIII.14.6: “A cada um servia o pai de mestre; e, quem não tinha pai, os mais velhos e venerados lhe faziam as vezes”.

<sup>7</sup> Um trabalho sobre a educação das mulheres romanas está presente em Funari & Marquetti (2019). Sobre a Elegia Erótica, consultar Barbosa (2016).

aos valores femininos. Nesse sentido, recomenda-se cautela no que diz respeito ao “silêncio”<sup>8</sup> relativo de nossas fontes em suas atividades no campo da educação. Não se deve simplesmente supor que esse “silêncio” seja um reflexo direto de uma escassez, ou mesmo ausência, de mulheres educadas na vida real. Como no caso de outros grupos não-dominantes na sociedade romana, as mulheres—mesmo as das camadas mais altas da sociedade—são em grande parte omitidas da narrativa histórica e, se mencionadas, são descritas frequentemente de acordo com certas características fixas: como a mãe dedicada, a madrasta malvada, a dominadora ou modesta esposa. Entretanto, com o contexto de prosperidade do Principado somado ao declínio do poder político da classe senatorial romana, as atividades intelectuais passaram a ser estimadas.

É neste quadro que apresentamos a produção de Sulpícia, “a elegíaca”. Filha de Seruius Sulpicius Rufus—homem ligado à política—, sua mãe parece ter sido Valéria, irmã de Messala, o qual, após a morte do cunhado, desempenhou um papel preponderante na educação e formação de Sulpícia (Filipe, 2002). Como a produção poética do período de Augusto girava em torno de círculos literários, como o de Mecenas—dos quais faziam parte Horácio, Virgílio e Propércio, entre outros—, Sulpícia fazia parte do círculo de Marco Valério Messala Corvino—juntamente com Tibulo, Lígdamo e, posteriormente, Ovídio (Paratore, 1983). Encontramos as produções poéticas do grupo reunidas naquilo que chamaríamos hoje de um “cancioneiro”, conhecido como *Corpus Tibullianum*, por ser Tibulo o poeta de maior renome (Parker, 1994). O fato de ter passado a infância em um meio não convencional—levando-se em conta o que sabemos sobre a formação de uma jovem romana—, pode ter contribuído para elevar o sentido de independência de Sulpícia, bem como para o alcance de alguma liberdade na sua produção poética.

A obra que chegou até nós constitui-se de seis elegias que perfazem um total de quarenta versos. Por sua reduzida extensão ao nível formal, elas mais se assemelham a

---

<sup>8</sup> De acordo com Michel De Certeau (2000, pp. 65–119), o gesto que liga as “ideias” aos lugares é, precisamente, um gesto de historiador. Compreender esse gesto é, para ele, analisar em termos de produções localizáveis o material que cada método instaurou inicialmente segundo seus métodos de pertinência. Para isso, torna-se necessário encarar a história como uma operação, que deverá, de maneira necessariamente limitada, compreendê-la como a relação entre um lugar, procedimentos de análise e a construção de um texto, bem como admitir que ela faça parte da “realidade” da qual trata, e que essa realidade pode ser apropriada “enquanto atividade humana”, “enquanto prática”. Nessa perspectiva, o autor mostra que a operação histórica se refere à combinação de um lugar social, de práticas “científicas” e de uma escrita. Essa análise das premissas, das quais o discurso não fala, permitirá dar contornos precisos às leis silenciosas que organizam o espaço produzido como texto. A escrita histórica se constrói em função de uma instituição cuja organização parece inverter; com efeito, obedece a regras próprias que exigem ser examinadas por elas mesmas. Nesse sentido, é necessário, dar atenção aos “silêncios” de nossas fontes antigas, no que diz respeito à mulher e sua educação.

epigramas do que às elegias as quais nos habituaram os escritores latinos.<sup>9</sup> De acordo com Raquel Filipe (2002, p. 58), “correspondem às composições 13–18 do livro III de Tibulo e encontram-se precedidas de um grupo de cinco poemas, dedicados também ao amor da jovem, escritos por um poeta que se designa habitualmente por *amicus Sulpiciae*”. Para a autora, independentemente de toda a polêmica gerada em torno da identidade de Sulpícia e da autoria de sua obra, pode-se afirmar que a sua importância reside no fato de ser a única poetisa romana da qual conservamos alguns versos. Tal fato se torna uma oportunidade singular para nos fazer entrar na psicologia feminina romana, assistir à revelação dos seus sentimentos, conhecer o seu caráter e participar de alguns acontecimentos mais ou menos marcantes de sua vida.

Verifica-se, portanto, a presença de uma voz dissonante dentro da poesia elegíaca latina de uma mulher que logrou triunfar em um mundo de homens. Os seus escritos adquirem uma importância que transcende ao campo meramente literário, tornando-se um documento social e humano. Nesse sentido, nos deparamos com uma diferença fundamental entre as composições poéticas sulpicianas e aquelas a que nos habituaram os elegíacos latinos: estamos na presença de um sujeito poético feminino. Segundo Sharon James (2003, p. 8), as elegias de Sulpícia demonstram a abertura da perspectiva feminina à voz feminina na elegia.

Considerando-se nosso acesso aos poemas Sulpicianos<sup>10</sup>, será exposto apenas um resumo de seu conteúdo. No poema de dez linhas (III.13), a abertura anuncia o caso de amor de Sulpícia, desafiando deliberadamente a opinião pública. Já no segundo e terceiro poemas (III.14 e 15), de oito e quatro linhas respectivamente, a autora lida com seu aniversário. O poema III.14 foi dirigido ao seu tio e o aniversário é chamado de “odiado” devido ao fato de Messala estar planejando uma viagem—o que significava a separação

---

<sup>9</sup> De acordo com Filipe (2002), Michael Von Albrecht designa por epigramas as composições poéticas sulpicianas (Albrecht, 1997, p. 766).

<sup>10</sup> De acordo com Hemelrijk, (1999, p. 154) mais dois poemas têm sido atribuídos a Sulpícia: em um artigo recente, H. Parker argumenta que os poemas III.9 e 11, que são tradicionalmente atribuídas ao autor intrigante de Sulpícia, ou *amicus Sulpiciae*, um autor anônimo que escreveu sobre o caso de amor de Sulpícia são, de fato, escritos por ela mesma. Ambos os poemas são escritos na primeira pessoa feminina, como se Sulpícia estivesse falando de si mesma, e lidam com a ansiedade de Sulpícia para Cerinthus (III.9) e com seu aniversário (III.11). Como esses poemas são muito mais do que os seis cuja autoria parece certa, eles teriam mais que o dobro do volume de poesia dela. Embora a sugestão de Parker seja atraente por ser responsável por algumas peculiaridades dos poemas, Hemelrijk afirma não estar convencida de que eles são de sua mão, por várias razões, mas principalmente por causa de seu maior tamanho, o seu estilo mais suave e mais convencional, e sua formulação mais reservada.

em relação ao seu amado, Cerinthus. Porém, em III.15, poema dirigido a Cerinthus, a viagem parece ter sido cancelada e, assim, Sulpícia proclama sua felicidade em ser capaz de ficar na cidade. No próximo poema (III.16), também dirigido a Cerinthus e que consiste em seis linhas, ela, com sarcasmo, o repreende por infidelidade. O poema III.17, também de seis linhas, é mais uma vez destinado a Cerinthus, e nele Sulpícia fala de uma doença que se abateu sobre ela e de sua ansiedade pela falta de importância que poderia ser dada por Cerinthus. Por fim, o último poema (III.18), de seis linhas, é um pedido de desculpas para Cerinthus por ela ter saído abruptamente na noite anterior, o que foi causado por seu desejo de esconder a sua paixão.

Emile Hemelrijk (1999) ao discutir a poesia de Sulpícia em comparação com a de poetas contemporâneos do sexo masculino que trabalham com o mesmo gênero literário, considera três pontos importantes: em primeiro lugar, a maneira pela qual ela se retrata em sua poesia; segundo, sua obra poética como tema da reputação; e, em terceiro lugar, a inversão dos papéis do gênero elegíaco.

Primeiramente, os poemas de Sulpícia foram atribuídos a poetas sob pseudônimos do sexo masculino, especialmente a Tibulo e Ovídio. No entanto, desde que O. Gruppe, em 1838, dividiu os poemas em dois grupos a maioria deles tem sido considerado como o trabalho de uma mulher (Hemelrijk: 1999, 155). Isso influenciou a sua interpretação e apreciação. Devido à ausência de qualquer adorno mitológico por causa de certas obscuridades na linguagem e sintaxe, e por causa de seu uso de coloquialismos, os mais recentes estudos consideram amadoras as elegias de Sulpícia em razão da falta de técnica poética e de uma poesia tipicamente "feminina" em grande estilo e pensamento—isto é, ingênua e emocional. Elas só foram elogiadas por aquilo que foi visto como sua simplicidade e espontânea manifestação de emoção, o que na avaliação bastante paternalista do momento foi considerado parte do seu encanto "feminino".

Como as elegias eram consideradas cartas de amor, ao invés de obras de arte, a sequência preservada dos poemas foi alterada para torná-los aptos à suposta cronologia do caso retratado. Da mesma forma, um final feliz foi fornecido pela identificação de Cerinthus como M. Caecilius Cornutus, um homem da classe senatorial e um escritor, o qual foi retratado como recém e muito bem casado em um poema de seu amigo Tibulo. Após seu casamento, Sulpícia nunca assumiu ter escrito uma outra linha (Hemelrijk, 1999, p. 155).

Embora o pequeno tamanho do *corpus* sobrevivente não permita uma análise detalhada de sua linguagem, sintaxe e métrica—como é o habitual no estudo dos poetas de amor de seu tempo—, suas elegias foram recentemente estudadas do ponto de vista do seu mérito poético e são avaliadas de forma muito diferente. Em vez de sua suposta espontaneidade e simplicidade amadora autobiográfica, a ênfase é dada em sua sofisticação e técnica. Essa mudança de apreciação também influenciou a opinião no que diz respeito à sequência dos poemas. Na visão tradicional, que considerou sua poesia como as cartas de amor privadas de “uma encantadora menina Romana”, o poema de abertura (III.13) foi visto como representando a culminação do caso de amor, e por isso foi costume colocá-lo como o último da série.

No entanto, como Santirocco (Apud: Hemelrijk, 1999, p. 156) apontou, não há nenhuma boa razão para mudar a ordem dos poemas. Na disposição dos manuscritos o poema de abertura, que é o único sem destinatário, serve como um prefácio para o leitor e como um título programático para os outros poemas. Seu tema—o anúncio público de do caso de amor—pode ser contrastado com o do último poema da série (III.18), o qual descreve a tentativa de Sulpícia de esconder seus sentimentos. Assim, o primeiro e o último poemas enquadram a série formando um ciclo poético caracterizado pelo conflito entre a abertura e a ocultação, entre o respeito e a desconsideração de sua reputação, como os principais temas abordados. Além disso, Sulpícia demonstra ter usado muito dos recursos estilísticos encontrados no trabalho de seus colegas do sexo masculino, como Catulo, Tibulo e Ovídio. Seus neologismos e os coloquialismos agora parecem ser deliberados, efetivamente criando uma impressão de espontaneidade (Hemelrijk: 1999, 156).

Em um segundo ponto, referente à posição social, Sulpícia retrata a si mesma como uma jovem mulher da alta aristocracia romana, orgulhosa de seu *status* e família. Isso se reflete na repetição de *digno* e *digna* na linha de fechamento se deu primeiro poema, a qual expressa a igualdade na classificação moral e social entre ela e seu amado. Porém, isso é ainda mais evidente em seu poema amargo sobre Cerinthus e sua suposta infidelidade.<sup>11</sup> Nesse poema, no qual ela chama a si mesma *Sulpicia Servi filia*—expressando seu “alto” nascimento—ela se contrasta com a sua rival de “baixo”

---

<sup>11</sup> III.16, 3–4: *sit tibi cura togae potior pressumque quasillo / scortum quam Servi filia Sulpicia*. A toga, usada por crianças e mulheres que eram consideradas infames, tais como as prostitutas, geralmente é oposta à longa *stola* usada por respeitáveis mulheres casadas das classes superiores.

nascimento (provavelmente na condição de escrava) e com uma “prostituta” carregando sua cesta de lã e vestida com uma toga, o que marca a infâmia dessa última. A diferença na classificação retorna de forma menos acentuada no último dístico do poema, onde lê-se: “há pessoas preocupadas comigo, a quem esta é a maior causa de sofrimento, para que eu possa ceder meu lugar para uma cama obscura [isto é um rival ignóbil]”<sup>12</sup>.

Segundo informações autobiográficas, Sulpícia é de fato notavelmente próxima ao seu tio Messala, uma vez que a ele dirigia-se informalmente, conforme observamos na passagem III.14, 5<sup>13</sup>: “Faça uma pausa, Messala, não se preocupe comigo...”. Da mesma forma, na próxima linha ela utiliza a palavra *propinque*—com o sentido de próximo—, o que enfatiza a sua relação familiar. Nesse sentido, presume-se que Sulpícia queria deixar bem claro que ela pertencia a uma família aristocrática distinta.

Ao contrário de seu *status* social, sua posição poética é altamente ambígua. Ao avançar para o papel de um *status* superior, jovem e casta, Sulpícia adota o papel da *puella* elegíaca, uma jovem mulher sofisticada da cidade. Assim, através das várias fases do amor e da separação, vai de uma atitude de desafio à moral tradicional. A tensão entre esses dois conflitantes papéis femininos dá à sua poesia uma intensidade de sentimento que se refere à abertura ou à ocultação de seu caso de amor, bem como ao respeito, ou desrespeito, para com a sua reputação.

Quanto ao terceiro ponto, sua posição dentro do gênero da poesia elegíaca de amor é única. Ao escrever poesia de amor de acordo com as convenções do gênero literário, Sulpícia assume o papel (masculino) do poeta amante, o qual celebra a amada (geralmente uma mulher) sob um pseudônimo grego, e dessa forma reverte as expectativas do gênero elegíaco. Uma vez que a inversão dos papéis de gênero é um traço característico do gênero elegíaco em si—o macho poeta amante retrata a si mesmo como subserviente a esta dominante amada—, os poemas de Sulpícia são, em certo sentido, uma inversão de uma inversão. Entretanto, isso não significa que eles provoquem uma volta completa à situação convencional do homem dominante e da mulher silenciada.

---

<sup>12</sup> III.16, 5–6: *solliciti sunt pro nobis, quibus illa doloris / ne cedam ignoto maxima causa toro*. Várias interpretações dessas linhas foram dadas. Consultar: Santirocco (1979) 232–3, e Lowe (1988) 200–2. Na opinião de Hemelrijk (1999, 325), a interpretação mais plausível é que '*solliciti*' refere-se a seus parentes que cuidam de sua mãe e seu tio, e não a potenciais rivais de Cerinthus, e que '*ignoto toro*' alude ao baixo *status* da menina ignorada, e não a Cerinthus. Cf. Santirocco (1979, pp. 232–3); Currie (1983, pp. 1763–1764); e Lowe (1988, p. 201); Tränkle (1990, pp. 318–20).

<sup>13</sup> Para Messala: *Iam, nimium Messala mei studiose, quiescas* (III.14, 5) e *propinque* (III.14, 6).

Em conjunto, essas três posições contraditórias mostram a complexa personagem poética de Sulpícia. O conflito entre as exigências de sua primeira e segunda posição, a da jovem de classe senatorial e a *puella* do amor elegíaco, é responsável pela forma como ela brinca com o tema da sua reputação—o que dá uma perspectiva distintamente feminina à sua poesia. A terceira posição, a de uma mulher escrevendo em um gênero literário masculino, implica a inversão idiossincrática de papéis do gênero elegíaco. Tomados em conjunto, a “posição-sujeito” de Sulpícia se torna complexa por conta da combinação incomum de um papel masculino e dois conflitantes papéis femininos, dando à sua poesia um lugar único na tradição elegíaca.

Com esse desafio Sulpícia segue as convenções elegíacas contemporâneas, mas se diferencia dos seus colegas do sexo masculino. Considerando que ela virou a hierarquia tradicional de valores masculinos de cabeça para baixo—descrevendo seus casos de amor com metáforas extraídas de uma carreira militar ou política—, Sulpícia atacou os maiores valores femininos. Exibindo seu caso em face do mundo, ela divulgou seu erótico sentimento. Ao invés da terminologia militar e legal dos poetas do amor masculino—a ausência do que contribuiu para o veredito do amadorismo de seu trabalho—, Sulpícia usa os termos "femininos" de reputação, rumores e fofocas.

Na sociedade romana, tipicamente patriarcal, as relações entre homem e mulher estavam estruturadas de forma a proteger e cultivar a autoridade e os privilégios masculinos. Situação essa que dá origem a algumas dicotomias, sendo uma delas a entre o público e o privado. Enquanto às mulheres estava reservado única e exclusivamente o âmbito privado, os homens competiam entre si na esfera pública. Assim, cada vez mais as mulheres foram silenciadas e uma nova dicotomia surgiu: o homem enquanto voz e a mulher enquanto imagem. E como, no contexto e também na relação elegíaca convencional, é o poeta (amante masculino) quem fala o papel da amada—da *puella*—, tal como era designado, esse mesmo papel ficava reduzido a uma imagem na qual o sujeito poético fantasiava os seus pedidos e desejos. No entanto, no caso de Sulpícia, deparamo-nos com uma situação inversa, em que o poeta amante é feminino e o ser amado, passivo, é um homem.

Segundo Filipe (2002), o caso de Sulpícia não reflete mais do que a ousadia de uma mulher a qual, como poucas do seu sexo, pretendeu passar da esfera privada para a pública. Raquel Filipe considera que “a partir de uma rápida leitura das obras dos elegíacos latinos, e entre elas a de Sulpícia, é suficiente para nos darmos conta de que



estamos perante uma rica abundância de *topoi*, gerados pela mesma força motriz: o amor” (Filipe, 2002, p. 62).

É esse o sentimento que une e condiciona a relação entre as personagens, sendo essas “de carne e osso”; ou seja, possuindo os mesmos anseios, as mesmas dúvidas, debilidades e os mesmos defeitos que qualquer outro ser humano. São escassas as vezes nas quais o protagonismo é assumido por deuses ou heróis, ainda que esses povoem as composições elegíacas sob a forma de alusões ao passado e à tradição literária. E aqui se encontra a primeira diferença significativa entre as elegias sulpicianas e as de Tibulo, Propércio ou Ovídio. Enquanto nestas abundam as alusões mitológicas, elas são inexistentes em Sulpícia, e a única explicação aparente para tal omissão parece ser a preferência pessoal da poetisa.

Os estudos de Raquel Filipe concluem que alguns *topoi* da elegia amorosa latina estão também presentes na obra de Sulpícia. O objetivo da reflexão da pesquisadora é demonstrar a existência de uma diferença notória entre a poetisa e os demais autores elegíacos por meio da abordagem de tópicos tão recorrentes, como são os casos das mensagens ao ser amado, a paixão, a celebração de um aniversário, a dor da separação ou uma doença. Combinando sensibilidade com originalidade, a poetisa soube expressar de acordo com o seu gosto e a sua personalidade literária o mais universal dos sentimentos: o amor.

Saindo do campo da poetisa educada, o ideal da *puella docta* na poesia romana amorosa da República Tardia e período de Augusto é contrário à moralidade tradicional por conta de suas fortes implicações sexuais. Devido a essas implicações as realizações típicas da *puella docta* eram vistas com desconfiança na sociedade romana. Na visão conservadora romana a combinação grega de poesia, música e dança foi associada às meretrizes e, portanto, eram totalmente inadequados para as matronas das camadas superiores. Não obstante, causavam nas mulheres educadas sentimentos mistos que variavam da admiração à aversão. No que diz respeito à aversão, Hemelrijk (1999, p. 84) cita três tipos que podem ser distinguidos: mulheres educadas foram acusadas de depravação moral no particular e de licenciosidade sexual; a educação foi pensada para levar a ostentação e pretensão; e, em terceiro lugar, a educação fez as mulheres intrometidas e pedantes, e, portanto, insuportáveis—especialmente aos seus maridos. Contudo, os estereótipos, injúrias e descrições satíricas de mulheres instruídas não podem ser usados como provas de como essas mulheres realmente eram, mas eles podem ser

utilizados como uma fonte para a opinião do autor do sexo masculino, e talvez para a parte de mulheres educadas de seu público.

Assim, chamar uma mulher da elite de uma *puella docta* ou atribuir-lhe as realizações associadas, danifica sua reputação. Por exemplo, apresentar as habilidades de Clodia Metelli e Sempronia—mulheres da família senatorial—como semelhantes aos de Lesbia, de Catulo, à Cynthia, de Propércio, ou à Corina, de Ovídio, lança dúvidas sobre a sua moral. Bem-educadas as mulheres da elite, especialmente quando eram jovens, facilmente eram vistas sob suspeitas sempre que o seu interesse musical e gosto literário se sobressaíam aos esperados pelos autores moralistas. Mesmo os poetas amantes parecem ter tido conhecimento do descrédito que um elogio a *docta* poderia trazer. Quando aplicado a indivíduos, evitava-se sua conotação sexual, salientando a castidade da *puella*.

Como um ideal, a *puella docta* contrastava com a casta matrona romana tradicional. Porém, na prática, a relação entre a poesia e a vida era mais complicada. A interação entre a literatura e a vida sugere, pelo menos em parte com base na realidade, que a *puella docta* da poesia de amor era vil. Sobre as realizações e vidas das mulheres da época (possivelmente de classe baixa), a poesia de amor—por sua popularidade—influenciou o comportamento das mulheres e as relações entre homens e mulheres, ao menos entre as pessoas cultas. Assim, o tipo de *puella docta* adorado na poesia de amor pode ter inspirado algumas mulheres da elite a seguirem o seu exemplo, apesar de o risco de um conflito com os padrões tradicionais em certos aspectos.

Uma delas pode ter sido a filha de Augusto, Julia. Nas fontes antigas, ela é descrita como uma jovem mulher inteligente: animada, alegre, atraente, rica, culta e consciente de seu “alto” nascimento, mas ela também é acusada de libertinagem e promiscuidade, o que resulta em um retrato altamente ambíguo. Acusações de adultério acabaram levando à sua queda. Um juízo positivo sobre ela é preservado no autor do século V, Macrobius, que dedica uma seção da *Saturnalia* para seus gracejos e descreve sua boa educação como um dos seus encantos. Após criticar levemente seu comportamento “jovem”, o que, na opinião dele, entrou em conflito com a sua idade, uma vez que ela estava em seu trigésimo oitavo ano de idade—o que Macrobius considera beirando a terceira idade—ele continua: “No entanto, ela teve um amor pela literatura e um grande aprendizado (o que não é surpreendente em tal casa) e além de uma humanidade gentil e um tipo de caráter livre de

toda a grosseria. Tudo o que a deixou imensamente popular”<sup>14</sup> (Macrobius. *Saturnália*. 2.5.2, *Apud*, Hemelrijk, 1999).

Julia representa um tipo de mulher educada muito diferente das dignas mulheres da elite. Apesar de ela ser uma mãe de cinco filhos e duas vezes viúva, seu retrato parece com o tipo da *puella docta* da poesia de amor. A vivacidade, inteligência, educação e sociabilidade atribuídas a ela parecem tê-la feito popular em meio ao povo romano. Entretanto, como já vimos, tais qualidades deram origem a uma mistura de sentimentos em homens conservadores da elite romana e um reconhecimento de sua promiscuidade (de acordo com as piadas atribuídas a ela) deve ter fortalecido os preconceitos vigentes.

No decorrer do Império, o ideal de *puella docta* foi destituído de sua conotação de licença sexual e incorporado aos ideais da vida de casado. Nas cartas de Plínio para e sobre sua esposa, a influência das poesias de amor do período de Augusto são vistas. Além de elogiar suas virtudes tradicionais, Plínio confessa publicamente o seu amor e até mesmo a sua paixão pela esposa de uma maneira incomum (e talvez até mesmo impensável) entre os homens de seu *status* social antes do Império. Em suas cartas à Calpúrnia ele adota as convenções literárias e imagens da poesia de amor: ele é atormentado pela ansiedade quando está longe dela na Campânia para se recuperar de uma doença, ele fica acordado à noite ansiando por ela. Cartas de Plínio demonstram a eventual "domesticação" do ideal da *puella docta* por sua incorporação na vida conjugal. Sem usar o termo que descreve a sua jovem esposa como uma *puella docta*, é ela quem lê suas obras, canta seus versos e define-os para a lira, mas, ao contrário da *puellae doctae* da poesia de amor, ela faz isso para o seu marido legítimo, e não para um amante. Assim, a sofisticada e emocionante *puella docta* da poesia de amor se transformou na bem-educada e dedicada esposa.

### 3. *Interseccionalidade e a literatura augustana*

Temáticas relacionadas ao *status* social, identidade cultural ou étnica e análises na perspectiva de gênero têm sido cada vez mais comuns nos últimos anos. Nesse sentido, o conceito sociológico de interseccionalidade vem contribuir com essas análises ao propor

---

<sup>14</sup> Sat. 2.5.2: *cum alioquin litterarum amor multaque eruditio, quod in illa domo facile erat, praeterea mitis humanitas minimeque saevus animus ingentem feminae gratiam conciliarent.*

um novo olhar para os estudos clássicos. O caso de Sulpícia, “a elegíaca”, assim como de outras mulheres da elite romana, desconstroem, por meio da análise interseccional, olhares conservadores voltados ao comportamento e prática das mulheres na Antiguidade.

Foi utilizado o exemplo de Dido, a qual foi tratada por Virgílio como um caso de construção de papéis que se conectavam com a intenção moralizante de Augusto em sua política imperial. Apesar de serem do mesmo período, Alison Keith (1997) argumenta que o poeta/amante servirá a fins sociais. Embora desrespeite as expectativas morais tradicionais é, na verdade, cúmplice da moralidade predominante quando assume que a sexualidade das mulheres é regulada por meio de sanções contra a infidelidade.

Na *Eneida*—balanço canônico dos valores augustanos—, a tragédia de Dido traz as consequências políticas desagradáveis da transgressão sexual feminina. Assim como a lírica pessoal, o epigrama e a elegia mostram seus efeitos destrutivos na vida privada de um homem. Keith (1997) assevera que os epigramas de Sulpícia, no entanto, desafiam os dois conjuntos de discursos concorrentes por meio de alusões diretas à história de Dido. Ao empregar dicção, temas e imagens virgilianas, a poetisa convida seu leitor a imaginar um resultado positivo para o caso de Dido. Ao mesmo tempo, ela quebra a conexão desgastada pelo tempo entre visibilidade política e sexualidade desviante, deslocando seu envolvimento com o amante, Cerinthus, para a esfera textual—o que lhe permite expressar a paixão feminina de maneira mais franca e menos restrita. Ao demonstrar como ela se adapta não apenas a um, mas a dois dos principais discursos da cultura augustana, o autor avança a crescente percepção de Sulpícia como uma voz original e única na literatura.

No repositório da fantasia masculina romana, como vimos, a *puella* capaz de compor versos por sua própria iniciativa é vista como uma “anomalia”. Como a Safo Ovidiana, ela só pode se colocar dentro da tradição elegíaca ao se referir à sua amada, da mesma forma que os poetas elegíacos se referiam à *puella*. Mas, para ser poeta/amante ela deve ocupar a posição ativa. Nesse caso, para atingir a agência criativa ela se apropria de metáforas sexuais já existentes para o texto poético como se fossem propriedade intelectual sua, produzindo assim novos significados.

#### 4. Conclusão

As questões tratadas nos levam a inferir como o status social, a educação e as influências culturais são importantes fatores para se analisar as fontes históricas, tanto as materiais quanto as literárias. No caso presente a construção literária em torno da figura de Dido trouxe elementos que podem ser utilizados por Sulpícia de forma a inverter a ordem dos costumes literários presentes na elegia erótica romana.

Os Círculos Literários como os de Marco Valério Messala Corvino foram essenciais para a divulgação das obras daquele momento, o que nos proporcionou a possibilidade de analisar a participação feminina no contexto literário romano. Assevera-se, por meio deste estudo, que o *status* social, bem como a proximidade cultural facilitou a publicação dos poemas de Sulpícia—fator interseccional imprescindível para esta análise. Assim como a Perilla, de Ovídio, ou Semprônia Gracco<sup>15</sup>—mulheres que pertenciam à elite romana e tiveram a possibilidade de mostrar seus talentos artísticos—, Sulpícia foi favorecida por pertencer a um grupo de homens com *status* privilegiados na sociedade romana, fato que contribuiu para que tivéssemos acesso à sua obra no *Corpus Tibulianum*.

*Recebido em 12.02.2020, aprovado em 12.08.2020.*

---

<sup>15</sup> Refiro-me aos estudos realizados no pós-doutorado realizado na Unicamp, em 2015, sob a supervisão do prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari. As publicações referentes constam na bibliografia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cícero. (sem data). *Da República*. (A. Cisneiros, trad.). Atena Editora.
- Currie, H. (1753/1983). *The Poems of Sulpicia*, ANRW 2, 30 (3).
- Horácio & Ovídio. (1949). *Sátiras/Fastos*. (A. L. Seabra & A. Feliciano de Castilho, trads.). W. M. Jackson Inc. Editores, v. 4.
- Macrobius. (1969). *The Saturnália*. Columbia University Press.
- Ovídio. (1997). *Ars Amatoria*. (N. Correia & D. Mourão-Ferreira, trads.). Ars Poetica.
- Ovide. (1994). *L'Art d'Aimer*. (H. Bornecque, trad.). Les Belles Lettres.
- Ovídio. (1834/1837). *Oeuvres complètes*. (Th. Burette et al, trads.). C.L.F. Panckoucke.
- Ovídio. (1943). *Obras: Os Fastos, Os Amores e Arte de Amar*. (A. Feliciano de Castilho, trads.). Edições Cultura.
- Ovídio. (1950). *Las Heroidas*. (D. Mexía, trad.). Aires: Coleção Austral.
- Ovídio. (1952). *Tristium*. (Edição bilíngue). (A. Velloso, trad.). Organização Simões.
- Ovídio. (1959). *As Metamorfoses*. (A. Feliciano de Castilho, trad.). Organização Simões.
- Ovídio. (1997). *Arte de Amar*. (Edição Bilíngüe). (N., Correia, & D. Ferreira Mourão, trad.). Ars Poetica.
- Petrônio. (1985). *Satyricon*. (P. Leminski, trad.). Brasiliense.
- Pliny the younger. (1958). *Letters*. (W. Melmoth, trad.). W. Heinemann.
- Sêneca. (1992). Consolação a Hélvia. In *Cartas Consolatórias*. (C. F. M. Van Raji, trad.). Pontes.
- Suetônio. (1959). *As Vidas dos Doze Césares*. (Sady-Garibaldi, trad. ). Atena.

*Estudos:*

- Renata Barbosa. *Educação, gênero e interseccionalidade na literatura augustana*.
- Albrecht, M. (1997). *A History of Roman Literature, from Livius Andronicus to Boethius with special regard to its influence on World Literature*. Leiden.
- Barbosa, R. C. (2015). *Sexualidade e Gênero na Inglaterra Vitoriana: A Leitura sobre Ovídio*. Eduel.
- Barbosa, R. C. (Março, 2016). Ovídio e o ideal de *Puella Docta* na Elegia Erótica Romana. *Revista Heródoto*, 1, 299–320.
- Barbosa, R. C. (2019). Gênero, Identidade e Liberdade: A Influência da Cultura Helenística na Educação das Mulheres Romanas. In: Funari, P. P. A & Marquetti, F. (Orgs.). *Autorretrato: Gênero, identidade e Liberdade* (pp. 1–28). Eduel.
- Bilge, S. (2009), Théorisations féministes de l’intersectionnalité. *Diogenè*, 1 (225), 70–88.
- Châtelet, F. (Org) (1989).. *História da Filosofia: ideias, doutrinas*. Vol. 1—“A Filosofia Pagã.” Zahar.
- Crenshaw, K. W. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 139–167.
- De Certeau, Michel. (2000). A operação Historiográfica. In *A Escrita da História* (pp. 65–119). Forense Universitária.
- Filipe, R. T. (2002). As elegias de Sulpícia: Uma voz feminina num mundo de homens. *Ágora: Estudos Clássicos em Debate*, 4, 57–78.
- Funari, P. P. A & Marquetti, F (2019). Gênero, Identidade e Liberdade: A Influência da Cultura Helenística na Educação das Mulheres Romanas In *Auto Retrato: Gênero, Identidade e Liberdade*. Eduel, 2019
- Hallet, J. P. & Skinner, M. (Eds.). (1997). *Roman Sexualities*. Princeton University Press.
- Henning, C. E. (2015). Interseccionalidade e pensamento feminista: As contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença. *Mediações*, 20 (2), 97–128.

- Hirata, H. (2014). Gênero, classe e raça: Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social*, 26 (1).
- James, S. L. (2003). *Learned Girls and Male Persuasion: Gender and Reading in Roman Love Elegy*. University of California Press.
- Keith, A. (1997), *Tandem venit amor: A Roman Woman Speaks of Love*. In Hallet & Skinner. *Roman Sexualities* (pp. 295–310). Princeton University Press.
- Lowy, I. (2009). Ciências e gênero. In: Hirata, H. et al, *Dicionário crítico do feminismo* (pp. 40–44). Editora da Unesp.
- Paratore, E (1983). *História da literatura Latina*. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Parker, H. (1994) Sulpicia, the *Auctor de Sulpicia*, and the authorship of 3.9 and 3.11 of the *Corpus Tibullianum*. *Helios*, 21 (1), 39–62.
- Pereira, M. H.R. (1989). *Estudos de História da Cultura Clássica II*. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Richlin, A. (1997). Pliny's Brassiere. In Hallet & Skinner. *Roman Sexualities* (pp.197–220). Princeton University Press.
- Riosa, F. & Soterob, E. (2019). Gênero em perspectiva interseccional. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP, 26 (1), 1–10.
- Sissa, G. (1990). Filosofias do gênero: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos. In Duby & Perrot. *História das Mulheres: A Antiguidade* (pp. 79–123). Edições Afrontamento.



**EDUCATION, GENDER AND INTERSECTIONALITY IN AUGUSTINIAN  
LITERATURE**

*Renata Cerqueira Barbosa*

**ABSTRACT**

Intersectionality is a sociological concept that makes possible to deal with gender issues in a more comprehensive way by taking into consideration the social status and ethnicity in the constructing process of the female image. Therefore, it is an important concept both in the approaches related to gender studies and in this study in particular. This article aims to address the education of Roman women in their social context, taking into account the literary production of the time, as well as the intertwining of discrimination elements. Then, this paper will analyse the influence of literary circles on the publication of the elegiac works of a woman in particular: Sulpícia, “the Elegiac”.

**KEYWORDS**

Education; intersectionality; augustinian literature.



## AS MOEDAS DAS MULHERES IMPERIAIS

Taís Pagoto Bélo<sup>1</sup>

### RESUMO

Este artigo visa expor a imagem pública de algumas mulheres do final da República e início do Império através de exemplares de moedas que datam do período do Principado, que se estabeleceu com Augusto (27 a.C.), até a morte de Nero (68 d.C.). Tem-se o intuito de ilustrar como, nesse período, essas mulheres melhoraram sua visibilidade na vida pública, por meio de afazeres ligados à família imperial, que as levaram ao Patronato e, conseqüentemente, à autopropaganda, englobando suas imagens em moedas, como uma forma de se demonstrar poder.

As mulheres dessa época eram restritas à vida privada e doméstica devido à existência da *patria potestas*, que era significativa e marcava as relações de poder do pai dentro da família romana, classificando a mulher como desigual ao homem. A conquista das mulheres em terem seus nomes lembrados, através de estátuas, placas e moedas, era algo recente no final da República e início do Império, tendo sido estabelecida através do Patronato. A lembrança da pessoa, dessa forma, era importante e poderia repercutir por gerações na família.

As moedas com representações das mulheres imperiais possibilitam não somente reconstruir cronologicamente a existência delas na história, mas também revelam que elas eram ativas na vida pública.

### PALAVRAS-CHAVE

Mulheres imperiais; Moedas; Roma.

---

<sup>1</sup> Pós-doutoranda do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Pesquisa com apoio da agência de fomento, FAPESP. E-mail: [taispbelo@usp.br](mailto:taispbelo@usp.br).

## *1. Introdução*

Ao caminhar por Roma, fosse em uma basílica, fosse em uma praça, lá estariam estátuas, afrescos e placas de figuras imperiais deificadas para serem apreciadas pela população. Além disso, as imagens dessas pessoas circulavam cotidianamente mediante um objeto comum: a moeda, a qual demonstrava uma face da percepção do poder, que refletia o que a pessoa fez ou iria fazer (Tuner, 2007, p. 5). Destacam-se também o valor e o fato de que as moedas não eram efêmeras, pois circulavam mesmo depois da morte do imperador que as havia cunhado e podiam continuar circulando por mais de cem anos depois (Porto, 2018, p. 142), comprovando que era um objeto que contribuía à memória daquele que a tinha cunhado.

Muitos desses rostos eram de mulheres ligadas à família imperial, como: a mãe do imperador, sua esposa, suas filhas e até de suas irmãs. A consideração de se ter como lembrar de alguém pela eternidade marcava a estima da memória para essa sociedade, além de ser um marco de *status* familiar.<sup>2</sup> As mulheres imperiais eram sempre lembradas como modelos apropriados de esposas. A figura delas em moedas, por exemplo, de alguma forma, expressava que elas sustentavam uma prosperidade imperial, felicidade matrimonial, segurança, lealdade e outras virtudes.

Desse modo, o intuito deste artigo é demonstrar o início de um estudo que tem como finalidade exemplificar, através de moedas, o alcance público das mulheres romanas, citando as primeiras mulheres da República que tiveram seus rostos cunhados, como Fúlvia, e aquelas que compuseram a família Júlio-Claudiana, desde quando se estabeleceu o Principado, com o poder de Augusto (27 a.C.) até a morte de Nero (68 d.C.).

## *2. As mulheres imperiais*

O ato de retratar estas mulheres em moedas, bem como de outras formas, foi uma inovação à vida pública delas, apesar de algumas, durante o período mais tardio da República, ainda estarem sob o domínio do poder dos maridos (*manus*), pois tudo

---

<sup>2</sup> A memória dos personagens romanos estava atrelada ao culto dos ancestrais em Roma e era um elemento forte da religiosidade, que se manifestava de muitas formas, como em procissões funerárias, em exposições de retratos nos pátios das residências senatoriais, etc. A iconografia monetária foi mais uma maneira de mostrar o poder familiar e seu *status* na sociedade (Florenzano, 2015, p. 16).

permanecia sob o poder (*potestas*) de seus pais (*paterfamilias*). As filhas não podiam possuir propriedades ou assinar um contrato. Depois da morte do pai, ficavam independentes (*sui iuris*), mas, de qualquer modo, eram sujeitas a um tutor (Rawson, 2006, p. 332).

Durante o Império, alguns critérios para a vida dessas mulheres continuaram. Alguns casamentos ocorriam ainda sob a forma de *manus*, e tudo que a mulher recebia de presente ou de noivado, por exemplo, era investido por seu marido, com exceção de alguns direitos sobre seu dote. Além disso, o que ela recebia da vontade de seu marido dependia da sua generosidade (Gardner, 1990, pp. 11–15; Bélo & Funari, 2017, pp. 76–77).

O *pater*<sup>3</sup> também poderia ser o avô ou até o bisavô, os quais possuíam a *potestas* de algumas pessoas, como da mulher e dos filhos. Diante da morte do *pater*, seus filhos e esposa tinham que ficar sob o controle de outro tutor (*alieni iuris*) ou independentes, sob a proteção da justiça do Estado. O filho adulto se tornava o *paterfamilias* e a mãe, *materfamilias* (Gardner, 1990, pp. 5–7). Os pais tinham o poder de decisão sobre a propriedade e o destino das mulheres e das crianças,<sup>4</sup> que eram consideradas objetos de sua posse, assim como os animais e as plantações (Omena, 2007; Sampaio & Venturini, 2009, p. 2; Bélo & Funari, 2017, p. 77).

Como se pode perceber, as mulheres da República, antes de iniciarem atividades ligadas ao Patronato, eram restritas à vida privada e doméstica. A própria *patria potestas* é significativa e é uma marca das relações de poder do pai dentro da família romana, classificando a mulher como desigual ao homem. A ideia de identidade de gênero era legitimada diferentemente, com valores desiguais entre homens e mulheres, o que era aceito pelos dois grupos e internalizado mediante atividades cotidianas (Revell, 2016, p. 15; Bélo & Funari, 2017, p. 78).

A conquista do espaço público provavelmente aconteceu porque mulheres, como Lúvia e Agripina, muitas vezes, tiveram de lidar com demandas de atividades que estavam fora dos limites dos afazeres da casa para preencher as responsabilidades familiares,

---

<sup>3</sup> O poder do *pater* sobre a *familia* tem origem primitiva na sociedade romana, de quando a proteção do grupo dependia de esforços do próprio grupo e não das regras da lei (Gardner, 1990, p. 6).

<sup>4</sup> No caso de impureza das filhas, por exemplo, o *pater* poderia condená-las à morte (Gardner, 1990, p. 7).

momento em que elas entraram em contato com assuntos domésticos e públicos (Fischler, 1994, p. 122).

A aquisição das mulheres em terem seus nomes lembrados por meio de estátuas, placas e moedas era algo recente, do final da República e início do Império. Ela foi estabelecida mediante o Patronato, isto é, quando um indivíduo provia uma doação vinda de suas riquezas em benefício da cidade ou de um pequeno grupo dentro dela (Meyers, 2012, p. 461) e, em troca, recebia uma homenagem (Bélo & Funari, 2017, p. 79).

O primeiro estudioso a utilizar os termos “Patronato” e “solidariedade voluntária” foi Fustel de Coulanges (1890), e descreveu as relações de obrigações mútuas, como *fides* (confiar em outro), que era a mais comum. Tanto os favores (*beneficia*), serviços, ou marcas de gratidão (*officia*), necessariamente implicavam em uma ética de reciprocidade que influenciava o envolvimento das pessoas e também sua reputação, que era medida de acordo com suas respectivas obrigações privadas e habilidades em preservar as redes de relações dos patronos(as), passando esse ato de geração para geração. A troca de serviços e benefícios não pertencia apenas à moralidade privada, mas também à moralidade pública de Roma (Deniaux, 2006, pp. 401–402).

Para Bielman (2012) o conceito de “patronato” (do latim *patronus*, patrono) está ligado a um suporte dado por uma pessoa influente. Não tendo um equivalente dessa palavra em português, o termo mais próximo seria “evergetismo” (do grego *euergetes*, benfeitor), que significa todos os atos de boa vontade de um indivíduo aos outros cidadãos. O termo descreve o papel público feito por um indivíduo enraizado em um sistema de referência masculino. Esses termos são de difícil aplicação para as mulheres, ou seja, no latim a palavra *patrona* é derivada do masculino *patronus*, que é formado por *pater* e se refere essencialmente a autoridade masculina (Bielman, 2012, p. 239).

Ao mencionar a ação do Patronato, Hermelrijk (2015) menciona a munificência cívica, comum às pessoas de “bem” romanas. A munificência cívica é geralmente vista como envolvendo duas partes: o beneficiador, quem providencia à comunidade com prédios, entretenimentos, e outros serviços; e os beneficiados, que expressavam seu agradecimento com uma recompensa honrosa e privilégios. Diferentes motivos têm sido sugeridos aos beneficiadores cívicos, ou seja, competição entre a elite, ganho de prestígio social, pressão financeira das cidades, legitimação de leis políticas da elite, os quais mostraram que a munificência cívica seria um fenômeno complexo que serviria à muitos

propósitos, como promover a união cívica, aliviando a tensão entre a elite próspera e poderosa e aqueles que não pertenciam a ela (Hermelrijk, 2015, p. 112).

A munificência trouxe várias aberturas às mulheres da elite dessa época, através do ofício cívico e do ganho da honra pública. Contudo, o motivo para esse ato poderia ser mais complexo, envolvendo diferenças de prosperidades de famílias, *status* social, ambição, tradição familiar, sentimentos religiosos e outros, mas a honra parece ser o mais importante. Dessa forma, muitos membros de famílias, conhecidas pelo costume de doação, deveriam se sentir pressionados a fazer o ato de generosidade, uma vez que a munificência garantia a reputação familiar. Em relação às mulheres doadoras, parece que havia uma disputa entre elas, sendo que algumas se tornaram modelos a serem seguidos pelas demais. Sendo assim, a munificência era essencial para a honra, reconhecimento público e para se alcançar a fama póstuma. Em Roma, essa atitude era tomada pelas mulheres ligadas a família imperial, enquanto que nas províncias, esse grupo poderia incluir mulheres livres e aquelas que faziam parte da elite local. Entretanto, o *status* de tais mulheres não era indicado (Hermelrijk, 2015, pp. 165–176).

A munificência cívica contribuía à estabilidade e à atratividade da vida cívica. Os benefícios podiam ser desde o embelezamento das cidades, prédios públicos ou trabalhos de infraestrutura, como estradas e aquedutos. Esses atos de generosidade contribuía para a aparência e facilidades das cidades, sendo que houve uma grande quantidade de prédios públicos financiados por mulheres, assim como prédios religiosos, templos, além de trabalhos de infraestrutura, como o de suprimento de água, estradas, pontes, muralhas de cidades, comportas, arcos, pavimentação de áreas públicas, estruturas para entretenimentos, bem como teatros, anfiteatros, praças, prédios utilitários e outras instalações; casas de banhos, livrarias, portos, basílicas, *chalcidica* (galerias), *curiae* (prédio onde o Senado se reunia), *macella* (mercados) e outros. Entretanto, de acordo com o estudo feito por Hermelrijk (2015), foi identificado que a maioria dos prédios que receberam patrocínio de mulheres eram construções religiosas, assim como templos e santuários de diversos tipos e tamanhos, além da doação de estátuas de deidades para esses lugares e de toda uma estrutura ligada ao templo como cozinhas, portos, salões com mobília, extensão de cômodos, móveis, colunas, altares, calçadas, portas, bancos e outros equipamentos (Hermelrijk, 2015, pp. 112–119).

Os beneficiários eram homenageados por suas ações de generosidade pública através de inscrições honorárias, em que se omitia a explicação do motivo pelo qual o

benefício era feito. As mulheres começaram a realizar esse processo no período imperial, quando elas passaram a acumular grandes quantias em dinheiro, as quais muitas vezes eram transmitidas para seus filhos. Entretanto, havia aquelas que decidiram investir em atos públicos de generosidade. O retorno do benefício, geralmente, causava um impacto memorável, desde os menores, como uma placa com o nome, pelo fato de se ter doado óleo para uma casa de banhos, até os maiores, como a construção de um edifício na cidade com o nome da doadora em tamanho gigantesco na fachada, de modo a ser lembrado por gerações. Isso também ajudava a moldar uma personalidade da doadora. O Patronato pode ter sido, assim, uma maneira de reação ao sistema de divisão, que formava um tradicionalismo entre o “público” e o “privado” e que permitiu a essas mulheres entrarem nos negócios urbanos do mesmo modo que os homens, adicionando o fato de começarem a serem tidas como exemplos para as outras mulheres. Essas ações foram imprescindíveis para a continuação da linhagem dinástica das famílias a que pertenciam (Meyers, 2012, pp. 463–465; Bélo & Funari, 2017, p. 83).

As mulheres que doavam fundos para prédios públicos, festas públicas e jogos recebiam como recompensa um retrato de si mesmas em um local proeminente da cidade. Esses retratos poderiam ser em forma de estátuas. As mulheres imperiais recebiam alguma característica física vinda do imperador, já que elas deviam sua posição ao membro da família que exercia a função imperial, o que demonstrava uma coesão entre a família imperial e o projeto de continuação dinástica, além de temas como maternidade, felicidade e fertilidade (Meyers, 2012, pp. 453–461; Bélo & Funari, 2017, p. 83).

As moedas, assim como as estátuas, davam uma face de poder físico, às vezes realista, outras vezes idealizada, não somente para os imperadores, mas também para todos aqueles que queriam mostrar a fisionomia da importância do poder. As representações monetárias revelavam homens e mulheres que ajudaram a delinear o poder do imperador de certa forma. Contudo, a imagem exposta era aquela que o governo desejava que fosse vista, ou seja, aquela que evidenciasse a harmonia do Estado; a prosperidade e o sucesso; e as virtudes do imperador e sua família. Além disso, essas figuras poderiam cobrir certas crises do governo, como econômicas, atos tirânicos e guerras civis (Brennan, 2007, p. 7).

A recompensa ao doador(a) era demonstrada através de menções em placas que acompanhavam estátuas, por exemplo, como demonstra Hermelrijk (2015). Entretanto, isso não é demonstrado nas moedas, ou seja, as legendas das moedas não esclarecem a



correlação entre a cunhagem de imagens femininas e o patronato, sugerindo que a moeda poderia não estar ligada diretamente ao patronato, mas que teria um vínculo propagandístico maior e em favor do imperador; ou a moeda seria ligada ao patronato, mas suas legendas não deixariam explícitas este fato; por fim, poderia ocorrer que as duas possibilidades se complementassem, ou seja, que essas mulheres poderiam ser patronas e que suas imagens em moedas aumentariam a recepção pública de suas figuras. Conseqüentemente, a amostragem de uma figura feminina que tivesse contribuído para o benefício da cidade também seria algo honroso e de orgulho para o imperador, principalmente se ela fizesse parte da família imperial, e, assim, teria a concessão de sua face em moedas.

### 3. *As mulheres imperiais nas moedas de Roma*

As mulheres imperiais melhoraram sua visibilidade na vida pública por meio de afazeres ligados à família imperial, que as levaram ao Patronato e, conseqüentemente, à autopropaganda.<sup>5</sup> Esta incluía a própria imagem em moedas e era uma forma de se demonstrar poder,<sup>6</sup> tendo em vista que não há dúvidas de que os romanos usavam símbolos, inscrições e imagens em moedas para promover ideias políticas, eventos sociais e religiosos e mensagens militares ou econômicas (Porto, 2014).<sup>7</sup> Apesar da posição em que essas mulheres se encontravam e de terem de lidar com o patriarcalismo da época, elas alcançaram certa abrangência pública, ficando marcadas na cultura material dessa sociedade.

Elas sabiam do valor da imagem para a autopropaganda. Em uma sociedade, na qual a maioria da população não sabia nem ler e nem escrever, as imagens em moedas tinham uma força e um grande impacto. As ideias e informações embutidas nas imagens que circulavam em sociedades desse tipo chegavam aos usuários de maneira direta e eficaz. Os agentes de produção desses objetos conheciam bem esses mecanismos que

---

<sup>5</sup> Augusto foi o primeiro a se preocupar com a sistematização das imagens junto à política, procurando demonstrar de forma pública suas qualidades militares como *divi filius* e seus méritos do Estado (Gonçalves, 2014, p. 57), ao colocar a estética a serviço da política (Porto, 2012, p. 17; Porto, 2018, p. 141).

<sup>6</sup> Bater moedas era sinal de autoridade e o direito de fazê-lo era disputado ora pelo Senado, ora por generais que tinham o intuito do poder imperial, ora por Províncias que queriam ser independentes em relação ao poder central (Florenzano, 2015, p. 17).

<sup>7</sup> Os imperadores, principais agentes do poder romano, potencializavam o espaço nas moedas para reforçar sua autoridade, divulgando suas conquistas militares, virtudes e as maneiras como beneficiavam a população (Florenzano, 2015, p. 18).

transformavam as moedas em elementos importantes da propaganda política e faziam o máximo para bem aproveitá-los (Florenzano, 2015, p. 18).

O termo *propaganda* vem do verbo latino *propago* (infinitivo: *propagare* e substantivo *propagatio*), que tem o significado de ampliar, alargar, estender, difundir, implantar ou prolongar, prorrogar tempos. *Propagator* era o título de um magistrado, que tinha a função delineada como um dos epítetos de Júpiter, ou seja, aquele que amplia, que engrandece, que conquista o Império (Busino, 1980, pp. 275–276; Gonçalves, 2002, p. 69). Segundo Huici Módenes (1996), propaganda é uma atividade quase consubstancial à política desde os primórdios da humanidade e parece ter nascido ao mesmo tempo que o aparecimento dos primeiros intuítos de organização e de hierarquização social. Assim sendo, a propaganda vem afirmando suas técnicas de persuasão, que podem ir desde a extrema intimação física até as mais elaboradas construções verbais, através da retórica. Entretanto, nem sempre a persuasão é sinônimo de manipulação, mas de convencimento e de resultar em certas condutas construídas sobre a realidade (Huici Módenes, 1996, pp. 21–42; Gonçalves, 2002, pp. 70–71).

Para Marta Sordi (1974), a propaganda sempre é feita de forma oculta, através de uma persuasão sub-reptícia, não é uma simples difusão de notícias, mas de gestos, ações, discursos, imagens, escritas e outras representações artísticas, as quais se propõe a executar uma pressão psicológica sobre um grupo para enfatizar ou desacreditar uma ideia, uma pessoa, um produto, uma política ou uma religiosidade, com intuito de obter consenso (Sordi, 1974, p. 5; Gonçalves, 2002, p. 71). De acordo com Busino (1980), propaganda é um modo de formular, difundir e propagar mensagens tendenciosas para conquistar e/ou manter uma hegemonia através da persuasão, para o uso do poder (Busino, 1980, p. 276; Gonçalves, 2002, p. 73). Para Godechot, a propaganda é a arte da persuasão e sua maior característica é ser um processo temporário (Godechot, 1952, p. 515). Para Bobbio (1986) é um esforço sistemático e consciente para influenciar opiniões (Bobbio, 1986, p. 1018; Gonçalves, 2002, p. 74).

Na Antiguidade já se articulavam os símbolos existentes para criarem uma imagem de si para seus súditos, a qual deveria estar de acordo com os padrões culturais aceitos por tal sociedade. As imagens necessitavam de uma comunicação calculada, com efeitos precisos, que desvendavam uma parte da realidade, pois o poder também deve sua existência à apropriação de informações, dos conhecimentos para governar, administrar e para dominar (Balandier, 1980, p. 13; Gonçalves, 2002, p. 58). Através da propaganda

os imperadores romanos conseguiram prestígio, consideração, fidelidade, adesão e obediência (Busino, 1980, p. 276; Gonçalves, 2002, pp. 59–60).

A propaganda ajudava a justificar o governo de um só e sua proeminência sobre os outros seres humanos. Além de que a justificativa do poder derivava da lei, da estrutura constitucional garantida pela plebe, pelo Senado e da natureza que o soberano demonstrava ter. O sentido era que o imperador mostrasse ser melhor aos súditos e deter a anuência divina para seu culto (Mazza, 1986, pp. 3–93; Gonçalves, 2002, pp. 59–60). Praticar as virtudes e divulgar essa prática se transformavam em importantes ações propagandísticas, que davam coesão ao sentido público, propagando a continuidade do sistema imperial e seus valores, além da ligação do Príncipe com os súditos e deuses (Hidalgo de la Vega, 1995, pp. 19–25 e 108–125; Gonçalves, 2002, pp. 59–60).

Eram das moedas que provinham as faces e proclamavam, antes de outras artes, a publicidade e os valores daqueles que governavam o mundo romano. Entretanto, na realidade do império, deve-se admitir que as moedas eram, primordialmente, importantes para seu papel primário, que estava ligado à circulação, em especial, entre os soldados, enquanto no império tardio, circulava entre os burocratas (Brennan, 2007, p. 8). Esse fato pode sugerir que esses grupos seriam aqueles em que a propaganda deveria estar em primeira instância e aos quais a faceta do poder deveria ter o desígnio de alcançar. Entretanto, não se sabe qual foi o tipo de recepção tomada por cada imagem feminina, pois esse é um tipo de agência pouco comentada em fontes textuais e que não deixou marcas em fontes materiais, mas a quantidade de representações e a longevidade das imagens de Lúcia, por exemplo, demonstram extrema aceitabilidade de sua honra, tanto para instituições políticas, como o Senado, que permitiu a cunhagem de suas moedas, quanto para o público, demonstrado pela cunhagem de suas moedas em províncias do Leste e Oeste e da existência de outros tipos de representações suas.

Em relação a escolha do tema de uma moeda, ou quem decidia a cunhagem de tal moeda, Levick (1982) e Wallace-Hadrill (1986) concordam que as moedas deveriam ser escolhidas por oficiais do governo (*tresviri monetales*,<sup>8</sup> três magistrados de cunhagem),

---

<sup>8</sup> Roma começou a produzir suas próprias moedas seguindo os modelos grego, no final do século IV a.C. O lugar de cunhagem de Roma era administrado por *triumviri monetales*, ou seja, três magistrados de cunhagem, que eram responsáveis pelo modelo, desenho e emissão das moedas. Eles eram escolhidos pelos cônsules, que, geralmente, acatavam parentes ou clientes. A escolha dos tipos de moedas da República foi bem conservadora, aderida ao intuito de promover Roma, com sua personificação feminina como cidade-estado e com deuses e deusas do panteão romano. No início do século II a.C. esses magistrados de cunhagem começaram a querer se promover colocando seus nomes em denários romanos de prata. No

por um secretário (*a rationibus*, ministro financeiro encarregado do tesouro imperial) ou por outros oficiais elevados, que queriam honrar o imperador. Sutherland (1986) não concorda com esse posicionamento em relação aos *tresviri monetales*. Para Sutherland, essa tarefa deveria ser feita por um oficial de posição mais elevada e deveria ter uma audiência com o Senado e o exército para esse tipo de escolha. Provavelmente, nas províncias essa responsabilidade ficaria a cargo das elites locais e dos magistrados de cunhagem, com a intenção da representação ser aceita pelo governo de Roma, com o intuito de lisonjear o imperador (Harvey, 2020, pp. 10–11).<sup>9</sup>

Entretanto, a escolha de como as imagens femininas deveriam aparecer tanto em moedas, como em outras representações, como estátuas, pertencia a outros critérios. Júlia, por exemplo, teria a liberdade para escolher suas roupas e cabelos, mas era seu pai quem controlava a última aprovação de suas representações, com vistas a garantir que suas imagens sobrevivessem. Desse modo, ela sempre aparecia com o mesmo tipo de cabelo severamente modesto igual ao de sua madrasta, Lívia (Wood, 1999, p. 20). O tipo de cabelo ligava as mulheres à certo período em particular e tipos de cabelos idealizados, conectavam os indivíduos a um classicismo genérico e um senso de valor social conservador. Contudo, entende-se que as identidades honorárias eram construídas pelo visual e por pequenos textos, que se repetiam desde que a os primeiros tinham funcionado socialmente, construindo, assim, uma confiança sobre aquele tipo, resultando na replicação e constante repetição, desde que fossem elaborados de forma que sustentasse as preferências sociais, sendo possível classificar essas mulheres como da família imperial, as unificando em uma ideologia da elite—que clamavam por um conjunto compartilhado de valores e legitimidade das categorias governamentais (Trimble, 2011, pp. 192–202).

Todavia, a imagem nunca corresponde ao que a pessoa é em si, pois atribui-se qualidades físicas ou morais que podem ser aumentadas ou desonradas, mutáveis, transformadas e plenas de significados que lhes são atribuídas de acordo com as lembranças, as quais são estabelecidas, mas que são também ligadas ao imaginário, que pode ser mobilizador e evocador de imagens, utilizando o simbólico que pressupõe a capacidade imaginária. A imagem é formada a partir de um eixo real, sendo que o

---

mesmo século as moedas começaram não só a ter seus nomes como os de ancestrais famosos e deuses associados a suas famílias (Harvey, 2020, p. 33)

<sup>9</sup> Harvey (2020) cita esse tema como se ainda não houvesse uma conclusão definitiva entre os estudiosos sobre quem era responsável por tais escolhas.

imaginário traduz a representação mental em que o exterior é percebido (Laplantine & Trindade, 1997; Gonçalves, 2002, p. 57).

Fúlvia, viúva de Clodio, o demagogo, com o qual teve uma filha chamada Clodia—primeira esposa de Otávio César—, foi a terceira esposa (Harvey, 2020) de Marco Antônio, e ele, seu terceiro marido. Ela foi a primeira romana a ter sua imagem retratada em moedas, sendo representada em várias moedas provincianas da Frígia, tanto é que a cidade de Eumenéia trocou de nome em sua homenagem,<sup>10</sup> durante o ano 41 a.C. Durante a República, mulheres como Tanaquil, Cornélia e a própria Fúlvia, foram as que começaram a ter mais liberdade devido às promoções conquistadas por seus maridos, ou seja, nenhuma delas tinha um poder autônomo para se promover (Zager, 2014, p. 36). Sendo assim, elas se tornaram participantes ativas na glorificação de suas famílias, de modo que o registro de suas imagens em moedas e em outras representações simbolizou um modo de homenageá-las e de ostentar a família.



**Fig. 01.** Moeda de bronze, datada de 40 – 41 a.C., cunhada em Eumenéia, Frígia, de 4,83g com Fúlvia no anverso.<sup>11</sup>

Créditos: © Harvard Art Museums/Arthur M. Sackler Museum, David M. Robinson Fund.

Ao se referir a Fúlvia, Plutarco, escritor grego do primeiro século depois de Cristo, critica o comportamento dela e demonstra que ela não tinha o interesse de fiar, de

<sup>10</sup> Esta informação é encontrada em trabalhos como o de Zager (2014) e Harvey (2020) sem maiores explicações de como ocorreu a troca do nome da cidade em questão.

<sup>11</sup> Referência: RPC I, 3140; n. do objeto: 2002.232.2. Proveniência: CNG 61, 25 September 2002, lot 297. (<https://www.harvardartmuseums.org/art/141256>, recuperado em 09 de novembro, 2019).

administrar o lar ou mesmo de dominar um marido que não tivesse ambição para a vida pública, citando que seu real desejo seria dominar aqueles que governavam ou aqueles que comandavam. Mediante essa observação, o autor até critica Cleópatra, por estar em débito com Fúlvia, já que esta ensinou um marido a obedecer a sua mulher (Plutarch, *Makers of Rome*, 10). Plutarco deve ter tido essa interpretação de Fúlvia por conta de sua atitude, que não era esperada para uma matrona romana, ou seja, ela se envolveu nas tramas de seu marido, Marco Antônio.

Segundo Plutarco, enquanto Cleópatra conseguia cativar Antônio completamente, Fúlvia liderava uma rebelião contra Otávio César para defender os interesses de seu marido. Antônio recebeu a notícia que Fúlvia e seu irmão Lúcio juntaram forças contra Otávio, mas foram derrotados e expulsos da Itália. No caminho para derrotar Labieno, comandante do exército da Pártia que estava se tornando o mestre da Ásia, Antônio ainda recebeu notícias de Fúlvia, cheia de lamentações, o que fez com que ele mudasse seus planos e fosse ao encontro dela. No caminho, Antônio ficou sabendo que a causa de todo o transtorno com Otávio era culpa de Fúlvia. Por essa razão, Plutarco a caracteriza como teimosa e como uma mulher que adorava se intrometer em assuntos políticos, além de indicar que a única forma de Fúlvia fazer com que Antônio largasse Cleópatra era causando hostilidades. Entretanto, Fúlvia adoeceu em seu percurso para se encontrar com Antônio em Sicyon e morreu. Esse evento fez com que houvesse uma reconciliação entre Otávio e Antônio, mas Plutarco reproduz de forma a afirmar que o acontecido tinha sido culpa de Fúlvia, enquanto Antônio acreditava que Otávio é quem era o culpado pela guerra. Consequentemente, o resultado foi um acordo no qual Otávio deu os territórios do leste para Antônio e as províncias da África para Lépido, ficando com o restante (Plutarch, *Markers of Rome*, 28–30).

A morte de Fúlvia levou a uma reconciliação entre Antônio e Otávio, o qual, para selar a harmonia, ofereceu a mão de sua meia irmã, Otávia, viúva de Gaio Marcelo. Ela era mais velha que Otávio e filha de Átia, de um casamento anterior, com Anchória. Otávia foi caracterizada por Plutarco como uma mulher maravilhosa, bonita, digna e de bom senso (Plutarch, *Makers of Rome*, 31).

Em suas representações, Otávia era identificada através do papel de boa mãe, o que era uma característica a ser comemorada. Sua posição muito elogiada como um modelo moral foi pouco elusiva, uma vez que até mesmo moedas com sua imagem foram cunhadas apenas durante a vida de Antônio.



**Fig.02.** *Aureus*, datada de 38 a.C., com o rosto de Marco Antônio voltado à direita no anverso, com a inscrição: *M·ANTONIVS·M·F·M·N·AVGV·IMP·TER* = *Marcus Antonius Marcus Filius Marcus Nepos Augurus Imperator Tertium* (Marco Antônio, filho de Marcos, neto de Marco, Auguro,<sup>12</sup> Imperador pela Terceira vez). No reverso está o rosto de Otávia, voltado à direita, com a Inscrição: *COS·DESIGN·ITER·ET·TER·III·VIR·R·P·C* = *Consul Designatus Iterum Tertium Triumviri Rei Publicae Constituandae* (Nomeado cônsul pela terceira vez no Triunvirato para a restauração do governo).<sup>13</sup>

Créditos: © The Trustees of the British Museum<sup>14</sup>

A moeda, com Marco Antônio no anverso e Otávia no reverso, marca a união do casal. Entretanto, representa, especialmente, a harmonia entre Antônio e Otávio, devido ao pacto de Brundísio, em 40 a.C., uma vez que se estabeleceu um acordo político por esse vínculo matrimonial. Além disso, todas as legendas da moeda dizem respeito à vida política de Antônio e nada sobre Otávia, demonstrando o ideal esperado da passividade feminina diante dos laços políticos ali estabelecidos.

Quando Plutarco se refere a Otávia, cita que ela continuou a agir como uma mulher exemplar, ficando em Roma e trabalhando para os benefícios do marido enquanto ele fazia negócios com Cleópatra. As virtudes de Otávia exemplificam a matrona romana

<sup>12</sup> Marco Antônio é *imperator*, *augur* e *triumvir*. *Augur* é aquele que prevê, que reconhece os presságios. *Augure* é aquele que faz o presságio. O adjetivo é derivado de Augustus, consagrado por áugure ou sob augúrios favoráveis (Martins, 2011, p. 66 e 75).

<sup>13</sup> Tradução nossa, com consulta em (<https://en.numista.com/catalogue/pieces66597.html>, recuperado em 09 de novembro, 2019).

<sup>14</sup>([https://www.britishmuseum.org/research/publications/online\\_research\\_catalogues/search\\_object\\_details.aspx?objectId=3072639&partid=1&searchText=Octavia&numpages=12&output=bibliography%2f!!%2fOR%2f!!%2f6738%2f!!%2f%2f!!%2fA+catalogue+of+the+Roman+Republican+Coins+in+the+British+Museum%2c+with+descriptions+and+chronology+based+on+M.H.+Crawford%2c+Roman+Republican+Coinage+\(1974\)%2f!!%2f%2f!!%2f%2f!!%2f&sortBy=catNumber&orig=%2fresearch%2fpublications%2fonline\\_research\\_catalogues%2frussian\\_icons%2fcatalogue\\_of\\_russian\\_icons.aspx&catalogueOnly=True&catparentPageId=29126&catalogueName=Roman%20Republican%20Coins%20in%20the%20British%20Museum&displayEssayResults=True&currentPage=1](https://www.britishmuseum.org/research/publications/online_research_catalogues/search_object_details.aspx?objectId=3072639&partid=1&searchText=Octavia&numpages=12&output=bibliography%2f!!%2fOR%2f!!%2f6738%2f!!%2f%2f!!%2fA+catalogue+of+the+Roman+Republican+Coins+in+the+British+Museum%2c+with+descriptions+and+chronology+based+on+M.H.+Crawford%2c+Roman+Republican+Coinage+(1974)%2f!!%2f%2f!!%2f%2f!!%2f&sortBy=catNumber&orig=%2fresearch%2fpublications%2fonline_research_catalogues%2frussian_icons%2fcatalogue_of_russian_icons.aspx&catalogueOnly=True&catparentPageId=29126&catalogueName=Roman%20Republican%20Coins%20in%20the%20British%20Museum&displayEssayResults=True&currentPage=1), recuperado em 11 de novembro, 2019).

ideal, em contraste com o decadente arquétipo da imagem do Oriente de Cleópatra, assegurada pelo ponto de vista romano (Fischler, 1994, p. 118).

Contudo, em qualquer posição tomada por Fúlvia ou Otávia em relação a Marco Antônio, Plutarco coloca como se fosse algo que elas faziam com o intuito de abalar Cleópatra, a qual também era descrita pelo autor como uma mulher que tinha a mesma intenção contra elas, ou seja, demonstrava que ela agia de forma a seduzir Antônio para se voltar contra elas. Plutarco menciona que se Otávia pudesse adicionar o charme que ela tinha diante da sociedade em sua atenção afetuosa, ela poderia ganhar completamente o controle sobre seu marido e fazer com que sua posição ficasse inatingível. Ele afirma, ainda, que Otávia somente se casou com Antônio por questões políticas, pelos interesses de seu irmão, mas Cleópatra, sendo soberana de várias nações, contentava-se em ser sua amante. Mesmo Antônio se negando a ir encontrar Otávia em Atenas, ela continuou a morar em sua casa, cuidando de seus filhos e do filho que teve com Fúlvia, enquanto Otávio achou essa atitude de Antônio ultrajante e quis que Otávia saísse da casa dele, o que foi negado por ela. Enquanto isso, Antônio proclamou Cleópatra a rainha do Egito, de Cíprus, da Líbia e da Síria, além de ter declarado Cesário seu consorte. Para o filho que teve com Cleópatra, Alexandre, deixou a Armênia, Média e Partia; para o filho Ptolomeu, a Síria e a Cilícia. Plutarco não cita a filha do casal, Cleópatra Selene. Continuando sua narração, cita que Antônio envia um recado para Otávia sair de sua casa e ela sai com todos seus filhos, deixando apenas aquele que Antônio teve com Fúlvia, Antílo. Otávio declara guerra a Cleópatra e retira os poderes de Antônio, já que ele os tinha entregue a uma mulher (Plutarch, *Makers of Rome*, 53–60).

Ao contrário de Otávia, Lívia, esposa de Augusto, foi a mulher da família Júlio-Claudiana mais bem representada e seu nome apareceu em portos, mercados e até santuários, além de sua imagem em moedas. Tudo isso demonstra que Lívia tinha uma “carreira” como esposa de Augusto e sugere que ela possuía um senso político acurado, levando-a a um considerável poder e influência. Provavelmente, a posição que Lívia conquistou veio do seu círculo de contatos estabelecido pelo Patronato. No leste da Grécia, começou a receber honras depois que foi deificada. A importância de Lívia na divulgação da identidade imperial é indicada pelo fato de que ela também foi uma das primeiras a aparecer nas moedas provinciais orientais, por volta do ano de 16 a.C. O próprio Augusto nunca retratou Lívia em nenhuma de suas cunhagens romanas oficiais. Ela era a silenciosa esposa obediente nos bastidores, nunca na vanguarda (Zager, 2014,



pp. 54–57). Entretanto, acabou retratando seus filhos, Caio César, Júlia e Lucio César, sendo que os dois eram filhos de Júlia, mas foram adotados por Augusto, demonstrando harmonia e prosperidade familiar através de seus futuros herdeiros.



**Fig. 03.** *Denário* de prata, datado de 13 a.C., cunhado em Roma, com 3,48g, com o rosto de Augusto voltado à direita no anverso, além da inscrição: *AUGUSTUS*; observa-se no reverso os três filhos de Augusto, Caio César, Julia e Lucio César, com a inscrição: *C.MARIVS.TRO III VIR*<sup>15</sup> (César Mario. Terceiro triunvirato).<sup>16</sup>

Créditos: © The Trustees of the British Museum

De outra maneira, Tibério, filho de Lívia com Tibério Cláudio Nero e filho adotivo de Augusto, sabia da importância de sua mãe, que depois de sua morte tornou-se Júlia Augusta, adotada pela família Juliana e deificada. Ele também sabia da consideração que o povo tinha por Lívia<sup>17</sup> e concedeu com que o Senado aprovasse cunhar sua imagem, mas negou várias titulações a ela.

<sup>15</sup> Número de referência no museu: 1921,0612.1. Bibliografia: RE1 106, p. 21, RIC1 404, p. 72. Catálogo C&M:

RE1p21.106.([https://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=1214000&partId=1&images=true](https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1214000&partId=1&images=true), recuperado de 10 de novembro, 2019).

<sup>16</sup> Tradução nossa.

<sup>17</sup> Essa informação não quer dizer que Tibério não tinha desavenças com sua mãe, mas que utilizou da imagem dela para seus desígnios propagandísticos.



**Fig. 04** – *Dupondio* de Livia ou Júlia Augusta como *Salus*, com o rosto voltado à direita, cunhada em Roma, datada de 22 – 23 d.C., de bronze, com 28 mm de diâmetro, peso de 14,06g, de durante o governo de Tibério, 14 – 29 d. C. Legenda: *SALVS AVGVSTA* (Salo Augusta<sup>18</sup>); Legenda do reverso: *TI CAESAR DIVI AVGVSTI F AVGVSTVS PONTIFEX MAXIMVS TR POT XXIIIIVS C* = Tiberius Caesar Divi Augustus Fili Augustus Pontifex Maximus Tribunicia Potestate Vicesimum Quartum (Tibério César Augusto, Filho do Divino Augusto, Maior Sumo Pontífice encarregado do Vigésimo Quarto Poder Tribunário);<sup>19</sup> Legenda maior do reverso: *S(enatus) C(onsultum)* (cunhada pelo consentimento do Senado<sup>20</sup>).<sup>21</sup>

Créditos: © The Trustees of the British Museum

Agripina Maior, neta de Augusto, que queria seu marido Germânico no trono de Roma, tornou-se ativa dentro da carreira de seu marido e se preocupou com sua própria imagem pública (Zager, 2014, p. 82). Além disso, ela também desejava ver seus filhos no poder e sua homenagem veio nos tempos de Calígula, seu filho, em honra a quem o ajudou a estar no poder. De acordo com os *Anais* de Tácito, ela é caracterizada de início como “determinada,” o que era uma boa característica, adicionada à fidelidade ao marido. Foi elogiada pelo autor como inteligente e educada, descrição que mudou ao longo da narrativa, quando ele passou a caracterizá-la como uma mulher feroz, raivosa, violenta e emotiva (Tacitus, *Annals*, 1.33; 1.69; 4.12; 4.52; 4.51–2; 5.3; 6.25).

<sup>18</sup> Tradução nossa.

<sup>19</sup> (<https://en.numista.com/catalogue/pieces65997.html>, recuperado em 07 de março, 2019).

<sup>20</sup> Tradução nossa.

<sup>21</sup> Número de registro: R.6361. Referência bibliográfica: RIC1 47, p. 97; RE1 83, p. 131. Catálogo C&M: RE1p131.83.

([https://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=1202443&partId=1](https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1202443&partId=1), recuperado em 10 de novembro, 2019).



**Fig. 05** – *Sestertio* com o busto drapeado de Agripina Maior olhando para a direita, cunhada em Roma, de bronze, com peso de 25,18g, sob o governo de Calígula, 37 – 41 a.C. Legenda no anverso: *AGRIPPINA M F MAT C CAESARIS AVGVTI* = *Agrippina Marci Filia Mater Caii Caesaris Augusti* (Agripina, Filha de Marcus, Mãe de Caio César Augusto); Legenda do reverso: *S P Q R / MEMORIAE / AGRIPPINAE* = *Senatus Populus Que Romanus* (O Senado e o povo romano), *Memoriae Agrippinae* (À memória de Agripina<sup>22</sup>).<sup>23</sup>

Créditos da imagem: © Heath Warwick; Fonte: Museums Victoria; Direito autorial: Museums Victoria.<sup>24</sup>

No reverso da figura demonstrada há um *carpetum*, considerado uma honra e uma recompensa pelo privilégio patriótico, visto que até mesmo Messalina e Agripina Menor faziam uso dele na cidade apenas em ocasiões especiais (Zager, 2014). Para acrescentar, diferentemente das moedas de Otávia, esta moeda de Agripina Maior é exclusivamente em sua homenagem, sem a presença do governante, demonstrando a ênfase e devoção de Calígula à sua mãe, a qual o ajudou a conseguir o poder.

A filha de Germânico com Agripina Maior, que se chamava Agripina Menor, nasceu na família imperial por volta de 14 d.C., tendo Augusto como seu bisavô e Tibério como seu tio-avô. Primeiramente, foi reconhecida como uma das irmãs de Calígula e, depois, como a esposa de Cláudio e a mãe de Nero. Tácito insistiu em ressaltar as impropriedades da sexualidade de Agripina, sendo uma delas o próprio casamento com Cláudio, que era seu tio, irmão mais velho do seu pai (Barrett, 1996, pp. 100–101), ato que, segundo as leis de Roma, consistia em um incesto. Tácito declara que essa relação era ilícita, que eles não deveriam ousar celebrar as núpcias da devida forma e que não

<sup>22</sup> (<https://en.numista.com/catalogue/pieces65992.html>, recuperado em 07 de março, 2019).

<sup>23</sup> ID: 81000988. Referências: RIC 055 (Gaius), Trillmich Group II (026/R – [unlisted rev. Die]), Classical Numismatic Group (<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=140534>, recuperado em 06 de março, 2019).

<sup>24</sup> (<https://collections.museumvictoria.com.au/items/66390>, recuperado em 11 de novembro, 2019).

tinha tido precedentes para a introdução de uma sobrinha na casa do tio. Tal ato era, definitivamente, um incesto, declarou Tácito (Tacitus, *Annals*, 11.5).

Vitelio, no discurso para o Senado, em defesa desse casamento, explicou que um casamento com a filha do irmão era uma novidade para eles, mas que isso era comum em outros lugares e que não tinha lei para proibir. Continuou afirmando que casamentos entre primos antes eram desconhecidos, mas naquela época já eram frequentes, na medida em que o costume se adaptava à conveniência, de modo que essa novidade iria ocupar, futuramente, lugar entre os usos reconhecidos (Tacitus, *Annals*, 12.6). Sendo assim, os senadores aprovaram o casamento da filha de Germânico e a união passou a ser vista como apaziguadora de futuros conflitos para a sucessão. Para Tácito, isso representou uma profunda degeneração moral, assim como o casamento de Otávia com Nero, que, conforme o autor, foi a causa de todas as calamidades seguintes (Barrett, 1996, pp. 101–102), pois Nero foi adotado por Claudio e passou a ser como um irmão para sua filha, Otávia.

Para Tácito, o casamento de Claudio significou a posse efetiva de Agripina no poder, sendo que nos relatos seguintes, do ano de 50 a 54 d.C., esse assunto é dominante, uma vez que o autor descreve a atividade da esposa em benefício do seu filho Nero e seu privilégio em receber o título de Augusta (Tacitus, *Annals*, 12, 25–26; 12, 41–43), além do casamento, em 53 d.C., de seu filho com Otávia e, em 54 d.C., do assassinato de Claudio, por Agripina, para garantir o trono a Nero (Tacitus, *Annals*, 12, 64–69). Dessa forma, para Tácito, quem governava era Agripina e a ênfase dada “às relações pessoais e familiares e o efeito deletério do domínio de quem deveria ser subalterno” (uma mulher, Agripina) “fica evidente como motor da História para Tácito” (Funari & Garraffoni, 2016, p. 125). Ao mencionar sobre a exibição da luta de gladiadores, Tácito questiona como um príncipe, com seus meros dezessete anos, poderia lutar e evitar tal perigo, referindo-se a Agripina, bem como questiona como os romanos poderiam recorrer a alguém que era dominado por uma mulher (Tacitus, *Annals*, 13.6). Um dos poucos momentos que Tácito declara que a influência de Agripina sobre seu filho Nero estava enfraquecendo foi quando ele se apaixonou por uma mulher liberta, Acte (Tacitus, *Annals*, 13.12).

De acordo com Barrett (1996), Dião Cássio declarou que Agripina tinha Claudio em seu controle e que, para Tácito, esse casamento representava uma transformação no desenvolvimento do Estado de Roma, pois as relações estavam agora no controle de uma

mulher, mas não uma mulher como Messalina, que utilizou o poder apenas para consumir excessos, tendo em vista que seu desejo não era por paixão, e sim por poder. Tácito a concebia como uma pessoa austera, totalmente livre de conduta promíscua, senão para contribuir para seu poder. Até a ganância dela é vista pelo autor como um dispositivo para reforçar o seu domínio. Dião Cássio menciona que, depois do casamento, Agripina começou a ter total controle sobre o marido com uma mistura de intimidação e suborno. A tática dela era arranjar um homem livre para persuadir Claudio a seguir os conselhos dela. Além disso, Dião Cássio expressa a passividade de Claudio, que estava certo de que Agripina traria ao casamento um senso político aguçado (Barrett, 1996, pp. 102–103).

Em 49, Agripina estava casada com o imperador de Roma e tinha noivado seu filho com a filha do seu marido. Seu sucesso ainda foi significativamente simbolizado com o recebimento do título de Augusta em 50 d.C. Ela foi a primeira esposa de imperador vivo a receber esse título. Lívia, por exemplo, também recebeu o mesmo título, mas já era viúva (Barrett, 1996, p. 108).

Agripina envenenou Claudio para colocar Nero no poder (Tacitus, *Annals*, 12.66). Segundo Tácito, Pallas, um liberto, sugeriu que Claudio tinha arruinado a si mesmo, através de um casamento incestuoso e pela adoção fatal de um filho (Tacitus, *Annals*, 13.2).



**Fig.06.** Aureus, de 7,63g, datada de 54 d.C., do governo de Nero<sup>25</sup>, Legenda: *AGRIPP AVGV DIVI CLAVD NERONIS CAES MATER* (Agripina Augusta, esposa do divino Cláudio e mãe de Nero César<sup>26</sup>); Legenda do reverso: *NERONI CLVD DIVI F CAES AVGV GERM IMP TR P / EX S C* (Imperador Nero César Augusto Germânico, filho do divino Cláudio, com poder tribunário / cunhada de acordo com o consentimento do Senado)<sup>27</sup>, com uma coroa de carvalho.<sup>28</sup>  
Crédito: © The Trustees of the British Museum<sup>29</sup>

A influência dominante de Agripina, que é demonstrada na moeda anterior, exemplifica-se pelo fato de que seu retrato compartilha o anverso com o imperador (seu filho) e apenas seu título aparece. Os dizeres *EX S C* no reverso são uma evidência da extensão da prerrogativa senatorial à cunhagem de metais preciosos. Entretanto, por mais que o anverso demonstre apenas sua indicação, pela citação *AGRIPP AVGV DIVI CLAVD NERONIS CAES MATER*, seu nome é acompanhado dos nomes de Cláudio e Nero, confirmando a ligação que ela tinha com eles, sugerindo que sua posição não dependia de si própria, mas da anuência dos imperadores.

<sup>25</sup> Número de referência no museu: R.6509. Bibliografia: RE1 2, p. 200, RIC1 3, p. 150. Número no catálogo C&M:RE1p200.2.

([https://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=1216066&partId=1](https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1216066&partId=1), recuperado em 10 de novembro, 2019).

<sup>26</sup>(<http://www.forumancientcoins.com/numiswiki/view.asp?key=AGRIPP%20AVGV%20DIVI%20CLAVD%20NERONIS%20CAES%20MATER%20EX%20S%20C>, recuperado em: 08 de março, 2019).

<sup>27</sup> Tradução nossa com consulta. (<http://www.forumancientcoins.com/board/index.php?topic=51364.0>, recuperado em 08 de março, 2019).

<sup>28</sup> ID: 76001396. Referência: RIC 002 (original de Roma), WCN 36, Classical Numismatic Group. Denominação: denário. (<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=109071> e [http://www.coinproject.com/coin\\_detail.php?coin=283510](http://www.coinproject.com/coin_detail.php?coin=283510), recuperado em 06 de março, 2019).

<sup>29</sup>([https://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=1216066&partId=1](https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1216066&partId=1), recuperado em 11 de novembro, 2019).

#### 4. Conclusão

Pode-se concluir que as imagens reproduzidas nas moedas deveriam ser algo aceitável para os padrões de representação que o público teria como expectativa, ou seja, o tipo de figura teria que ser algo que demonstrasse que a família imperial era bem cultivada ou bem-sucedida, e, no caso específico das mulheres, elas deveriam ser reportadas evidenciando suas virtudes domésticas. Muito provavelmente, essas imagens deveriam ter sido feitas com intenções políticas, de autopropaganda e de controle.

As imagens das mulheres imperiais teriam que seguir os valores daquele tempo, ostentando a amostragem das virtudes daquelas mulheres, para serem um benefício ao governante. O imperador, ao consentir a cunhagem das moedas com a figura feminina de sua família, fazia com que as virtudes dela fossem de acordo com uma moral, detendo essas imagens sob seu controle. Nessa perspectiva, as moedas confirmam uma dimensão da variedade histórica de formação de gênero, a qual é uma construção social transmitida para uma comunidade através de certos veículos de significados e símbolos (Riess, 2012, pp. 499–500).

Essas normas e valores podem ser considerados significantes à formação das identidades sociais, que constituíram a sociedade romana daquele tempo. No caso desse artigo, tratou-se de demonstrar a diferença atribuída ao homem e a mulher da elite da sociedade romana, nas atuações do público e do privado. As moedas demonstram as imagens dos membros femininos da família imperial, que foram controladas de tal maneira que suas figuras foram divulgadas em favor de uma propaganda política, social e androcêntrica, deixando de demonstrar quem essas mulheres realmente eram.

*Recebido em 29.11.2019, aprovado em 13.04.2020.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Fontes:*

Cassio Dio. (1914–27). *Roman History*. (E. Cary, trad.). W. Heinemann.

Plutarch. (1965). Mark Antony. In: I. Scott-Kilvert (translated and introduction), *Makers of Rome*. Penguin Books.

Tacitus, P. C. (1952). *The Annals and The Histories*. (J. A. Church, W. J. Brodribb & J. Great, trads.). Penguin Classics.

### *Estudos:*

Balandier, g. (1980). *O poder em cena*. EDUnB.

Barrett, A. A. (1996). *Agrippina: sex, power, and politics in the early empire*. Yale University Press.

Bélo, T. P. (2014). *Boudica e as facetas femininas ao longo do tempo: nacionalismo, feminismo, memória e poder*. [Tese de doutoramento, Universidade Estadual de Campinas].

Bélo, T. P. & Funari, P. P. A. (2017). As romanas e o poder nos Anais de Tácito. *Clássica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos*. 30 (2), 75–90.

Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l’intersectionnalité. *Diogène*, 1 (225), 70–88.

Bielman, A. (2012). Female patronage in the Greek Hellenistic and Roma Republican periods. In: S. L. James & S. Dillon (Eds.). *A companion to women in the ancient world*. Willey-Blackwell.

Bobbio, N. et al. (Org.). (1986). *Dicionário de política*. EDUnB.

Brennan, P. (2007). Faces of power. In: P. Brennan, M. Tunner & L. Wright (Orgs.). *Faces of power: imperial portraiture on Roman coins*. The University of Sidney.



- Busino, G. (1980). Propaganda. In *Enciclopedia Einaudi*. Giulio Einaudi, 11, 275–295.
- Deniaux, E. (2006). Patronage. In N. Rosenstein & R. Morstein-Marx (Eds.). *A companion to the roman republic*. Blackwell Publishing Ltd.
- Dixon, S. (1983). A family business: women's role in patronage and politics at Rome, 80 – 44 B.C. *Classica et Mediaevalia*, 34, 91–112.
- Filho, E. P. & Vasconcelos, E. (2007). Foucault: da microfísica à biopolítica. In M. Rago & A. L. Martins (Orgs.). *Revista aulas: dossiê Foucault*, 1 (3), 1–22.
- Fischler, S. (1994). Social Stereotypes and Historical Analysis: the case of the imperial women at Rome. In *Women in Ancient Societies* (pp. 115–133). Routledge.
- Florenzano, M. B. (1991). *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. (9 ed.). Vozes.
- Florenzano, M. B. (2015). A moeda romana na Antiguidade: uma introdução à história e aos significados das emissões monetárias. In M. B. Florenzano, A. M. Ribeiro & V. L. Monaco (Orgs.). *A coleção de moedas romanas da Universidade de São Paulo, Museu Paulista, Museu de Arqueologia e Etnologia*. MAE/USP.
- Foucault, M. (2001). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. (14 ed). Graal.
- Fustel de Coulanges, N. D. (1890). *Les origines du système féodal*. Hachette.
- Gardner, J. F. (1990). *Women in Roman law and society*. Routledge.
- Godechot, J. (1952). La propagande. *Annales*, 34, 515–517.
- Gonçalves, A. T. M. (2002). *A construção da imagem imperial: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala*. [Tese de pós-graduação, USP].
- Gonçalves, A. T. M. (2014). Entre gregos e romanos: história e literatura no mundo clássico. *Revista Tempo*, 20. 1–14.
- Harvey, T. (2020). *Julia Augusta: images of Rome's first empress on the coins of the Roman empire*. Routledge: Taylor & Francis Group.
- Hidalgo de La Vega, M. J. (1995). *El intelectual, la realeza y el poder político en el imperio romano*. Ediciones Universidad.

- Hodder, I. (1986). *Reading the past: current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge University Press.
- Huici Modenes, A. (1996). *Estrategias de la persuasión: mito y propaganda política*. Alfar.
- Kergoat, D. (1978). Ouvriers = ouvrières? Propositions pour une articulation théorique de deux variables: sexe et classe sociale. *Critiques de l'Économie Politique*, 5, 65–97.
- Kergoat, D. (2010). Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. *Novos Estudos Cebrap*, 86, 93–103. [Em francês: Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux In E. Dorlin (Org.). *Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination* (pp. 111–125). Actuel Marx Confrontations, 2009].
- Laplantine, F. & Trindade, L. (1997). *O que é imaginário*. Brasiliense.
- Levick, B. (1982). Propaganda and the Imperial coinage. *Antichthon* 16, 107–108.
- Maia, A. C. B. (2005). Identidade e papéis sexuais: uma discussão sobre gênero na escola. In C. C. B. Maia & A. F. Maia (Orgs.). *Sexualidade e Infância. Cadernos Cecemca*, 1. Cecemca MEC/SEF, 66–82.
- Mazza, M. (1970). *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III Secolo d.C.* University of Winsconsin.
- Mead, M. (1969). *Sexo e temperamento*. Perspectiva.
- Meyers, R. (2012). Female portraiture and female patronage in the high imperial period. In S. L. James & S. Dillon (Eds.). *A companion to the women in the Ancient World* (pp. 453–466). Blackwell Publishing.
- Nolasco, S. (1993). *O mito da masculinidade*. Rocco.
- Omena, L. M. (2007). Os Ofícios: Meios de Sobrevivência dos Setores Subalternos da Sociedade Romana. *Fenix: Revista de História e estudos culturais*, 4 (1). Universidade de São Paulo, 01–13.
- Pereira, M. E. (2002). *Psicologia social dos estereótipos*. EPU.

- Porto, V. C. (2012). As moedas romanas da Península Ibérica e da Síria-Palestina: uma tentativa de diálogo. *Mare Nostrvm – Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo*. n. 3, 13–32.
- Porto, V. C. (2014). A cidade como discurso ideológico: monumentalidade nas moedas do Império Romano. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. Supl., 18, 93–101.
- Porto, V. C. (2018). O culto imperial e as moedas do Império Romano. *Phoênix*, 24 (1), 138–154.
- Rawson, B. (2006). Finding roman women. In N. Rosenstein & R. M. Marx (Eds.) *A companion to the roman republic* (pp. 324–341). Blackwell Publishing.
- Reis, K. C. F & Maia, A. C. B. (2009). Estereótipos sexuais e a educação sexista no discurso de mães. In T. G. M. Valle (Org.). *Aprendizagem e desenvolvimento humano: avaliações e intervenções* (pp. 137–154). Cultura Acadêmica.
- Revell, L. (2016). *Ways of being roman: discourses of identity in the roman west*. Oxbow Books.
- Riess, W. (2012). Rari exempli femina: female virtues on Rome. In S. L. James & S. Dillon (Orgs.). *A companion on women in the Ancient World* (pp. 491–501). Wiley-Blackwell.
- Sampaio, A. O. & Venturini, R. L. B. (2009). Uma breve reflexão sobre a família na Roma Antiga. *VI Jornada de Estudos Antigos e Medievais – Trabalhos Completos* Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2007/trabalhos/030.pdf>. (recuperado em 07 de novembro de 2015).
- Shanks, M. & Tilley, C. (1992). *Reconstructing Archaeology: theory and practice*. (2<sup>nd</sup> ed.). Routledge.
- Sordi, M. (Ed.). (1974). *Contributi dell'Istituti di Storia Antica*. Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Souza, F. C. (2006). *Meninos e meninas na escola: um encontro possível?* Zouk.

- Spencer-Wood, S. (1999). Gendering power. In T. Sweely (Ed.). *Manifesting power: gender and the interpretation of power in archaeology* (pp. 175–183). Routledge.
- Sutherland, C. H. V. (1986). Compliment or complemente? Dr. Levick on Imperial coin types. *Numismatic Chronicle*, 146, 85–93.
- Tunmer, M. (2007). Foreword. In P. Brennan, M. Tunmer & L. Wright (Orgs.). *Faces of power: imperial portraiture on Roman coins*. The University of Sidney.
- Wallace-Hadrill, A. (1986). Image and authority in the coinage of Augustus. *Journal of Roman Studies*, 76, 67–68.
- Whitaker, D. C. A. (1995). Menino – Menina: sexo ou gênero? In R. V. Serbino & Grande (Orgs.). *A escola e seus alunos: o problema da diversidade cultural* (pp. 31–52). Unesp.
- Wood, S. E. (1999). *Imperial women: a study in public images, 40 BC–AD 68*. Brill's Scholars' List.
- Zager, I. (2014). *The political role of women of the Roman elite, with particular attention to the autonomy and influence of the Julio-Claudian women (44 BCE to CE 68)*. [degree of Master of Arts, University of South Africa].
- Zenhas, A. (2007). *Estereótipos de gênero*. Disponível em: <https://www.educare.pt/opiniao/artigo/ver/?id=11982&langid=1> recuperado em 27 de abril de 2017).

## IMPERIAL WOMEN'S COINS

*Taís Pagoto Bélo*

### ABSTRACT

This article aims to explore the public image of some of the women from the Late Republic/Early Empire displayed in coins dated from the Principality, established by Augustus (27 BC) until the death of Nero (68 AD). It is intended to illustrate how, during this period, these women enhanced their visibility in public life, through tasks linked to the imperial family, which led them to the Patronage and, consequently, to self-propaganda, which was a way of displaying power.

Women of that time were restricted to a private and domestic life due to the existence of the *patria potestas*, which was significant and marked the father's power relations within the Roman family, classifying women as unequal to the man. The conquest of women in having their names remembered, through statues, plaques, and coins was something recent at the end of the Republic and the beginning of the Empire, established through the Patronage. The memory of the person, in this way, was something important and could reverberate for generations in the family.

Coins with representations of imperial women make it possible not only to chronologically reconstruct their existence in history, but also to demonstrate that they were active in public life

### KEYWORDS

Imperial women; coins; Rome.



**“POR QUE DE GALO, ENTÃO, CHAMAMOS QUEM SE CASTRA [...]?”**  
**INTERSECCIONALIDADE EM REPRESENTAÇÕES DE SACERDOTES**  
**CASTRADOS NO IMPÉRIO ROMANO**

*Semíramis Corsi Silva*<sup>1</sup>

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar representações textuais de sacerdotes considerados praticantes de rituais que envolviam cortes de seus órgãos genitais. Tais intervenções, tratadas aqui como castrações, foram vistas como perda da virilidade e transgenerização para o feminino na literatura greco-romana do período imperial. Sacerdotes castrados podem ser percebidos no mito de Átis (o consorte da deusa frígia Cibele, a *Magna Mater*), na literatura sobre os sacerdotes dessa deusa (os *galli*) e nas representações textuais dos sacerdotes da deusa síria Atargátis e do imperador Heliogábalo (218–222). Como não há relatos dessas práticas deixados por seus praticantes, grande parte da documentação que temos sobre os sacerdotes castrados se refere às representações feitas por seus críticos. Diante disso, as fontes utilizadas para o estudo que se apresenta são compostas de textos literários greco-romanos. Neste artigo, tais textos serão analisados à luz de uma perspectiva interseccional, pensando a descrição dos sacerdotes a partir da construção do *outro* não greco-romano e das normativas de gênero para o *uir*, o cidadão das camadas abastadas do Império Romano.

PALAVRAS-CHAVE

Sacerdotes castrados; *galli*; Heliogábalo; representações; interseccionalidade.

---

<sup>1</sup> Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista, UNESP/Franca. Coordenadora do Grupo de Estudos sobre o Mundo Antigo Mediterrânico da UFSM – GEMAM/UFSM. E-mail: [semiramiscorsi@yahoo.com.br](mailto:semiramiscorsi@yahoo.com.br).

## 1. Introdução

Os sacerdotes castrados e emasculados aparecem na literatura, especialmente, ligados à mitologia da deusa Cibele, a *Magna Mater* (Grande Mãe) dos romanos, cuja história envolve o corte dos membros viris de seu consorte Átis, o que teria originado um tipo de sacerdote tido como emasculado, que realizava o culto da Grande Mãe, o *gallus*. Semelhante às representações do rito que envolve a perda de virilidade dos sacerdotes de Cibele, os *galli*, temos também as histórias sobre os sacerdotes da deusa síria Atargátis, contadas por Apuleio e Luciano de Samósata. Da mesma maneira, em outros trabalhos de minha autoria, tenho interpretado as representações textuais do imperador romano Marco Aurélio Antonino, mais conhecido pela tradição como Heliogábalo (218–222) devido ao seu sacerdócio ao deus Elagabal, como estando ligado aos ritos dessa divindade, também de origens siríacas.<sup>2</sup> Tal rito a Elagabal, em minha leitura, tinha como componente práticas de intervenção no corpo do sacerdote, o que fez com que a imagem de Heliogábalo nos textos do Império Romano fosse transmitida carregada de hipérboles e demais exageros retóricos, trazendo seu desejo em cortar seu pênis e fazer uma vagina em seu corpo na visão de seu principal crítico, o escritor Dião Cássio, contemporâneo de Heliogábalo.

Portanto, há uma série de textos escritos em latim e em grego, do período romano, que apresentam estes sacerdotes considerados emasculados em seu corpo, suas vestimentas e suas performatividades, muitas vezes em tom de zombaria e, em geral, de forma bastante negativa.<sup>3</sup> No entanto, não há informações em si das práticas de tais

---

<sup>2</sup> Refiro-me aos textos: Identidade cultural e gênero no Principado Romano: uma proposta de análise interseccional das representações do imperador Heliogábalo (século III E.C.), *Phoînix*, vol. 24, 2018, pp. 142–166; Heliogábalo vestido divinamente: a indumentária religiosa do imperador sacerdote de Elagabal, *Arys*. Antigüedad: Religiones y Sociedades, vol. 1, 2019, pp. 251–276 e “Não me chame de senhor, pois eu sou uma senhora”: a performatividade transgênero do imperador Heliogábalo (218–222). O último texto está no prelo e será publicado na obra *O Império Romano no século III. Crises, Transformações e Mutações*, sob minha organização e de Moisés Antikeira. Previsão de publicação para 2021 pela Editora Desalinho.

<sup>3</sup> Sobre o conceito de *performatividade de gênero*, utilizo os estudos de Judith Butler (2010). Butler descreve o sujeito como *sujeito-em-processo*, que é construído no discurso pelos atos que executa. Portanto, o sujeito é uma construção performativa, havendo formas de construir a identidade que irão perturbar interessados em preservar as oposições existentes como macho/fêmea, masculino/feminino, gay/hétero e assim por diante. Dessa maneira, a identidade de gênero para Butler é uma sequência de atos, uma performatividade (algo que se faz, mas não algo que se é), uma prática discursiva aberta a ressignificações. E, embora não seja possível trabalhar com a ideia de subjetividade ao analisar personagens do mundo antigo pelas lentes de seus opositores, cabe pontuar que há como analisar os discursos que carregam olhares sobre a performatividade dos sacerdotes, mostrando como ela perturba os interesses em manter uma ordem constitutiva sobre o que é homem e o que é mulher em seus respectivos modelos.



sujeitos por meio de seus próprios relatos. Assim, a principal documentação que temos sobre eles são representações feitas por seus críticos.<sup>4</sup>

Sabendo disso, o objetivo deste artigo é analisar as representações religiosas dos sacerdotes conhecidos na literatura greco-romana como castrados e emasculados a partir de uma perspectiva interseccional. Portanto, visou pensar a construção de modelos normativos de gênero e identidade cultural sobrepostos nos suportes literários em meio às representações de rituais e personagens religiosos. Também voltarei minha atenção para elementos sociais e de poder presentes nestas representações.

É importante mencionar que o termo *castrado* está sendo usado aqui para definir práticas que envolviam cortes das genitais dos sacerdotes estudados, uma vez que é um termo amplamente usado nas traduções modernas dos textos antigos e que, em minha leitura, facilita a compreensão contemporânea do ato visto como um processo de emasculação.<sup>5</sup> No entanto, este termo não é comumente usado nos textos analisados.<sup>6</sup> Os textos mencionam cortes, feridas e mutilações nas/das partes íntimas destes homens, usando diversos termos em grego ou latim para trazer essa ideia.<sup>7</sup> Luciano, por exemplo, usa o verbo *τέμνω*, em grego, remetendo ao ato de cortar, fazer incisões (*A deusa síria*, 20). Marcial, em latim, utiliza o termo *praecide*, do verbo *praecido*, também no sentido de cortar (*Epigramas*, 9, 2, 13).<sup>8</sup> Já o termo *emasculado* está sendo usado para traduzir

---

<sup>4</sup> Entendo representações seguindo Roger Chartier (1988, p. 19), que pensa representações como a realidade na ótica de quem representa e não como meras abstrações. Para Chartier (1988, p. 17), as representações variam segundo as disposições dos grupos e aspiram à universalidade. Porém, são sempre determinadas pelos interesses de dominação do proponente, são estratégias para impor autoridade e poder. Assim sendo, as representações dos sacerdotes analisados, mesmo sendo hiperbólicas, são o real para seus detratores, é como eles enxergam o *outro* que se passa como transgredindo as fronteiras de gênero e identidade cultural. Com elas, para mim, os escritores objetivam impor sua visão de como eram os sacerdotes castrados, em estratégias de controle e dominação.

<sup>5</sup> Outro termo que pode ser encontrado em algumas traduções é *eunuco* (*eunuchus*, no latim e *εὐνοῦχος*, no grego). Optei por não utilizar o termo eunuco, ainda que Piotr Scholz (2001, p. IX) defenda que os “eunucos não eram simplesmente os ‘vigilantes da cama’, como o termo grego sugere. Nem apenas escravos, bem como não apenas atores. Eles podiam ser ascetas, sacerdotes, magos, estudiosos, físicos, comandantes militares, administradores ou oficiais sêniores das cortes no Ocidente ou no Oriente”. Minha opção por utilizar o termo *castrado* vem da ideia de corte das genitálias que a palavra sugere. No entanto, é preciso frisar que o termo castração pode ser compreendido como uma generalização de ritos e personagens diferentes e deve ser utilizado com cuidado para que não seja confundido com os famosos processos da Época Medieval e Moderna realizados em cantores (os *castrati*), visando preservar a voz aguda.

<sup>6</sup> Dos textos usados neste artigo é possível ver que Marcial o utiliza em *Epig.*, 3, 81.

<sup>7</sup> Sobre os termos em grego e latim que se referiam a tipos de cortes, ver Scholz, 2001, p. 112.

<sup>8</sup> Para todos trechos da documentação citados, coloquei o original em grego ou latim em nota para que o leitor possa conferir os termos usados pelos escritores antigos. Como não se trata de um trabalho de tradução, julguei desnecessário trabalhar todos os termos que falam sobre o corte nas genitálias no comentário acima. Mas, ressalto que é importante perceber que todos autores antigos usados aqui trazem a

uma série de palavras gregas e latinas que trazem a ideia de ambiguidade de gênero, feminilidade, passividade, moleza e, conseqüentemente, perda da virilidade e inversão para o feminino.<sup>9</sup> Seria uma *transgenerização*, para utilizar um conceito moderno que, em minha leitura, facilita a compreensão do processo representado nos textos para se referir a esses sacerdotes vistos transitando para outro gênero e até para outro sexo com os processos de castração, segundo a percepção dos escritores.

Com isso definido, começarei minha análise das representações literárias dos sacerdotes considerados, nos termos escolhidos, castrados e emasculados, se transgenerizando.

## 2. Representações de sacerdotes castrados no Império Romano

Tratarei aqui de representações dos *galli*, dos sacerdotes da deusa síria Atargátis e do imperador Heliogábalo presentes em textos do Principado, focando, em especial, nos processos de castração.<sup>10</sup> Começarei pelos *galli*. Para isso, é preciso voltar aos escritos do último século da República a fim de compreender o aparecimento da imagem dos sacerdotes de Cibele nos textos romanos a partir do mito que explicará o rito.

Há muitas versões do mito de Cibele e Átis e da explicação para o rito de castração dos *galli* nos textos antigos. No contexto romano, a versão mais conhecida, e base para as posteriores, é a do poeta Catulo, que viveu entre 87 e 54 AEC. Segundo Catulo (*Poema 63*), Átis, em êxtase frenético (*stimulatus ibi furenti rabie*), corta seus membros viris com um sílex por devoção à Cibele (*vagus animis devolvit ili acuto sibi pondera silice*). Ainda que Catulo não fale sobre a origem e função do rito, o ato, na visão do poeta, transforma Átis em uma falsa mulher (*notha mulier*) e em um homem estéril (*ego uir sterilis ero*).

---

ideia de corte e/ou retirada de algo. Sobre as versões citadas das fontes, utilizei traduções em português realizadas por especialistas, verificando também traduções para outras línguas modernas. As traduções de trechos de fontes sobre Heliogábalo são minhas.

<sup>9</sup> Tratam-se de termos como *cinaedus*, *pathicus*, *semimas*, *effeminatus* e *mollis*, no latim e *μαλακός* e *κίναϊδος*, no grego. Para uma melhor compreensão dessas categorias, sugiro as leituras de Williams (2010), Halperin (2001) e Thuillier (2013).

<sup>10</sup> Os escritores cristãos da Antiguidade Tardia não deixaram de representar negativamente os *galli*. Fírmico Materno (*Sobre o erro das religiões profanas*, 4, 2), astrólogo convertido ao cristianismo do período de Constantino (306–337), e Santo Agostinho (*A cidade de Deus*, 7, 26), bispo de Hipona, por exemplo, observaram a performatividade considerada feminina dos sacerdotes de forma bastante crítica. Conforme Will Roscoe (1996, p. 196), a religiosidade mística de Cibele foi uma das principais rivais do cristianismo em sua fase de afirmação pela maneira como os *galli* transgrediam as fronteiras de gênero. No entanto, como em tais representações estão contidas normativas de corpo e gênero próprias do cristianismo que fogem dos objetivos deste artigo, não as analisarei.

Semíramis Silva. “*Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?*”

Sobre os *galli*, Catulo os trata no feminino,<sup>11</sup> deixando claro seu tom de reprovação. No final do verso, clama que Cibele mantenha sua fúria longe dele, pois seus seguidores são feitos em estado de agitação e insanidade, o que seria preciso para a realização de um ato tão horrendo:

Deusa grande, ó Cibele, senhora do Díndimo,

longe de minha casa vá a sua fúria,

outros leva agitados, outros leva insanos.

(Catulo, Poema 63, 91–93. Tradução de João Angelo Oliva Neto)<sup>12</sup>

Também da primeira metade do século I AEC, em *Da Natureza das coisas* (2, 615–618), o poeta Lucrécio fornece sua explicação para a razão das castrações dos *galli*. Segundo Lucrécio, os sacerdotes de Cibele se fazem *galli* a fim de mostrar que os homens que violam a majestade da Grande Mãe e são ingratos a seus pais não devem ser merecedores de ter filhos. Lucrécio, no entanto, apenas comenta isso, não tecendo considerações sobre a realização do processo de castração.

Do final do século I AEC, o historiador Dionísio de Halicarnasso, em *Antiguidades Romanas* (2, 19), conta que os ritos para a deusa Cibele, sendo estrangeiros e tendo sido introduzidos de acordo com oráculos, eram realizados em Roma de forma adaptada. Seus sacerdotes e sacerdotisas, segundo ele, eram frígios e estavam encarregados de levar a imagem da deusa em procissão pela cidade, quando também saíam pedindo esmolas e tocando tamborins e flautas em homenagem à Mãe dos Deuses. Mas, por decreto do Senado, nenhum cidadão romano podia segui-los em procissão usando a túnica que fazia parte da indumentária sacerdotal. Dionísio não diz nada sobre a visão dos *galli* como femininos ou sobre possíveis processos de castração. Porém, já apresenta o quanto estes ritos eram, embora aceitos na religiosidade oficial da cidade, estranhos a ponto de o

---

<sup>11</sup> Como quando os chama de *gallae*, vocativo plural, no verso 12: “*Ei Galas!, ide aos altos bosques de Cibele, ide juntas*” (*agite ite ad alta, Gallae, Cybeles nemora simul*). E no verso 34: “*lépido os pés, o guia as Galas seguem rápidas*” (*rapidae ducem secuntur Gallae properipedem itaque*), onde *Gallae* está no nominativo plural.

<sup>12</sup> *dea magna, dea Cybelle, dea domina Dindymi, procul a mea tuus sit furor omnis, era, domo: alios age incitatos, alios age rabidos* (Catulo, Poema 63, 91–93).

Senado decretar a proibição de que cidadãos romanos se tornassem sacerdotes da Grande Mãe.

A partir desses relatos do período republicano, haverá uma série de representações compostas no Principado sobre o mito de Cibele e a castração dos *galli*. Sobre a introdução oficial da festa de Cibele no calendário das festas romanas, quem deixou o melhor relato foi Ovídio nos *Fastos* (4, 247–272).<sup>13</sup> Ao falar sobre a prática de castração dos sacerdotes da Mãe do Ida, nome pelo qual a deusa também era chamada, Ovídio, escrevendo no final do século I AEC e início do século I EC, diz que: “Por que de galo, então, chamamos quem se castra/ quando da Frígia a Gália tanto dista?” (*Cur igitur Gallos qui se excidere, vocamus/cum tanto a Phrygia Gallica distet humus*) (*Fastos*, 4, 361). O termo usado aqui por Ovídio para se referir ao que é traduzido como a autocastração é *excido*, que tem sentido de deixar cair, tirar fora. Assim sendo, em Ovídio é clara a ideia de que os *galli* cortavam algo para fora de si de forma voluntária. Nessa passagem, também está a percepção de que estes sacerdotes são sempre estrangeiros, de fora de Roma. O poeta se questiona sobre a razão do nome *gallo* para definir estes sacerdotes, pois eles são vistos como vindo da Frígia, terra distante da Gália. Sua explicação é que, na Frígia, havia um rio chamado Galo, que enlouquecia quem bebia sua água.<sup>14</sup>

Em outra passagem (*Fastos*, 4, 222–221), ao relatar o mito de Átis para explicar a castração dos sacerdotes que o seguiam como exemplo, o poeta se pergunta: “O ímpeto de se castrarem de onde vem?” (*Vnde venit’ dixi ‘sua membra secandi impetus’*). E já no relato sobre a autopunição da castração de Átis por ter traído a deusa, Ovídio escreve:

Com u’a pedra afiada ele mutila o corpo

e arroja na poeira a cabeleira

“Mereci, foi a voz. ‘Pago com sangue as penas;

---

<sup>13</sup> A festa de Cibele (*Megalensia*, renomeada por Augusto como *Ludi Matri deum Magnae Idaeae*) era celebrada em Roma no início da primavera. Conforme Tito Lívio (*Histórias*, XXIX, 14, 16–17), a festa para Cibele ocorria na véspera dos idos de abril. Ovídio fala da festa dessa deusa no Livro IV de *Fastos*, dedicado ao mês de abril. Conforme Roscoe (1996, p. 201), a festa mudou para março no período de governo do imperador Cláudio (41–54). Já Scholz (2001, p. 103), diz que é possível que o festival de Átis tenha sido colocado em março para se separar do festival de Cibele, mantido em abril, e que o ponto alto do festejo de Átis era o dia 24 de março, o Dia do Sangue. Jaime Alvar (2008, p. 282), por sua vez, defende as datas de 15 a 18 de março para a festa de Átis e 4 a 10 de abril para a festa de Cibele.

<sup>14</sup> Sobre a etimologia do nome dado aos sacerdotes de Cibele, ver Alvar (2008, p. 252).

Semíramis Silva. “Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?”

morra a parte de mim que me malfez.

Morra’, dizia, e tira o peso da virilha

– e da virilidade nada resta.

O exemplo é esse furor: arrancando os cabelos

os adamados servos se emasculam.”

(Ovídio, *Fastos*, 4, 237–244. Tradução de Márcio Meirelles Gouvêa Júnior)<sup>15</sup>

Ovídio ainda retrata a festa como barulhenta e agitada. A deusa é levada nos delicados ombros de seus sacerdotes (*ipsa sedens molli comitum cervice feretur*). A delicadeza era a antítese da masculinidade e fazia alusão ao tipo mais extremo de homem sem virilidade, os castrados, em diversos poemas (Williams, 2010, p. 140), como abaixo:

Eunucos tocarão tímpanos retumbantes,

Tintilarão os címbalos de bronze;

Será levada a deusa em delicados ombros,

co’ exaltação gritada pelas ruas.

Os jogos chamam, soa a cena: Olhai, quirites!

Cesse nos tribunais a litigância.

(Ovídio, *Fastos*, 4, 183–188)<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> *ille etiam saxo corpus laniavit acuto,  
longaque in immundo pulvere tracta coma est,  
voxque fuit ‘merui! meritas do sanguine poenas.  
a! pereant partes, quae nocuere mihi!  
a! pereant’ dicebat adhuc, onus inguinis aufert,  
nullaque sunt subito signa relicta viri.  
venit in exemplum furor hic, mollesque ministri  
caedunt iactatis vilia membra comis.’* (Ovídio, *Fastos*, 4, 237–244).

<sup>16</sup> *ibunt semimares et inania tympana tudent,  
aeraque tinnitus aere repulsa dabunt:  
ipsa sedens molli comitum cervice feretur*

O poeta Marcial, de meados do século I e início do século II EC, também se referiu aos *galli* como femininos em vários epigramas (2, 86.1–6; 5, 41) e fez menções aos processos de castração em muitos outros. Como é possível ler nas passagens a seguir:

Glipto, porque teu pau não subia, o cortaste:

Pra que tais ferros, tonto? Eras eunuco.<sup>17</sup>

(Marcial, *Epig.*, 2, 45. Tradução de Fábio Cairolli)<sup>18</sup>

Que tens co' o abismo feminil, Bético Galo?

Varões deve lambar a língua ao meio

Por que te foi cortado o pau com telha sâmia,

se de bocetas, Bético gostava?

A cabeça se castre pois, galo do membro

Cibele enganas: és varão co'a boca.

(Marcial, *Epig.*, 3, 81)<sup>19</sup>

---

*urbis per medias exululata vias.  
scaena sonat, ludi que vocant, spectate, Quirites,  
et fora Marte suo litigiosa vacent* (Ovídio, *Fastos*, 4, 183–188).

<sup>17</sup> O tradutor brasileiro opta aqui por traduzir o termo *gallus* como eunuco. Considero mais pertinente, por razões já explicadas em nota, traduzir por galo ou castrado.

<sup>18</sup> *Quae tibi non stabat praecisa est mentula, Glypte.  
Demens, cum ferro quid tibi? Gallus eras* (Marcial, *Epig.*, 2, 45).

<sup>19</sup> *Quid cum femineo tibi, Baetice Galle, barathro?  
Haec debet medios lambere lingua uiros.  
Abscisa est quare Samia tibi mentula testa,  
Si tibi tam gratus, Baetice, cummus erat?  
Castrandum caput est: nam sis licet inguine Gallus,  
Sacra tamen Cybeles decipis: ore uir es* (Marcial, *Epig.*, 3, 81).

Semíramis Silva. “Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?”

[...]

Vai agora, Cibele, e capa as bichas<sup>20</sup> pobres:

este é o pinto digno de cutelo.

(Marcial, *Epig.*, 9, 2, 13–14)<sup>21</sup>

Bácara, régio, deu o pau pra ser curado

por médico rival. Galo será.

(Marcial, *Epig.*, 11, 74)<sup>22</sup>

Nos quatro epigramas acima, Marcial deixa claro, pelo menos em sua visão, o que era cortado nestes homens: o pênis. Isso pode ser visto no uso do termo *mentula*, palavra usada em tom de zombaria para se referir ao pênis e que aparece quarenta e quatro vezes nos poemas de Marcial (Ribeiro Junior, 2016, p. 133) e no uso da palavra *penis*, uma gíria latina para se referir ao órgão sexual masculino, assim como *mentula*. Além disso, no *Epigrama 3*, o poeta conta que, mesmo após o processo de castração, o sacerdote bético engana a deusa realizando sexo oral em mulheres (*cunnum lingere*), o que o faz bastante indigno de qualquer maneira, pois denota passividade (Benedito Ribeiro, 2016, p. 134). Isso mostra a hierarquia de gênero não pelo ato heterossexual ou homossexual, categorias inexistentes na época de Marcial, mas pela submissão vista no ato de fazer sexo oral em alguém.

Na *Sátira VI*, o poeta Juvenal, contemporâneo de Marcial, também lança seu olhar crítico contra os *galli*. Nesta longa sátira, Juvenal aconselha homens que irão se casar, mais especificamente seu amigo Póstumo, sobre os perigos das mulheres. Tudo isso,

---

<sup>20</sup> A palavra *cinaedos* é traduzido aqui, por Fábio Cairolli, como bichas, uma vez que é uma zombaria extremamente negativa no contexto romano.

<sup>21</sup> *I nunc et miseros, Cybele, praecide cinaedos: Haec erat, haec cultris mentula digna tuis* (Marcial, *Epig.*, 9, 2, 13–14).

<sup>22</sup> *Curandum penem commisit Baccara Raetus Rivali medico. Baccara Gallus erit* (Marcial, *Epig.*, 11, 74).

Juvenal faz de forma bastante misógina. Se ele é tão ofensivo com as mulheres, com homens vistos como mulheres o tom será extremamente negativo:

Do marido, ou das perdas, que ele sofre

Não lhe importa saber; com ele habita

Qual se vizinha fora, e mais ainda

Amigos seus, e escravos maltratando,

Sua casa arruinar da furiosa

Belona, ou de Cibele o choro inteiro

Em casa admite, a que preside infame

Sacerdote castrado, venerável

Por infando prestígio: roucas tubas,

Tambores infernais da plebe infame

O seguem: Frígia tiara lhe orna a fronte,

E dando horrendos brados, aconselha

Que evitem do Setembro o advento breve,

E o dos ventos Austrais perniciosos,

Se de ovos cento, oferta expiatória

Não derem, e as cor-de-rosa velhas roupas,

Porque dos males que o prover aventa,

Naqueles trapos todo o nóxio fique,



Semíramis Silva. “Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?”

Purificado sendo esse ano inteiro.<sup>23</sup>

(Juvenal, *Sátira VI*. Tradução de Francisco Antônio Martins Bastos)

Nas linhas acima, Juvenal fala de mulheres adeptas de cultos como o da Grande Mãe. Extremamente supersticiosas, elas se deixam enganar por sacerdotes femininos (*semivir*) que cortam sua genitália mole (*mollia qui rapta secuit genitalia testa*). O quadro pintado aqui mostra o culto como estrangeiro, horrendo, barulhento e plebeu. Juvenal apresenta claramente, em minha leitura, como elementos do feminino (as mulheres e os sacerdotes castrados) são vistos interseccionados à sua aversão ao estrangeiro e ao grupo social da plebe.

Sobre os sacerdotes da deusa Atargátis, a Deusa Síria como também era conhecida, Apuleio deixa um interessante testemunho em *O asno de ouro* (VIII, 24–28), texto escrito no século II EC. Apuleio os descreve como meninas (*puellae*), semi-homens (*semuiris*) e efeminados (*effeminati*). Apuleio fala de suas roupas coloridas e de linho e seda, de seu cortejo barulhento, de seus rostos maquiados, comparando-os às Bacantes.<sup>24</sup> Sobre o processo de intervenção no corpo dos sacerdotes, Apuleio não comenta claramente o que acontecia, mas diz que o processo era uma carnificina (*carnificina*) e que: “Podia-se ver o solo, sob o relampejar dos gládios e o entrecruzar de chicotadas, molhado do impuro sangue desses efeminados”<sup>25</sup> (*O asno de ouro*, VIII, 28).

---

<sup>23</sup> *nulla uiri cura interea nec mentio fiet  
damnorum. uiuit tamquam uicina mariti,  
hoc solo propior quod amicos coniugis odit  
et seruos, gravis est rationibus. Ecce furentis  
Bellonae matrisque deum chorus intrat et ingens  
semiuir, obscaeno facies reuerenda minori,  
mollia qui rapta secuit genitalia testa  
iam pridem, cui rauca cohors, cui tympana cedunt,  
plebeia et Phrygia uestitur bucca tiara.  
grande sonat metuique iubet Septembris et Austri  
aduentum, nisi se centum lustraverit ouis  
et xerampelinas ueteres donauerit ipsi,  
ut quidquid subiti et magni discriminis instat  
in tunicas eat et totum semel expiet annum* (Juvenal, *Sátira VI*, versos 508 ao 521).

<sup>24</sup> Roscoe (1996, p. 202) percebe que parte das críticas literárias aos sacerdotes castrados estava relacionada a comparações sobre eles feitas, pelos escritores antigos, com os Coribantes e Curetes, praticantes de ritos projetados em benefícios individuais (ao invés de honrar um deus pelo coletivo), em cultos que visavam uma catarse por parte dos espectadores.

<sup>25</sup> *Cernerer prosectu gladiatorum ictuque flagrorum solum spurcitia sanguinis effeminati madescere* (Apuleio, *O asno de ouro*, VIII, 28).

Will Roscoe (1996, p. 202) diz que: “Embora exagerado pelo efeito cômico, o relato de Apuleio é confirmado em seus detalhes básicos por muitas outras fontes”. Trata-se dos relatos de Luciano em *Lúcio ou o asno* e de Brabio na fábula *O asno e os sacerdotes de Cibele* (*Fábulas*, 141).<sup>26</sup> Ambos os autores narram uma história semelhante à história de Apuleio em torno de um asno, provavelmente, fruto de um substrato comum que pode ter sido o texto de Apuleio ou pode, da mesma forma, ter influenciado Apuleio. Luciano, escrevendo sob o governo de Marco Aurélio (161–180), traz um relato bem parecido com o de Apuleio em relação ao destino do asno da história: ter sido comprado para servir aos sacerdotes da Deusa Síria. Sobre tais sacerdotes, o texto de Luciano (*Lúcio ou o asno*, 37) também os coloca como femininos de forma bastante crítica, mas vai além do que relatara Apuleio ao mencionar os órgãos cortados no rito, contando que estes sacerdotes faziam cortes em seus antebraços (τοὺς πῆχεις) e cortavam sua língua (τὴν γλῶτταν), descrevendo um ritual feminino sangrento (μαλακοῦ αἵματος).

Já Brabio, autor de fábulas gregas cuja trajetória é bem desconhecida, mas que, possivelmente, era sírio e viveu no século III EC, conta, em uma fábula curta, que um asno foi comprado pelos sacerdotes mendicantes e sem escrúpulo de Cibele. Brabio não fala nada sobre os sacerdotes serem femininos, apenas que eles contavam de aldeia em aldeia sobre a mutilação do feminino Átis.

Em *A deusa síria*, Luciano traz novos elementos para se pensar as representações dos sacerdotes castrados. No texto, um relato de viagem, o autor busca compreender a origem de um templo dedicado a uma divindade feminina que ele chama de Hera, mas que os estudos apontam ser a síria Atargátis, na cidade síria de Hierápolis. Ao longo das histórias em torno do templo, Luciano relata os mitos sobre as origens do culto dos sacerdotes da deusa, misturando-os com relatos sobre Átis e Reia.<sup>27</sup> Assim, Luciano conta que a deusa Reia cortou o deus Átis e, desde então, ele abandonou a vida de homem e passou a se vestir como mulher, celebrando orgias. Foi Átis quem chegou até a Síria e fundou o templo em Hierápolis para a deusa que se assemelha à Reia grega. Os sacerdotes,

---

<sup>26</sup> Há discussões sobre a autoria dessa obra ser mesmo de Luciano. Por isso, muitas vezes, a obra é atribuída como de Pseudo-Luciano. Há também discussões sobre suas grandes semelhanças com *O asno de ouro*, de Apuleio. Para iniciar esse debate, sugiro a leitura da introdução ao texto de *Lúcio ou o asno*, da Editora Gredos e a introdução ao texto da edição publicada pela Harvard University Press.

<sup>27</sup> Reia é uma Grande-Mãe cretense arcaica. Em Hesíodo, ela se transforma em uma titânida que, unindo-se ao irmão Cronos, gera Héstia, Deméter, Hera, Hades, Posídon e Zeus. “Na época romana (30 a.C. – 527 d.C.) e, portanto, bem tardiamente, Reia, antiga divindade da vegetação, acabou fundindo-se com a divindade oriental Cibele, a ‘mãe dos deuses’” (Brandão, 2014, p. 555), o que é possível ver neste relato de Luciano.

Semíramis Silva. “Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?”

que Luciano chama de *galli*, se cortam em honra à deusa como Átis. Outra versão das origens do templo, mais credível, segundo Luciano, seria a de que ele foi fundado por Dioniso, havendo ali uma inscrição que conta isso. Luciano diz que há também no templo uma estátua com uma figura itifálica, assim como estátuas de falos gigantes colocados pelo deus.

Os Gregos erigem, em honra de Dioniso, uns falos, sobre os quais colocam uns bonecos minúsculos feitos de madeira, com enormes partes pudendas. Chamam a estes [bonecos] “nervos tesos”. Também existe um tal objeto dentro do templo. Do lado direito do templo há um boneco minúsculo, de bronze, que tem um membro viril enorme. (Luciano, *A deusa síria*, 16. Tradução de Custódio Magueijo)<sup>28</sup>

Luciano não realiza nenhuma menção sobre a relação desses falos e de Dioniso com a castração dos sacerdotes do templo. No entanto, em uma passagem mais adiante, Luciano fornece pistas sobre a ligação destes falos como potência simbólica capaz de trazer prosperidade:

Duas vezes por ano, um homem sobe a um destes falos e permanece no alto do falo por um período de sete dias. O motivo desta subida, diz-se que é o seguinte: Na sua maioria, crêem que [o homem], lá tão alto, está em contacto com os deuses e pede prosperidade para toda a Síria, e os deuses atendem às preces mais de perto. (Luciano, *A deusa síria*, 28)<sup>29</sup>

É possível conjecturar que as castrações tinham o mesmo intuito de fornecer potencialidade à ação dos sacerdotes. Sobre as castrações rituais, Luciano ainda narra mais duas versões de suas origens. Uma delas seria a de que um homem chamado Combabo, funcionário real, cortou seus órgãos genitais para não sucumbir ao desejo pela rainha Estratonice, esposa de Seleuco e fundadora do templo de Hierápolis.

---

<sup>28</sup> φαλλοὺς Ἑλληνας Διονύσῳ ἐγείρουσιν, ἐπὶ τῶν καὶ τοιόνδε τι φέρουσιν, ἄνδρας μικροὺς ἐκ ξύλου πεποιημένους, μεγάλα αἰδοῖα ἔχοντας· καλέεται δὲ τάδε νευρόσπαστα. ἔστι δὲ καὶ τόδε ἐν τῷ ἱρῷ: ἐν δεξιῇ τοῦ νηοῦ κάθηται μικρὸς ἀνὴρ χάλκεος ἔχων αἰδοῖον μέγα (Luciano, *A deusa síria*, 16).

<sup>29</sup> ἐς τουτέων τὸν ἓνα φαλλὸν ἀνὴρ ἐκάστου ἔτεος δις ἀνέρχεται οἰκέει τε ἐν ἄκρῳ τῷ φαλλῷ χρόνον ἐπὶ τὰ ἡμερέων. αἰτίη δὲ οἱ τῆς ἀνόδου ἦδε λέγεται. οἱ μὲν πολλοὶ νομίζουσιν ὅτι ὑποῦ τοῖσι θεοῖσιν ὀμιλέει καὶ ἀγαθὰ ζυναπάση Συρίῃ αἰτέει, οἱ δὲ τῶν εὐχολέων ἀγρόθεν ἐπαῖουσιν (Luciano, *A deusa síria*, 28).

Ditas estas palavras, fez-se [um homem] incompleto, e tendo cortado as partes pudendas, meteu-as num pequeno vaso com mirra, mel e outros perfumes, tudo misturado. E depois de marcar [o vaso] com o selo que usava, tratou de curar a ferida. (Luciano, *A deusa síria*, 20)<sup>30</sup>

É a partir dessa história que algumas pessoas explicavam a origem do rito da castração, conforme Luciano, pois os amigos de Combabo passaram a se castrar em consolação a ele (*A deusa síria*, 26). Em outra versão contida na mesma passagem, Luciano conta que Hera passou a inspirar outros homens a seguirem Combabo para que ele não fosse o único a chorar pela sua virilidade (*τῆ ἀνδρηίῃ*). Portanto, Luciano cita que Combabo é tido como feminino, dizendo que há, ainda nos dias de sua visita, uma estátua dele no templo: “Então o rei, em homenagem à sua virtude e aos seus bons officios, decidi erigir-lhe uma estátua de bronze dentro do templo. E ainda hoje existe no templo, em sua honra, um Combabo de bronze, obra de Hércules de Rodes, com formas de mulher, e vestes de homem” (*A deusa síria*, 26).<sup>31</sup>

Sobre as roupas femininas, elas passam a ser usadas por Combabo para que as mulheres não sejam capazes de se apaixonar por ele (*A deusa síria*, 27), sendo este o motivo pelo qual os sacerdotes do templo também usam vestes de mulher. Da mesma forma, então, os sacerdotes de Atargátis se castram e se emasculam a partir da atitude de Combabo, na visão de Luciano:

Uma vez instituído este costume, ele permanece até hoje. Todos os anos, muitos homens se castram dentro do templo e se feminizam, quer para consolarem Combabo, quer para agradarem a Hera, e por isso se castram. Deixam de usar vestes

---

<sup>30</sup> Τάδε εἰπὼν ἀτελέα ἑωυτὸν ἐποίηεν, καὶ ταμὼν τὰ αἰδοῖα ἐς ἀγγήιον μικρὸν κατέθετο σμύρνη τε ἄμα καὶ μέλιτι καὶ ἄλλοισι θυώμασι: καὶ ἔπειτα σφρηγίδι τὴν ἐφόρειε σημηνάμενος τὸ τρωμα ἱῆτο (Luciano, *A deusa síria*, 20).

<sup>31</sup> ἔδωκεν δέ οἱ βασιλεὺς ἀρετῆς τε καὶ εὐεργεσίης εἵνεκα ἐν τῷ ἱρῷ ἐστάναι χάλκεον καὶ ἔτι ἐς τιμὴν ἐν τῷ ἱρῷ Κομβάβος χάλκεος, Ἑρμοκλέος τοῦ Ῥοδίου ποίημα, μορφὴν μὲν ὀκοίη γυνή, ἐσθῆτα δὲ ἀνδρηίην ἔχει (Luciano, *A deusa síria*, 26).

Semíramis Silva. “Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?”

masculinas, passam a envergar vestidos femininos e a executar trabalhos de mulher.

(Luciano, *A deusa síria*, 27)<sup>32</sup>

Como visto, Luciano não deixa explícito o que Combabo corta em seu corpo. No entanto, ele comenta que isso o torna impotente sexualmente<sup>33</sup> (*Deusa síria*, 20). Ele também deixa pistas para compreendermos que havia uma ligação dos cultos realizados no templo de Hierápolis com o falo tido como sagrado quando comenta sobre o rito de subida no falo.

Ainda se tratando de cortes no corpo dos sacerdotes, Luciano conta que: “Em dias determinados, a multidão reúne-se no templo, e muitos Galos e homens consagrados, a que atrás me referi, celebram as cerimônias, retalham os braços e ferem as costas uns dos outros” (Luciano, *A deusa síria*, 50).<sup>34</sup>

É importante destacar que a festividade principal do templo ocorria no início da primavera, conta Luciano, e que nela eram sacrificados gados, ovelhas e cabras (*A deusa síria*, 49). Era nessa ocasião que ocorria a castração de ordenação dos sacerdotes.

O jovem a quem isso está destinado lança fora as vestes, avança em alta gritaria para o meio da multidão, saca de uma faca, que, segundo me parece, está ali [para esse fim] desde há muitos anos, e, pegando nela, castra-se a si mesmo, e depois corre por toda a cidade, e leva nas mãos os órgãos que cortou. E da casa, seja qual for, para dentro da qual ele lançar os seus órgãos, dessa mesma recebe uma veste feminina e ornatos de mulher. Eis como eles procedem aquando da castração.

(Luciano, *A deusa síria*, 51)<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> τὸ δὲ ἔθος τοῦτο ἐπειδὴ ἅπαξ ἐγένετο, ἔτι νῦν μένει: καὶ πολλοὶ ἐκάστου ἔτους ἐν τῷ ἱρῷ τάμνονται καὶ θηλύνονται, εἴτε Κομβάβον παραμυθεόμενοι εἴτε καὶ Ἥρη χαρίζονται: τάμνονται δ' ὄν. ἐσθῆτα δὲ οἶδε οὐκέτι ἀνδρῆϊν ἔχουσιν, ἀλλὰ εἵματά τε γυναικῆια φορέουσιν καὶ ἔργα γυναικῶν ἐπιτελέουσιν (Luciano, *A deusa síria*, 27).

<sup>33</sup> O termo que Luciano usa aqui é *ἀτελέα* (ver nota 30), que não chega ao final, que não finaliza um ato, aquele que não tem propósito e, em minha interpretação, aquele que não tem utilidade, pois perdeu sua potência/virilidade.

<sup>34</sup> ἐν ῥητῆσι δὲ ἡμέρησι τὸ μὲν πλῆθος ἐς τὸ ἱρὸν ἀγείρονται, Γάλλοι δὲ πολλοὶ καὶ τοὺς ἔλεξα, οἱ ἱροὶ ἄνθρωποι, τελέουσι τὰ ὄργια, τάμνονταί τε τοὺς πῆχους καὶ τοῖσι νότοισι πρὸς ἀλλήλους τύπτονται (Luciano, *A deusa síria*, 50).

<sup>35</sup> ὁ νεηνῆς ὅτῳ τὰδε ἀποκέαται ρίψας τὰ εἵματα μεγάλη βοῆ ἐς μέσον ἔρχεται καὶ ξίφος ἀναίρεται: τὸ δὲ πολλὰ ἔτη, ἐμοὶ δοκέει, καὶ τοῦτο ἔστηκε. λαβὼν δὲ αὐτίκα τάμνει ἑαυτὸν θέει τε διὰ τῆς πόλιος καὶ τῆσι

Assim sendo, há a ideia do corte dos órgãos genitais masculinos no mito e no rito contados por Luciano. Chama a atenção aqui a ideia de que a festa da Deusa Síria, mostrada por Luciano, bem como a de Cibele, como comentado em nota, acontecerem no início da primavera. Isso aponta para o atributo de fertilidade e para a ligação com a vegetação das deusas, o que pode ser um elemento importante para a compreensão da natureza dos ritos de castração em tais cultos. Ainda que Luciano não diga claramente quais órgãos eram cortados, ele comenta que eles eram apresentados nas casas que recebiam os sacerdotes. Com isso, penso que ele mostra crer na retirada de partes do corpo dos iniciados de forma material e fornece elementos para compreendermos que o ato era bem visto e bem recebido por conta de uma crença em seus atributos simbólicos.

Mesmo sendo Luciano sírio da cidade de Samósata, não deixa de apresentar o ritual que acontece no templo de Atargátis com ares de exotismo. Por meio de seu relato é possível perceber como a identidade pode ser algo mais flexível e não dependente necessariamente do lugar de nascimento de uma pessoa. Além do mais, para um escritor do Império Romano como Luciano, se aproximar da cultura greco-romana das elites governantes podia ser uma forma de negociações por *status* e posição social. Parece ter havido uma tradição no Império Romano em se ver os sírios como femininos, o que está na *Sátira III* de Juvenal, por exemplo. Dessa maneira, ao descrever os ritos do templo de Atargátis com possíveis exageros e conduzindo homens à feminilidade, Luciano pode estar se afastando da Síria. Da mesma forma, pode estar mostrando aos seus leitores que, mesmo sendo sírio de nascimento, não compartilhava daquelas crenças que eram também variadas numa mesma província imperial, lembrando que o que os romanos chamavam como Síria antiga era uma região de costumes assírios, fenícios, árabes, hebreus, persas, gregos, etc., em encontros variados.

Ainda se tratando dos sírios, o imperador de origens sírias Marco Aurélio Antonino (218–222), conhecido na tradição como Heliogábalo, também se envolveu em cerimônias religiosas que parecem ter realizado castrações iniciáticas. Trata-se de seu sacerdócio a Elagabal, divindade solar da cidade de Emesa, de onde vinha Heliogábalo. Dião Cássio, senador e historiador contemporâneo de Heliogábalo, deixou sua visão sobre tal prática presente nos ritos em que o imperador era sacerdote:

---

χερσὶ φέρει τὰ ἔταμεν. ἐξ ὀκοίην δὲ οἰκίην τάδε ἀπορρίπτει, ἐκ ταύτης ἐσθῆτά τε θηλέην καὶ κόσμον τὸν γυναικίον λαμβάνει. τάδε μὲν ἐν τῆσι τομῆσι ποιέουσιν (Luciano, *A deusa síria*, 51).

Semíramis Silva. “*Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?*”

[...] também cortou, ele próprio, suas partes íntimas [τὸ αἰδοῖον] e se absteve da carne de porco, com o fundamento de que sua devoção deveria ser mais pura. Mas ele decidiu, de fato, cortar a si mesmo completamente [παντάπασιν αὐτὸ ἀποκόψαι], esse seu desejo foi motivado unicamente por sua moleza. Seus feitos foram parte dos requisitos sacerdotais de Elagabal, e, da mesma forma, ele mutilou muitos de seus companheiros [...]. (Dião Cássio, *História Romana*, LXXX, 11, 1–2. Tradução minha)<sup>36</sup>

Como é possível ler, Dião Cássio tenta retirar o valor religioso da prática do imperador, considerando-a como parte de seu desejo em se tornar uma mulher, o que era bastante negativo para a imagem de Heliogábalo, a pessoa de mais alto *status* do Império, que o historiador buscava apresentar. No entanto, Dião acaba comentando, na sequência, que a castração era parte do sacerdócio de Elagabal, o que era realizado também em outros iniciados, segundo conta. Mas, querendo transmitir ainda mais a ideia negativa da inversão de Heliogábalo para o feminino, com a menção à sua moleza (τῆς μαλακίας), ele retira a carga religiosa e até mesmo ascética do rito.<sup>37</sup> Para isso, Dião cita, de forma bastante hiperbólica e pejorativa, que o verdadeiro desejo de Heliogábalo era ter uma vagina de mulher (αἰδῶ γυναικείαν): “Sua lascívia chegou a tal ponto que ele pediu aos médicos que inventassem a vagina de uma mulher em seu corpo, por meio de uma incisão, prometendo a eles grandes somas como pagamento” (Dião Cássio, *História Romana*, LXXX, 16, 7).<sup>38</sup>

Provavelmente, a partir dessas descrições de Dião Cássio, o escritor da *História Augusta*, uma série de biografias imperiais da Antiguidade Tardia cuja autoria é desconhecida,<sup>39</sup> comparou Heliogábalo aos sacerdotes de Cibele. A *Vida de Heliogábalo*

---

<sup>36</sup> ὅτι τε τὸ αἰδοῖον περιέτεμε, καὶ ὅτι χοιρείων κρεῶν, ὡς καὶ καθαρότερον ἐκ τούτων θρησκευσῶν, ἀπείχετο ἔβουλεύσατο μὲν γὰρ παντάπασιν αὐτὸ ἀποκόψαι: ἀλλ’ ἐκεῖνο μὲν τῆς μαλακίας ἔνεκα ποιῆσαι ἐπεθύμησε, τοῦτο δὲ ὡς καὶ τῆ τοῦ Ἐλεγαβάλου ἱερατεία προσῆκον ἔπραξεν: ἐξ οὗ δὴ καὶ ἑτέροις τῶν συνόντων συχνοῖς ὁμοίως ἐλυμήνατό (Dião Cássio, *História Romana*, LXXX, 11, 1–2).

<sup>37</sup> Veja um ascetismo apresentado por Dião na negação de Heliogábalo em comer carne de porco.

<sup>38</sup> ἐς τοσαύτην δὲ συνηλάθη ἀσέλγειαν ὡς καὶ τοὺς ἰατροὺς ἀξιοῦν αἰδῶ γυναικείαν δι’ ἀνατομῆς αὐτῶ μηχανήσασθαι, μεγάλους ὑπὲρ τούτου μισθοὺς αὐτοῖς προϊσχύμενος (Dião Cássio, *História Romana*, LXXX, 16, 7).

<sup>39</sup> A autoria da *Vida de Heliogábalo* da *HA* tem sido atribuída pelos estudiosos a Élio Lamprídio, possível pseudônimo de um escritor cuja identidade não é conhecida. Sobre o debate em torno da autoria e data da *HA*, ver a Introdução de David Magie a sua tradução dessa obra publicada pela Harvard University Press.

traz, de forma bastante curiosa, o falo como um elemento da vestimenta do imperador e faz uma alusão a esse órgão sexual envolvido nos ritos religiosos de Heliogábalo e dos *galli*.<sup>40</sup>

Ele balançou a cabeça entre os eunucos fanáticos, colocando órgãos genitais amarrados e fez tudo o que os *galli* faziam, carregava a imagem da deusa [referindo-se a Cibele] para fora do lugar que era seu santuário. (*História Augusta*, Vida de Heliogábalo, 7, 2. Tradução minha)<sup>41</sup>

Diante do que foi apresentado, é possível perceber que os autores greco-romanos do Império apresentam as práticas de castração ritual como algo totalmente indigno do *uir* romano, o cidadão dos grupos sociais mais abastados, aquele que deveria manter as virtudes de excelência. Os sacerdotes castrados são mostrados possuindo total falta de domínio de si, são desmedidos, descontrolados, frenéticos e luxuriosos. Os processos de castração os deixavam corrompidos, moles e sem o membro viril, o símbolo da dureza e da força masculina. Tudo isso os transformava em mulher.

Mesmo que o culto de Cibele fosse oficializado em Roma, de forma a ocupar um lugar importante no calendário festivo da cidade, assim como o culto de Atargátis e Elagabal eram aceitos,<sup>42</sup> seus sacerdotes eram vistos como estrangeiros quando praticavam estes atos que lhes retiravam os valores viris. Ou seja, a dimensão de gênero aqui precisa ser cruzada com a dimensão da identidade cultural. O *uir* romano, mesmo que fosse um provincial que havia recebido a cidadania, precisava se comportar com uma série de valores do universo masculino normativo, que iam desde cuidados com o corpo até manter o papel ativo na guerra e a posição insertiva nas relações sexuais, fosse com homens ou com mulheres. A moderação (*Gravitas*, em latim, *Σωφροσύνη*, em grego) nas relações sexuais, sociais e políticas era protocolo básico dessa virilidade. Junto com a moderação/controlar vinha a dominação (*imperium*) de si e dos outros, como observou

---

<sup>40</sup> Sobre este objeto fálico nas vestimentas sacerdotais de Heliogábalo, ver Krengel (1997) e Silva (2019).

<sup>41</sup> *iactavit autem caput inter praecisos fanaticos et genitalia sibi deuinxit et omnia fecit quae Galli facere solent, ablatumque sanctum in penetrabile dei sui transtulit* (*História Augusta*, Vida de Heliogábalo, 7, 2).

<sup>42</sup> Sobre Elagabal, as pesquisas arqueológicas localizam um templo para divindades de origens siríacas construído na região do Transtevere em Roma. Os artefatos encontrados neste local mostram o culto de Elagabal em Roma antes do governo de Heliogábalo, provavelmente durante o reinado de Septímio Severo e Caracala (Arrizabalaga y Prado, 2014, p. 147).



Craig Williams (2010, p. 139). Na falta desses valores, cidadãos das províncias podiam ser considerados como estrangeiros, mas, na sua adoção, estavam dentro da *romanitas* e eram aceitos sem maiores críticas nos textos dos aristocratas, muitos dos quais também eram provinciais, como Marcial, Apuleio e Luciano, por exemplo.

Um caso paradigmático sobre isso é o contraste nas imagens dos imperadores sírios Heliogábalo e seu sucessor, primo e filho adotivo, Severo Alexandre (222–235). Ambos foram sacerdotes de Elagabal, seguindo uma tradição familiar. No entanto, o que é possível ver nos textos dos historiadores Dião Cássio e Herodiano é que Heliogábalo não respeitava os valores da *romanitas* latina, tanto em sua forma de governar, como em uma série de elementos de seu comportamento, como vestimentas, maquiagens, uso desmedido dos prazeres, devoção exagerada a Elagabal, etc. Severo Alexandre, ao contrário, parece ter se portado mais próximo aos padrões romanos na visão dos autores (Dião Cássio, *História Romana*, Fragmento do Livro LXXX. Herodiano, *História de Roma*, VI), desde o uso tradicional da toga até a emissão de suas moedas, mais respeitosa aos deuses tradicionais do panteão romano do que seu antecessor, que realizou uma forte cunhagem em honra ao deus sírio Elagabal em relação à cunhagem para Júpiter e Marte, por exemplo (Manders, 2006).<sup>43</sup> Sobre a questão do sacerdócio de Severo Alexandre a Elagabal envolver sua emasculação, nada é comentado nos textos, ao contrário do que é feito em relação ao desmedido Heliogábalo.

Portanto, para compreender melhor as representações dos sacerdotes castrados, é preciso lê-las dentro de uma proposta interseccional, onde são vistas sempre como prática do *outro*, logo, como femininas e indignas de um cidadão romano tradicional.<sup>44</sup> Não quero

---

<sup>43</sup> Seguindo as ideias de Erica Manders (2006, p. 137), não acredito que Severo Alexandre tenha sido somente tradicional aos costumes romanos como os textos apontam. É possível que muitos costumes sírios tenham sido mantidos em seu governo, como indica seu próprio sacerdócio a Elagabal. Mas, certamente, ele buscou manter uma distância considerável de Heliogábalo. A melhor fonte textual com informações sobre Severo Alexandre, contemporânea a seu governo, é a obra de Herodiano (*História de Roma*, VI), uma vez que Dião Cássio morreu antes de concluir a parte de sua obra voltada a esse *princeps*, trazendo poucas informações sobre ele. Já sobre Heliogábalo, tenho trabalhado em meus textos o quanto Heliogábalo desviava das tradições latinas em alguns pontos, mas, da mesma forma, o quanto os textos de Dião Cássio e Herodiano são carregados de exageros para difamar o imperador, com acentuados interesses políticos. Sobre a imagem bárbara de Heliogábalo nos textos, ver Silva 2017.

<sup>44</sup> A análise interseccional é uma proposta de pesquisadoras/es ligadas/os aos Estudos culturais e pós-coloniais, que analisam interseccionalidades entre aspectos de gênero, raça e classe (como os trabalhos de Brah, 2006 e Shohat, 2004). Tais estudos analisam documentos da contemporaneidade, percebendo marcadores de diferença dentro destas três categorias que, na proposta interseccional, devem ser analisadas de forma articulada e sem hierarquias. Como escrevi em outro artigo de minha autoria (Silva, 2018), no entanto, os conceitos de raça e classe devem ser repensados para a análise do Império Romano, uma vez que não cabem para o período. Desta forma, opto por usar os conceitos de gênero, identidade cultural e *status* social.

com isso afirmar que elas não fossem femininas para seus próprios iniciados. Ou seja, não quero dizer que tornar-se *gallus* ou sacerdote de Atargátis e Elagabal não significava uma transgenerização para o próprio sacerdote. Mas, infelizmente, não nos restam testemunhos dos próprios sujeitos para fazer esta assertiva com propriedade. Will Roscoe (1996, p. 228) defende que em sociedades patriarcais e falocêntricas, personagens como os *galli* devem ser considerados como uma forma de libertação, uma maneira de escapar das exigências sociais ou sexuais de papéis masculinos patriarcais. Esse estudioso percebe que tais práticas religiosas envolviam transgressão de gênero, a homossexualidade dos sacerdotes e técnicas rituais extáticas (Roscoe, 1996, p. 128). Trazendo uma ideia que parece corroborar Roscoe em alguns pontos, Piotr Scholz (2001, p. 112) diz:

[...] nós podemos inferir que a castração era uma prática muito difundida na qual, como já pudemos notar, servia a variadas propostas. Não era apenas parte das atividades culturais; ela realizava a esperança de homossexuais que sentiam que eles podiam preservar sua juventude e viver como catamitas (*pathici*), prostitutos masculinos.

O historiador Renato Pinto (2011, p. 195) também escreve:

[...] seria possível pensarmos que transexuais encontrassem no culto de Cibele e de Átis um ambiente mais acolhedor e pudessem exercer, não somente suas práticas sexuais, mas, principalmente, sua *identidade sexual*. O erótico, os aspectos identitários e o sagrado poderiam se misturar sem problemas neste cenário.

Concordo que estes sacerdotes destoavam dos padrões de gênero da elite greco-romana governante, da qual faziam parte os escritores dos textos e ressalto que, como já escrito, gênero, identidade cultural, poder e religiosidade estavam imbricados. Mesmo não havendo como saber o que isso significava em termos de gênero para os envolvidos, as representações são o real para os escritores e é no feminino que estes personagens eram vistos. No entanto, prefiro não utilizar a ideia de identidade sexual, seguindo os passos de Michel Foucault (2009, 2010) e David Halperin (2002) que usaram o método genealógico para compreender que na Antiguidade greco-romana não havia identidades sexuais marcadas como homossexual, heterossexual, transexual e bissexual

propriamente. Tais categorias discursivas da sexualidade são fruto de discursos científicos contemporâneos, criados a partir do século XIX. Assim sendo, compreendo que havia sujeitos que destoavam das normas e, especialmente, das éticas de gênero das elites governantes, pelo menos nas representações isso está muito claro. Porém, estes sujeitos precisam ser compreendidos nas singularidades, dispersões e descontinuidades históricas. Tais sujeitos podiam ter desejos e preferências eróticas, no entanto, essas são inalcançáveis pela natureza da documentação que chegou até os dias atuais. Além disso, suas preferências eróticas não devem ser sobrepostas às suas práticas religiosas e nem marcadas por categorias modernas. No caso da afirmação de Scholz acima citada, há ainda que se considerar que esse historiador parece generalizar tipos de castrados, misturando os sacerdotes tratados neste artigo com os jovens eunucos escravos que eram objeto de luxo entre homens da elite romana.

Voltando à análise das representações nos textos antigos, outro ponto importante a ser destacado é a questão social dos envolvidos no rito, que também está interseccionado com gênero e identidade social nas representações. Como analisei, pelo menos Juvenal (*Sátira VI*) apresenta implicitamente sua aversão ao rito de Cibele ligado à plebe de Roma. Tito Lívio (*Histórias*, XXIX, 14, 17–19) diz que o povo recebeu em massa o culto da Grande Mãe. O deus sírio Elagabal também parece ter sido bastante aceito pela plebe de Roma. Herodiano, historiador contemporâneo de Dião Cássio e do imperador Heliogábalo, fornece uma pista sobre isso ao contar que o povo corria junto à quadriga que levava o símbolo do deus até seu templo fora de Roma. De forma exagerada, Herodiano ainda diz que uma multidão era pisoteada em meio às celebrações da festa de Elagabal promovida por Heliogábalo (*História do Império Romano*, V, 6, 8–10).

Jaime Alvar (2008) traz uma importante reflexão sobre a questão da plebe e dos ritos de Cibele. As versões dos textos literários dizem que o culto foi introduzido em Roma porque os Livros Sibilinos e o Oráculo de Delfos teriam recomendado o culto de Cibele aos romanos a fim de que pudessem vencer Aníbal e os cartagineses. No entanto, Alvar (2008, pp. 243–244) acredita que essa versão tinha como intuito apresentar a aprovação de um culto já conhecido em Roma sob a legitimidade do Senado. A elite dirigente da cidade, segundo este historiador, sabia muito bem o que ele envolvia e tenta com isso domesticá-lo e abafar as inquietações populares expressas em um idioma

religioso.<sup>45</sup> No entanto, ainda assim, o conflito com o culto foi contínuo, o que ecoa nas representações dos textos de tom aristocrático citados neste artigo.

No mais, a prática da castração ritual e a função dos *galli* com suas vestimentas e adereços tidos como femininos, parece ter sido parte fundamental dos ritos de Cibele e, por isso, chega a ser proibida de ser realizada por cidadãos romanos, como conta Dionísio de Halicarnasso em passagem analisada. Indigno de ser praticado por um cidadão romano, o rito dos sacerdotes castrados ganha tons retóricos altamente potencializados na literatura.

É também como exagero retórico que Alvar (2008, pp. 247–248), com quem concordo, lê as informações da literatura sobre o corte do pênis dos sacerdotes castrados. Para ele, é totalmente improvável que os *galli* removessem os testículos, o escroto e o pênis, como defendeu Philippe Borgeaud (1996, *apud* Alvar, 2008, p. 247). Além dessa prática ser incomum nos exemplos históricos que temos de outras sociedades, a perda de sangue seria fatal e, para Alvar, mesmo em estado frenético, seria difícil que indivíduos se voluntariassem a isso. Sobre a remoção do pênis, Alvar também acredita não ser uma realidade do rito, pois

[...] a perda do pênis significa que a uretra deve ser mantida aberta por meio de um tubo para impedir que oclua; e isso, é claro, teria levado, sob condições sanitárias antigas, a infecções urinárias constantes. Se fosse esse o caso do mundo greco-romano, certamente teríamos ouvido falar sobre isso nos escritos médicos. (Alvar, 2008, p. 248)

Partindo dessas ideias, Alvar (2008, p. 250) defende que eram os testículos e o escroto as partes removidas nos *galli*. Nesse sentido, a leitura de Alvar, que me parece bastante acertada, é que os escritores do Império não tinham interesses técnicos, não estavam preocupados com o que era removido em si nos rituais de castração dos sacerdotes. Eles estavam tratando do “significado social da masculinidade”, ressaltava Alvar (2008, p. 250). Marcial, por exemplo, jogava com uma série de convenções de

---

<sup>45</sup> A partir de escavações arqueológicas no Palatino, que descobriram terracotas votivas de Átis criança no período anterior à oficialização dos ritos, Alvar (2008, pp. 245–246) conjectura que o culto já conhecido em Roma deveria ser bem diferente do exotismo descrito nos textos. Naquela ocasião, provavelmente, Cibele era considerada como uma deusa mãe protetora da saúde da família e das crianças. O culto era popular e não há evidências arqueológicas sobre o excesso desenfreado apontado na literatura.

Semíramis Silva. “*Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?*”

oposições, inversões e equivalências: masculino e feminino, não muito masculino = quase feminino, vulva e ânus, boca e ânus, língua = pênis, cabeça = pênis (Alvar, 2008, p. 249). Portanto, é preciso ler os textos com cuidado, percebendo os interesses dos escritores e os elementos próprios da arte de suas escritas.

Além do mais, é interessante notar que os autores greco-romanos não comentam o significado religioso em si das práticas dos *galli* e dos sacerdotes de Atárgatis. Eles apenas relatam suas origens mitológicas e comentam alguns detalhes do ritual em suas visões exotizadas e exageradas, mostrando seu espanto em tom ora de terror, ora de escárnio. De maneira semelhante, os ritos de Heliogábalo somente recebem críticas por parte de Dião Cássio, sem nenhuma explicação sobre a função e o simbolismo religioso das intervenções no corpo que são vistas como retirando a virilidade do iniciado.

Diante disso, concordo com Benedito Ribeiro Junior (2016, p. 139) que, ao analisar os *galli* nos poemas de Marcial defende que: “O enfrentamento de Marcial aos *galli* revela muito mais do próprio Marcial do que dos eunucos, expondo as tentativas romanas discursivas de criação e manutenção de identidades (religiosa, de gênero, romana) [...]”. Estendo a observação de Ribeiro Junior sobre os *galli* de Marcial para os sacerdotes castrados de maneira geral na literatura greco-romana. Embora, como já ressaltai, prefiro optar por não fazer uma leitura marcada pela ideia de identidades de gênero na Antiguidade baseadas em modelos e classificações modernas.

Para tentar se aproximar das possíveis naturezas simbólico-religiosas destes ritos é preciso recorrer a um estudo sobre as práticas, indo além das representações literárias dentro das possibilidades existentes diante de uma documentação escassa. Tal empreitada requer um grande esforço interpretativo, além de um cruzamento crítico de análises da cultura material com as informações trazidas no material literário. Pelos objetivos deste artigo não entrarei neste questionamento. Para isso ser possível, acredito também ser necessário um estudo mais recortado do ritual e dos personagens, como faz Alvar em suas pesquisas sobre Cibele e os *galli* e como tenho buscado fazer em minhas pesquisas sobre Heliogábalo e Elagabal.

### 3. Considerações finais

Para finalizar este artigo, devo frisar que os personagens aqui trabalhados se tornam muito interessantes para se pensar uma série de questões de gênero em meio às identidades culturais, alteridades e demarcações de espaços sociais e políticos no contexto romano. Tornam-se, também, inquietantes de serem analisados em nossa contemporaneidade, diante da explosão de identidades de gênero, da formação de movimentos cujas siglas não param de incorporar novas categorias e, inclusive, da própria implosão de modelos identitários, como a proposta central da teoria *queer*, por exemplo. Talvez essa seja a reflexão mais interessante que o estudo destes personagens possa trazer para os dias de hoje.

Em relação à Antiguidade, gostaria de comentar que, mesmo que estes ritos de fato possam ter como fundo, ou como um dos fundos, a questão da fertilidade, eles não devem ser encerrados apenas a partir desse elemento, isso seria uma forma de esconder as possíveis transgressões às normativas de gênero do mundo antigo e apagar o valor que tais exemplos podem ter para estudos das dissidências e, da mesma maneira, das normativas e éticas antigas. As questões de gênero, identidade cultural, controle social e poder que os estudos das práticas e representações destes sacerdotes trazem têm um enorme potencial para a compreensão de diferentes facetas das sociedades antigas e, até mesmo, da construção de sua historiografia. Pensar como historiadores e historiadoras têm, em diferentes momentos históricos, com diferentes perspectivas, métodos e até opções políticas, analisado os sacerdotes castrados, é outro caminho possível.

Nesse caminho, o orientalismo vem à tona. Mostrei como, nos textos dos autores antigos, os sacerdotes castrados foram representados como o *outro* feminino, vindo das regiões orientais. A historiografia contemporânea, fortemente marcada pelo Colonialismo e pelo Orientalismo, não deixa de repetir, em grande medida, o peso do exotismo oriental destes sacerdotes. Personagens que, no entanto, caminhavam pelas cidades do Império Romano e traziam gregos e romanos para um ritual potencialmente exotizado pelos escritores dos testemunhos textuais. Um personagem considerado castrado chegou até a se tornar imperador de Roma, como foi o caso de Heliogábalo, apresentando como tais ritos estavam bem presentes na capital do Império e mesmo entre membros das elites detentoras dos mais altos cargos.

Semíramis Silva. “*Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?*”

Portanto, os sacerdotes castrados podem ser paradigmáticos ao mostrar como nossa historiografia olha para a Antiguidade com olhares imperialistas modernos, que urge ser descolonizada e realizar uma crítica mais densa dos textos. Não basta dizer que estes textos são produtos de juízos de valores de aristocratas antigos. É preciso perceber como eles ainda moldam nossos imaginários e são usados, mesmo que inconscientemente, para trazer estereótipos ressignificados pelas marcas do colonialismo contemporâneo.

*Recebido em 20.02.2020, aprovado em 23.03.2020.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Fontes:*

- Aelius Lampridius. (1993). Antoninus Elagabalus. In: *Scriptores Historiae Augustae*. (Vol. II). (Magie, David trad.). Harvard University Press, 104–176 (The Loeb Classical Library).
- Apuleio. (2019). *O asno de ouro*. (Guimarães, Ruth. Trad., prefácio e notas). Editora 34.
- Babrio, Fábulas de Babrio (1985). In: *Fábulas de Esopo, Vida de Esopo, Fábulas de Babrio*. (Gual, Carlos García; introd. geral). La Peña, P. Bádenas; J. López, Facal. Introd., trad., notas). Editorial Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos).
- Catulo. (1996). *O Livro de Catulo*. (J. A. Oliva Neto trad., introd., notas). Edusp.
- Cassius Dio. (1955). *Dio's Roman History*. (Cony, Earnest. Trad.). William Heinemann/Harvard University Press. (The Loeb Classical Library).
- Cicero. (1966). *De Haruspicum responso oratio*. Tome XIII, 2. (Wuilleumier, Pierre; Tupet, Anne-Marie. Ed. e trad.). Les Belles Lettres.
- Dionysius of Halicarnassus. (1937). *Roman Antiquities*. Vol. I, Books (1–2). Cary, Earnest (trad.). Harvard University Press. (The Loeb Classical Library).
- Firminus Maternus. (1970). *The Error of the Pagan Religions*. A. Forbes., Clarence (trad.). Newman Press.
- Herodian. 1970. *History of the Empire from the time of Marcus Aurelius*. Vol. II. Books (V–VIII). Whittaker, C. R. (trad.) William Heinemann/Harvard University Press. (The Loeb Classical Library).
- Juvenal. Satire VI. (1998). In *The Sixteen Satires*. (P. Green, trad.). Penguin Classics, 127–175.
- Juvenal. Sátira VI. In *Sátiras*. (F. A. M. Bastos, trad.). Ediouro, [s/d], 48–66.
- Lucian. Lucius or the ass. (2001) In *Vol. VIII*. (M. D., Macleod, trad.) Harvard University Press, 47–145 (The Loeb Classical Library).



Semíramis Silva. “*Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?*”

Lucian. *The syrian goddess*. (2003). (J. L. Lightfoot, introd., trad., comentários). Oxford University Press.

Luciano. Lucio o El asno. (1988) In *Obras II*. (J. L. N. González, trad., notas). Editorial Gredos, 320–363 (Biblioteca Clásica Gredos).

Luciano. A deusa síria. (2013). In *Luciano [VII]*. (C. Magueijo, trad. grego, introd. e notas). Imprensa da Universidade de Coimbra, 177–207.

Lucrécio. (2015). *Da natureza das coisas*. (L. M. G. Cerqueira. Trad., introdução e notas). Relógio d’Água,

Ovídio. *Fastos*. (2015). (M. M. Gouvêa Júnior, trad.). Autêntica Editora.

Santo Agostinho. (1996). Capítulo XXVI. A torpeza dos mistérios da Grande-Mãe (Livro V). In *A cidade de Deus*. (Vol. I). (J. D. Pereira, trad., prefácio, nota biográfica, transc.). Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 671–673.

Tito Lívio. (1993). *Historia de Roma desde su fundación*. (Libros XXVI–XXX). (J. A. V. Vidal, traduc. e notas). Editorial Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos).

#### *Estudos:*

Alvar, J. (2008). *Romanising oriental Gods: myth, salvation, and ethics in the cults of Cybele, Isis, and Mithras*. Brill.

Arrizabalaga y Prado, L. (2014). *The Emperor Elagabalus. Fact or Fiction?* Cambridge University Press.

Beltrão, C. (2012). Magna Mater, Claudia Quinta, Claudia Metelli (Clodia): A construção de um mito no principado augustano In Cândido, M. R. (Org.). *História das Mulheres na Antiguidade*. NEA/UERJ, 63–93.

Brah, A. (2006). Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26, 329–376.

Brandão, J. S. (2014). Reia. In *Dicionário mítico-etimológico*. Vozes, 555.

Butler, J. (2010). *Problemas de gênero. Feminismo e subversão de identidade*. Civilização Brasileira.

- Cairolli, F. P. (2014). *Marcial brasileiro*. [Tese de doutorado, USP]
- Chartier, R. (1988). *A História Cultural. Entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil,
- Chartier, R. (1991). O mundo como representação, *Estudos Avançados*, 11 (5), 173–191.
- Foucault, M. (2009). O cuidado de si. *História da sexualidade*. (Vol 3). Graal.
- Foucault, M. (2010). O uso dos prazeres. *História da sexualidade*. (Vol. 2). Graal
- Gonçalves, R. T., Gontijo Flores, G., Stocco, A. L., Cozer, A., Grochocki, M. & Lautenschlager, R. (2015). Galiambos brasileiros: tradução e performance de Catulo 63. *Translatio*, 10, 70–78.
- Halperin, David. (2002). How to do the History of Male Homosexuality. In *How to do the History of Homosexuality*. The University of Chicago Press, 104–137.
- Krengel, E. (1997) Das sogenannte „Horn“ des Elagabal – Die Spitze eines Stierpenis. Eine Umdeutung als Ergebnis fachübergreifender Forschung, *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte*, 47, S., 53–72.
- Manders, E. (2006). Religion and Coinage. Heliogabalus and Alexander Severus: two extremes? In Stronk, J. P. & Weerd, M. D. (Edits.). *Talanta. Proceeding of the Dutch Archaeological and Historical Society*, (vol. XXXVI–XXXVIII), 123–138.
- Pinto, R. (2011). *Duas rainhas, um Príncipe e um Eunuco: masculino e feminino nos estudos sobre a Bretanha Romana*. [Tese de Doutorado, UNICAMP]
- Ribeiro Junior, B. I. (2016). *Para além da heteronormatividade: uma análise dos eunucos representados por Estácio, Marcial e Suetônio (Roma, 80–121 d.C.)*. [Dissertação de Mestrado, UNESP/Assis]
- Roscoe, W. (1996). Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion. *History of Religions*, (vol. 35), n. 3, 195–230.
- Scholz, P. O. (2001). *Eunuchs and Castrati. A Cultural History*. Markus Wiener Publishers,

Semíramis Silva. “Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?”

Shohat, E. (2004). Des-orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade. *Cadernos Pagu*, 23, 11–54.

Silva, S. C. (2017). Barbaridade *versus* Humanitas no Principado Romano: a política e a construção da imagem do imperador Heliogábalo (século III EC). *Alétheia – Estudos sobre Antiguidade e Medieval*, (v. 2), 114–136.

Silva, S. C. (2018). Identidade cultural e gênero no Principado Romano: uma proposta de análise interseccional das representações do imperador Heliogábalo (século III E.C.). *Phoênix*, 24, 142–166.

Silva, S. C. (2019). Heliogábalo vestido divinamente: a indumentária religiosa do imperador sacerdote de Elagabal. *Arys. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, vol. 1, 251–276.

Thuillier, J-P. (2013). Virilidades romanas: *vir, virilitas, virtus*. In Corbin, A. (et al.). *História da virilidade*. (Volume I). Vozes, 71–124.

Williams, C. (2010). *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. Oxford University Press.

**“WHY, THEN, WE CALL GALLUS THE ONE WHO IS CASTRATED [...]?”  
INTERSECTIONALITY IN REPRESENTATIONS OF CASTRATED PRIESTS IN  
THE ROMAN EMPIRE**

*Semíramis Corsi Silva*

ABSTRACT

This article aims to analyze textual representations of the priests who have been considered practitioners of rituals that involved cutting off their genitals. Such interventions, treated here as castrations, were considered as a loss of virility and a practice of transgenderization from masculine to feminine in the Greco-Roman literature of the imperial period. Castrated priests can be seen in the myth of Attis (the consort of the Phrygian goddess Cibebe, *Magna Mater*), in the literature on the priests of this goddess (*the galli*) and in the textual representations of the priests of the Syrian goddess Atargatis and of the Emperor Elagabalus (218–222). Reports of these practices left by their practitioners are non extant. Thus, much of the documentation we have about castrated priests refers to representations made by their critics. Therefore, the sources used for this study are composed of Greco-Roman literary texts. In this article, such texts will be analyzed through an intersectional perspective, considering the description of the priests from the construction of the *other* non-Greco-Roman and under the gender norms for the *uir*, the citizen of the Roman Empire’ high social groups.

KEYWORDS

Castrated priests; *galli*; Elagabalus; representations; intersectionality.

**O MITO DE TRISTÃO E ISOLDA INSCRITO NA ANTIGUIDADE:  
CONTRIBUIÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA ALÉM DA IDADE  
MÉDIA**

*Ana Carolina Pedroso Alteparmakian<sup>1</sup>*

RESUMO

O artigo se propõe a um levantamento teórico-metodológico, e também historiográfico, de três elementos que permeiam o conteúdo do mito de Tristão e Isolda. O primeiro busca analisar o significado do termo *gênero*, como instrumento de análise caro à ideia de “mulher medieval”; o segundo visa discutir a compreensão e difusão dos mitos durante a Antiguidade e Idade Média. E, por último, será abordada a interpretação formulada por Jean Markale, em *La Femme Celte*: amparado sobre a teoria da existência de sociedades ginecocratas pré-históricas, o mitólogo realiza uma análise da personagem Isolda e identifica-a com traços femininos advindos das sociedades célticas. Discutiremos, assim, a importância destes três elementos para o conhecimento mais profundo do mito tristânico, narrativa que se ampara sobre pressupostos anteriores à Idade Média, época de sua (re)emergência.

PALAVRAS-CHAVE

Gênero; romance; mulheres; mitologia; patriarcado.

---

<sup>1</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). Possui Bacharelado e Licenciatura em História pela FFLCH/USP. Membro do LABORA/USP (Laboratório de Estudos sobre Pensamento e Cultura na Idade Média). E-mail: [ana.alteparmakian@usp.br](mailto:ana.alteparmakian@usp.br) e [ana.pedroso04@gmail.com](mailto:ana.pedroso04@gmail.com).

## 1. Introdução

“O romance, a Igreja e a mulher na Idade Média: as distintas caracterizações de ‘Isolda’ em *Tristan*, de Thomas da Inglaterra”, pesquisa de mestrado em andamento, busca realizar uma análise contextualizada da personagem *Isolda*, a rainha presente nas várias versões dos romances de *Tristão e Isolda*, escritos e declamados durante a Idade Média. Partindo-se do pressuposto da existência e permanência de um conjunto de ideias cristãs—definidas e difundidas nas sociedades da Europa ocidental pelos chamados Padres da Igreja, nos primeiros séculos cristãos—pretende-se compreender a personagem em questão como uma espécie de “antítese” daquilo que era possivelmente tomado como o status feminino aceitável para o período; ou seja, das ideias que compreendiam o papel feminino na sociedade cristã como necessariamente subjugado e inferior ao masculino.

Para tal objetivo, tem-se buscado delinear os elementos contextuais da época, a chamada Idade Média central (séculos XI a XIII d. C.): as mudanças ocorridas na Inglaterra e territórios angevinos<sup>2</sup>—tanto em âmbitos político e/ou religioso—que podem, de alguma maneira, ter influenciado na emergência e na composição de uma possível personagem distinta ao “estereótipo” feminino tido como “regra” à época. Essa hipótese sustenta-se a partir da constatação de que as mudanças trazidas com a chamada Reforma Eclesiástica do século XI (conhecida como Reforma Gregoriana) teriam alterado as lógicas de interação entre *regnum* e *sacerdotium* por grande parte da Europa ocidental: na Inglaterra, especificamente, a mais provável localidade de produção do *roman*, a Igreja estaria realizando investidas para aumentar seus espaços de poder durante o reinado de Henrique II.

O conteúdo notadamente não cristão presente na história de Tristão e Isolda chamou atenção de especialistas que se indagaram sobre a proeminência de um romance com temas “pagãos” numa corte cristã, se isto poderia ser entendido como uma espécie de “resistência” por parte da dinastia Plantageneta e sua aristocracia majoritariamente

---

<sup>2</sup> Há uma variedade de trabalhos que atestam as transformações levadas para a Inglaterra após a conquista normanda de 1066: a transferência de uma elite normanda para a ilha – cujas consequências podem ser percebidas através da adoção do francês em território inglês, por exemplo; mudanças na relação da realeza normanda com a Igreja – tanto clero local quanto a Sé romana, ou ainda mudanças com relação ao estatuto jurídico feminino, adequado com os padrões normandos. Uma obra importante de síntese que pode ser verificada é: Harper-Bill e Van Houts (2003). Mas também há clássicos historiográficos que tratam do período anglo-normando na Inglaterra, como: Barlow (1955), Bartlett (2000) e Brooke (1961). Ou ainda o artigo clássico cujo enfoque se dá sobre as consequências da conquista normanda para as mulheres: Stafford (1994, p 221-249).

normanda a esse poder cada vez mais clericalizante advindo dos altos patamares do clero inglês no período (Brooke, 1961, p. 242). Para se trabalhar mais a fundo com tal hipótese, faz-se necessário compreender as conseqüentes transformações culturais, ocorridas concomitantemente aos vários acontecimentos de âmbito sociopolítico: o surgimento dos chamados *roman*—escritos, a partir desse período, nas chamadas línguas vernáculas—e a poesia entendida como “amor cortês” (*fin’ amour*), por exemplo, são alguns dos fenômenos a serem compreendidos durante a pesquisa.

O florescimento da Matéria da Bretanha nas regiões peninsulares de ocupação e tradição célticas, também se constitui como um movimento fundamental de ser elucidado, uma vez que a fonte trabalhada durante a pesquisa—o poema octossílabo “Tristan”, cuja autoria é atribuída ao clérigo Thomas da Inglaterra, produzida provavelmente na década de 1170 d. C.—pertence a este movimento que os contemporâneos do século XXI tendem a denominar como “literário”. Os romances da Matéria da Bretanha compreendem as histórias do lendário rei Artur e dos cavaleiros da Távola Redonda—dentre eles, Tristão, em algumas versões—mas também algumas histórias paralelas a este ciclo arturiano: os *romans* tristânicos.

As fontes principais que abordam o tema tristânico são três, escritas em versos e em língua vernácula (francês antigo, geralmente): a versão de Béroul, poeta também da corte anglo-normanda de Henrique II; a de Thomas, já salientada aqui, e a de Gottfried von Strassburg, escrita no início do século XII, que se encontra em alemão antigo. Existem outras versões que apresentam pequenos episódios advindos da lenda tristânica: o *Folie Tristan d’Oxford* e o *Folie Tristan de Berne*; ambos são poemas curtos (com cerca de 1000 versos), escritos também em anglo-normando e que seriam próximos, cronologicamente, às versões principais já elucidadas.

De maneira geral, a história trata das infelicidades do casal protagonista, Tristão, cavaleiro ilustre do reino da Cornualha, e Isolda, princesa da Irlanda e, posteriormente, rainha da Cornualha através do casamento com o rei Mark, tio de Tristão<sup>3</sup>. Em uma época não explicitada, o casal apaixonado comete transgressões para poder permanecer juntos e, um desfecho trágico da estória—que conta com a morte de Tristão, ferido em um combate, e a morte seguida de sua amada Isolda, consumida pela tristeza—trouxe aos

---

<sup>3</sup>O estudioso do século XIX Joseph Bédier, um dos pioneiros nos estudos tristânicos, formulou uma versão “moderna” para a história do casal apaixonado a partir de distintos acontecimentos presentes nas várias versões medievais do romance. Para mais sobre a história ver: Bédier (2014).

leitores contemporâneos indagações sobre a possível mensagem que a história quis legar à posteridade (Hunt, 1981, pp. 41–61). Há, dessa forma, uma clara ênfase nas construções psicológicas das personagens, assim como um erotismo nos relatos dos encontros amorosos do casal transgressor—o qual, além de praticar adultério, comete também incesto—; um duplo pecado ao qual pode se acrescentar ainda a dominância e o controle de Isolda sobre o destino de Tristão: uma mulher sábia, astuta e conhecedora de poderes e curas medicinais.

A versão de Thomas da Inglaterra<sup>4</sup> chegou à contemporaneidade fragmentada. São conhecidos, dessa maneira, somente alguns episódios do que seria o *roman* completo, distribuídos em cinco manuscritos principais, abrangendo cerca de 3 mil e 300 versos, apreendidos e editados no século XIX: o de *Cambridge*, o de *Sneyd*, o de *Turin*, o de *Strasbourg I* e um último intitulado de *Fin du poème* (também conhecido como *Douce*). Em 1995, fora descoberto por alguns especialistas do tema um outro fragmento, o de *Carlisle*, que contém cerca de 150 versos. Embora os versos se encontrem muito deteriorados, foi possível identificar que este excerto trata dos primórdios da estória, localizado cronologicamente antes de todos os manuscritos que eram conhecidos e foram trabalhados durante o século XIX.

A caracterização de Isolda da Irlanda na maioria das versões, porém, mais notadamente na de Thomas, suscita um questionamento acerca das relações de gênero que estavam inseridas naquela sociedade—provavelmente na ambientação de produção do *roman*. Compreender essas relações entre os gêneros, que, supõem-se que estejam por trás da alta sociedade anglo-normanda do período<sup>5</sup>, significa adotar, necessariamente, a teorização que muitos especialistas fizeram sobre o significado de *gênero* durante o século XX. Este é, dessa forma, o primeiro elemento que deverá aqui ser analisado e apontado como instrumento fundamental do historiador que busca entender esse traço

---

<sup>4</sup> A edição da fonte aqui utilizada é: Marchello-Nizia e Short (1995, p. 123-212).

<sup>5</sup> Obviamente que não se busca aqui compreender a “sociedade anglo-normanda” como um elemento estático e/ou homogêneo; e também tal levantamento não se faz pertinente neste artigo. Porém, existem alguns estudos que podem fornecer ao historiador um possível vislumbre das características da sociedade anglo-normanda, semelhante à sociedade francesa, durante a Idade Média. Estes estudos focam nas transformações socioeconômicas, políticas e também culturais que se acredita que tenham feito parte da realidade do século XII. O *roman* de Tristan compartilha de alguns elementos que podem ter sido presentes na sociedade cortês do período—um caso específico é o elogio à cidade de Londres feita por Thomas, presente no verso 1385 do manuscrito *Douce*—e também certas práticas culturais que, presentes no *roman*, podem compor um fator de verossimilhança com o ambiente em que Thomas esteve imerso. Um clássico exemplo que busca encontrar indícios da “vida real” nas narrativas hoje consideradas “literárias” é Kohler (1990).



social do passado: problematizar a ideia de *gênero* como recurso que vai de encontro a um possível estereótipo da “mulher medieval”.

O segundo aspecto que se faz necessário ser comentado aqui e que se refere, de certa maneira, ao conteúdo do *roman* é a concepção de mito ou, mais detidamente, como as narrativas e tradições que atualmente são designadas como mitológicas podem ser apreendidas e trabalhadas pelos pesquisadores das Ciências Humanas. Sabe-se da excepcional importância das narrativas mitológicas da Antiguidade que, imiscuídas na vida social da maioria das civilizações antigas, podem ser entendidas como construtos simbólicos chaves para se compreender as sociedades das quais vieram através de meios orais. Ao que tudo indica, muito semelhante à construção e difusão do mito de Tristão e Isolda, supostamente proveniente de tradições orais de origem céltica.

O terceiro aspecto que deverá ser aqui abordado refere-se ao debate que reemergiu na academia—após seu apogeu durante a década de 1970—sobre a existência de supostas sociedades pré-históricas, ou primitivas, que detinham um caráter ginococrata; isto é, em que o feminino ocupava um lugar de proeminência e/ou de igualdade em relação ao masculino. Esta teoria serviu como pressuposto à produção da obra *La Femme Celte*, do mitólogo Jean Markale (1986), que busca compreender o elemento feminino na cultura e sociedade célticas: ao dedicar um dos capítulos de sua obra à Isolda, caracterizada como um dos estereótipos da “mulher celta”—elaborada através da exposição de relatos mitológicos galeses e irlandeses—, Markale a designa como uma espécie de resistência à sociedade patriarcal que emergiu após o desvanecimento dessas “sociedades femininas” anteriores ao período neolítico<sup>6</sup>.

## 2. *Gênero: uma contribuição teórico-metodológica à ideia de “mulher medieval”*

“A forma como se manifesta, social e culturalmente, a identidade sexual dos indivíduos” (Ferreira, 2004, pp. 430–431): essa é a definição de gênero que pode ser encontrada no dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. Comumente confundido com a definição de sexo (este deliberado mais estritamente a partir do aparato biológico dos indivíduos), o gênero vem sendo apontado como a construção social dos papéis que se costuma atribuir aos sexos (Graves-Brown, 2010, p. 10). Para além do simples significado

---

<sup>6</sup> Markale ampara o desenvolvimento de sua teoria a partir dos estudos de Daninos (1965) e Millet (1970).

do termo *gênero*, no entanto, existe uma discussão acadêmica que, pelo menos desde o célebre artigo da historiadora estadunidense Joan Scott<sup>7</sup>, tem ganho espaço nas pesquisas entre as Ciências Humanas e tem redefinido a forma como as temáticas que tangenciam essas construções sociais são trabalhadas pelos pesquisadores.

Às vezes, utilizada erroneamente como sinônimo da História das Mulheres, a História das Relações de Gênero implica um enfoque na maneira como se constroem as relações sociais entre o que é entendido como feminino e como masculino nas diversas sociedades do passado. Este segundo campo busca romper, portanto, com a necessidade de se detectar, necessariamente, uma agência ou um protagonismo feminino dentro dos grandes temas históricos, como geralmente tem realizado a História das Mulheres, emergida de um contexto de movimentos feministas (Tilly, 1994, pp. 29–62); busca-se, na verdade, inscrever o feminino como um elemento dinâmico e constituidor das relações sociais tecidas entre os indivíduos históricos. O enfoque não se faz mais exclusivamente sobre a *mulher* ou sobre o *homem*, mas no possível vislumbre da relação entre ambos; nesses termos, *masculinidade e feminilidade*, dois atributos socialmente construídos, se constituem, assim, como os principais objetos da chamada História das Relações de Gênero.

Joan Scott postulou, em meados da década de 1980, dois significados essenciais à compreensão do termo *gênero*, a ser empregado na prática historiográfica: o primeiro significado é de que gênero seria um elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças entre os sexos; e o segundo define o termo como uma forma primária de dar sentido às relações de poder (Scott, 1995, p. 86). Ainda segundo Scott, o primeiro significado implicaria em quatro elementos que o historiador deve estar atento ao realizar sua análise: I. os historiadores deveriam compreender os símbolos culturalmente disponíveis nas sociedades do passado que estudam, indagando-se como e em quais contextos estes símbolos seriam utilizados; II. atentar-se à existência de conceitos normativos (isto é, que exprimem interpretações dos significados dos símbolos) que são comumente expressos em doutrinas religiosas, educativas, científicas ou políticas das sociedades em foco e que tomam forma de uma oposição binária fixa; III. essa noção de fixidez, estabelecida por essa posição binária entre os sexos, deve ser rechaçada pelo historiador, o qual deve compreender a natureza do debate ou da repressão que leva a essa

---

<sup>7</sup> Embora o artigo fora publicado na década de 1980, a tradução aqui utilizada é de 1995 (Scott, 1995, pp. 71-99).

aparência de permanência intemporal; IV. é necessário ter ciência da identidade subjetiva do gênero, isto é, de que homens e mulheres reais nem sempre cumprem literalmente as “prescrições” da sociedade em que se encontram, ou definidas por nossas categorias analíticas.

Diante deste quadro teórico-metodológico delineado por Scott é interessante indagar-se: em que medida é possível compreender a “mulher medieval”<sup>8</sup>? A própria noção fixa que denota a ideia de “mulher medieval” já é algo que se torna rechaçável e, se essa categoria for pensada a partir do segundo e terceiro elementos apresentados por Scott, pode-se vislumbrar as ideias sobre as mulheres que viveram durante o período medieval a partir desses conceitos normativos que foram manifestados, principalmente, através de doutrinas religiosas, por exemplo; no caso da Idade Média ocidental, as dogmáticas, ao que parece, hegemônicas, judaico-cristãs.

Mas é importante não considerar ingenuamente essa posição binária que os escritos do cristianismo primitivo fazem acerca do feminino *versus* masculino: é necessário, segundo o terceiro elemento de Scott, que o historiador considere as proposições indicadas nessas documentações como produtos de conflitos, e não de um consenso social (Scott, 1995, p. 87). Os motivos dessas classificações binárias, elaboradas pelos Padres da Igreja, podem ajudar o historiador a compreender a natureza desse debate, os estímulos do contexto de produção dessas fontes que podem ter influenciado tais designações acerca do feminino, por exemplo. Mas somente a existência dessas fontes não permitem o historiador a estabelecer a categoria, com aspecto fixo, da “mulher medieval”, embora esses escritos tenham influenciado—como é sabido<sup>9</sup>—toda uma tradição intelectual medieval a estabelecer o papel da “mulher” como inferior em relação ao homem (pelo menos, em tese).

---

<sup>8</sup> A ideia de “mulher medieval” nasce de uma ampla bibliografia que busca focar na maneira como os contemporâneos da Antiguidade Tardia e Idade Média entendiam o sexo feminino; nasce da convenção de que a maioria dos tratados/escritos desta época se referem ao sexo feminino no singular e sempre de maneira subjugante e detrativa, como é o caso dos escritos dos Padres da Igreja. Ademais, os próprios meios midiáticos contemporâneos do século XXI—como jogos, filmes e séries televisivas—tendem a adotar esta representação do feminino, mostrado como necessariamente inferior ao masculino. O feminino medieval, no senso comum, é singular. Para mais ver: Braga (2007), Brown (1990) e Pilosu (1995).

<sup>9</sup> Amparados pelos teóricos do cristianismo primitivo para evocar autoridade, muitos membros do clero permaneceram produzindo escritos, atualmente considerados misóginos, ao longo dos séculos medievais por todo o ocidente. Inclusive, durante os séculos centrais da Idade Média—XI, XII e XIII—pulularam escritos, provenientes de ambientes eclesiásticos, que buscavam justificar a inferioridade feminina; autores como Graciano, Marbod de Rennes, André Capelão, Jacques de Vitry e Walter Map, por exemplo. A coletânea organizada por Blamires (2002) traz trechos fundamentais desses autores no que concerne às opiniões sobre o feminino.

“As estruturas hierárquicas dependem de compreensões generalizadas das assim chamadas relações naturais entre homem e mulher” (Scott, 1995, p. 91): essa constatação refere-se, ademais, ao segundo significado que Scott estabelece para a compreensão de gênero, aquela que o aponta como uma forma de dar significado às relações de poder. Gênero e poder estariam, assim, interconectados e seriam dois elementos que estruturam as organizações, concreta e simbólica, da vida social humana (Scott, 1995, p. 88). Ao ser considerado dentro do arcabouço contextual do cristianismo primitivo, esse aspecto detém sua coerência justamente na conjuntura de estabelecimento dessa nova crença numa dimensão institucional; isto é, a instauração da Igreja como instituição e, portanto, direcionada à tomada de espaços do poder detém uma profunda relação com as designações dos papéis atribuídos aos sexos nesses escritos cristãos primevos.

Assim, num movimento de reciprocidade, essas “novas”<sup>10</sup> relações entre os sexos, ensejadas e justificadas pelo cristianismo, seriam uma das formas de sustentar, grosso modo, a legitimação do poder cristão (este político, aliás)—ainda num contexto de difícil fixação, durante a Antiguidade Tardia—e este, por sua vez, determinaria uma manutenção da ordem baseada nestas “relações naturais entre homem e mulher” (naturais porque divinas), entendida como a estrutura básica de qualquer sociedade. Nas palavras da própria autora:

O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criticado. Ele não apenas faz referência ao significado da oposição homem/mulher, ele também o estabelece. Para proteger o poder político, a referência deve parecer certa e fixa, fora de toda construção humana, parte da ordem natural ou divina. Desta maneira, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se parte do próprio significado de poder; pôr em questão ou alterar qualquer de seus aspectos ameaça o sistema inteiro. (Scott, 1995, p. 92)

---

<sup>10</sup> É necessária certa cautela ao considerar como “novas” as relações entre os sexos e as designações sobre o feminino realizadas pelos teóricos cristãos da Antiguidade Tardia. É possível que muitas das dogmáticas desenvolvidas pelo cristianismo tenham sido apreendidas das tradições judaicas das quais o próprio cristianismo é proveniente; ademais, é necessário considerar as construções culturais das relações entre os sexos das sociedades não cristãs, isto é, pagãs, provenientes da Antiguidade clássica. Para mais, ver: Bloch (1994) e Fonseca (2013, p. 75-85).

Embora esses discursos de poder dos quais fala Scott, possivelmente amparada sobre uma perspectiva foucaultiana<sup>11</sup>, possam ser úteis ao historiador que busca focar nas possíveis relações de gênero que permearam a Antiguidade Tardia e o início da Idade Média, não há como ter certeza da efetiva aplicação destes discursos em âmbito real. Supõe-se, então, a adoção destes discursos ao longo dos séculos medievais pela maneira que os homens da Idade Média fizeram uso de pressupostos advindos da Antiguidade em outras áreas do cotidiano<sup>12</sup>; quer dizer, em formas mutáveis, estas ideias podem ter feito parte da ambientação do século XII, época de produção de “Tristan”. É dessa maneira que Isolda destoa desta concepção, aparentemente estática, da “mulher medieval” engendrada segundo os ditames de poder do cristianismo primitivo.

### 3. *Mito: um instrumento de vislumbre à História?*

Um importante recurso à compreensão histórica, principalmente após a chamada História das Mentalidades que esteve em desenvolvimento com a terceira geração do movimento dos *Annales*, na segunda metade do século XX, são os relatos que atualmente compreendem-se como mitológicos. Antes, porém, faz-se necessário delinear o entendimento que a contemporaneidade tem acerca da concepção de *mito*; segundo palavras do escritor e pesquisador suíço Denis de Rougemont (1988, p. 18):

Poderíamos dizer, de um modo geral, que um mito é uma história, uma fábula simbólica, simples e tocante, que resume um número infinito de situações mais ou menos análogas. O mito permite a percepção imediata de determinados tipos de relações constantes, destacando-os do emaranhado das aparências cotidianas. [...]. Num sentido mais restrito, os mitos traduzem as regras de conduta de um grupo social ou religioso. Têm origem, portanto, no elemento sagrado em torno do qual

---

<sup>11</sup> Esta perspectiva adotada por Scott está em consonância com uma ideia desenvolvida pelo filósofo Michel Foucault, segundo a qual os modos de discursos dominantes tenderiam a uma mudança com o passar do tempo, isto é, Foucault nega a ideia de uma continuidade “transhistórica” dos discursos de poder, embora eles possam parecer semelhantes ao longo dos séculos. Para mais ver: Foucault (2000).

<sup>12</sup> A adoção da matéria antiga, em suas diversas formas, é claramente elucidada pelo trabalho clássico de Curtius. O filólogo e historiador apresenta a adoção das artes liberais do *trivium* e *quadrivium* durante a Idade Média, sua irradiação nos escritos literários e a importância das autoridades antigas para se validar uma ideia. Para mais ver: Curtius (1996).

se constituiu o grupo. Ele se apresenta como expressão inteiramente anônima de realidades coletivas ou, mais exatamente, comuns. [...]. Mas o caráter mais profundo do mito é o poder que exerce sobre nós, geralmente à nossa revelia. O que faz com que uma história, um acontecimento ou mesmo um personagem se transformem em mitos é precisamente esse domínio que exercem sobre nós, a despeito de nossa vontade.

Embora seja impossível inferir com precisão o que pensavam e como se sentiam os homens e mulheres da Antiguidade e Idade Média com relação a estes relatos e, conseqüentemente, com a esfera do sagrado, muitos estudiosos acerca de ambos os períodos compartilham a ideia de que não existia qualquer distinção entre as esferas social e religiosa, tal como os indivíduos têm atualmente. O historiador francês Jean-Pierre Vernant, que se dedicou durante sua carreira ao estudo da Grécia Antiga, é um exemplo desse grupo de especialistas; ao tentar compreender a instância psíquica dos indivíduos da Antiguidade, e suas relações com o cotidiano, Vernant (2009, pp. 7–8) apresenta ao seu leitor uma ideia bastante interessante acerca do sagrado, do mito e da esfera cotidiana:

Entre o religioso e o social, o doméstico e o cívico, portanto, não há oposição nem corte nítido, assim como entre o sobrenatural e natural, divino e mundano. A religião grega não constitui um setor à parte, fechado em seus limites e superpondo-se à vida familiar, profissional, política ou de lazer, sem confundir-se com ela. Se é cabível falar, quanto à Grécia arcaica e clássica, de “religião cívica”, é porque ali o religioso está incluído no social e, reciprocamente, o social, em todos os seus níveis e na diversidade de seus aspectos, é penetrado de ponta a ponta pelo religioso.

Mito, religião e relações sociais, ao que parece, estavam interconectados, levando o pesquisador contemporâneo a identificar as ações dos dois primeiros enredados no terceiro, representando um todo lógico indistinguível aos olhos dos homens e mulheres do que se convencionou denominar “Antiguidade Clássica”. Essas narrativas mitológicas (sublinha-se: “mitológicas” somente ao leitor contemporâneo), eram, ainda segundo

Vernant (2009, pp. 15–16), difundidas através dos ambientes domésticos e também pelo reconhecimento que os poetas, retentores e aprimoradores de uma tradição oral, detinham naquelas sociedades antigas. A poesia épica grega—e, depois, latina—, que retratava todo um conteúdo oral, caracterizado por essa imersão do sagrado no cotidiano, embasamento do *mito*, deteve grande repercussão social, seja na Antiguidade, seja nos séculos seguintes (embora com mudanças<sup>13</sup>), exercendo o papel de cânone literário à cultura europeia ocidental que se desenvolveu (Curtius, 1996).

É claro, entretanto, que o historiador deve estar sempre atento aos empregos retórico-literários que podem estar presentes nestes relatos, não os aceitando cegamente, e não interpretando seu conteúdo a partir de um viés literal. Como salientou o famoso mitólogo Joseph Campbell (2015, p. 46), os mitos seriam relatos carregados de símbolos que, quando interpretados concretamente, perderiam sua mensagem fundamental; ele propõe, assim, que os mitos sejam compreendidos como “instâncias finais da sabedoria”, isto é, da sabedoria dos mistérios profundos da vida (Campbell, 2015, p. 46). No fundo, o propósito “pedagógico” desses relatos mitológicos, sejam de quaisquer sociedades, que funciona como um “modelo de comportamento” (Franco Júnior, 2010, p. 34), também é algo que deve servir ao historiador disposto a realizar uma chamada História das Mentalidades<sup>14</sup>.

Medievalistas, preocupados com a repercussão e a compreensão dos mitos recorrentes na Idade Média, também se lançaram a este campo, buscando compreender como os homens e mulheres do período entendiam esses relatos/narrativas<sup>15</sup>. A esfera do sagrado, ao que parece, manteve-se imiscuída à vida social do ocidente medieval, mas engendrada, a partir da Igreja como instituição e da posterior cristianização de boa parte da Europa, pelo arcabouço narrativo bíblico (Baccega, 2011, p. 222).

---

<sup>13</sup> As recepções de conteúdos mitológicos e intelectuais advindos da Antiguidade foram amplamente estudadas por filólogos e historiadores. Para mais ver: Cox e Ward (2006); Copeland (1995) e (2016).

<sup>14</sup> História das Mentalidade aqui faz referência às práticas de um imaginário (ou imaginários) coletivo que possivelmente existiu nos períodos abordados pelo historiador. Embora os relatos mitológicos sejam muito propícios a tal prática historiográfica, é necessário, como nos alerta o historiador José D’Assunção Barros, que uma pluralidade de natureza documental faça parte do ofício do historiador. Para mais ver: Barros (2005).

<sup>15</sup> As categorias de pensamento dos homens e mulheres da Antiguidade eram, para uma corrente historiográfica em específico, semelhante às da Idade Média. Nesta perspectiva, é notável, até o início da Idade Moderna, a existência de pensamentos por analogia (símbolos), que uniam significado e significante na forma de se enxergar o mundo e de denominar as coisas; daí a crença na literalidade dos relatos mitológicos, que não eram distinguidos da vida cotidiana já que não existia uma possível “convenção de ficcionalidade” como emergirá durante o período moderno. Para mais ver: Foucault (2000), Gurevich (1972) e Zumthor (1993).

É notável, como elucida o medievalista Hilário Franco Júnior (2010, p. 135), que o cristianismo coletou boa parte dos resíduos mitológicos e/ou culturais que a própria civilização romana não conseguira absorver quando de seu amplo território imperial; desse movimento de apreensão, o cristianismo ressignificou grande parte dos mitos e símbolos que antes pertenciam às culturas compreendidas atualmente como “pagãs”. Contudo, Franco Júnior afirma (2010, p. 135) que o mito tristânico manteve-se menos atingido pelo processo de clericalização, diferentemente do mito arturiano.

Esses resquícios mitológicos “pagãos” sobreviveram e atuaram, a partir de uma simbologia híbrida—isto é, cristã-pagã—na vida sociocultural do ocidente medieval, desenvolvendo aquilo que este historiador definiu como *cultura intermediária*<sup>16</sup>. Foi a partir desta sobrevivência, ainda segundo Hilário Franco Júnior, que se pode constituir os movimentos “literários” que, durante a Idade Média central (séculos XI a XIII) ensejaram os conteúdos do que ficou conhecido como “amor cortês” e *Matéria da Bretanha*: temas que abrangem a lenda de Tristão e Isolda (Franco Júnior, 2010, pp. 135–137), narrativa também engendrada segundo a concepção de mito, aliás.

As mudanças trazidas com a Reforma Eclesiástica do século XI, comumente reconhecida como Reforma Gregoriana<sup>17</sup>, grosso modo, buscavam ampliar os poderes da Igreja no âmbito temporal dos reinos cristãos ocidentais; à essa “clericalização” das esferas mundanas da sociedade, as camadas laicas desenvolveram uma contraposição que o medievalista Jacques Le Goff, ensejado pelos trabalhos de Erich Kohler, denominou de “reação folclórica”<sup>18</sup>. Como uma espécie de movimento anticlerical, essa “reação folclórica” foi constituída através da apreensão de “mitemas” pagãos nas narrativas, advindas de um caráter oral, que foram produzidas nas cortes europeias daquele período: dentre elas, *Tristan*, de Thomas da Inglaterra. Como elucida o historiador Marcus Bacega (2015, p. 366):

---

<sup>16</sup> Isto é, “intermediária” no sentido em que contempla e se constitui como um ponto de convergência entre elementos de dois polos culturais que deveriam ser entendidos como “opostos”: a cultura “popular” (ou vulgar) e a cultura clerical. Para mais, ver: Franco Júnior (2010, p. 31)

<sup>17</sup> Para mais sobre a trajetória historiográfica do termo, ver: Rust (2013).

<sup>18</sup> O termo “reação folclórica” pode ser encontrado entre os escritos de Jacques Le Goff, para quem a ‘renovação literária’ dos séculos XI e XII foi a representação da formulação de uma nova cultura, composta pelas e para uma nova mediana aristocracia, inculcada na ordem cavaleiresca, os *milites*; com intuito de se afastar de uma cultura clerical, esses novos atores sociais teriam compostos uma cultura para si, buscando elementos folclóricos de um tempo remoto e anterior à cristianização. Para mais ver: Le Goff (2014, p. 296, nota 26) e Kohler (1990).



A “reação folclórica” correspondeu à constituição de verdadeiras mitologias de origem—que exercem a função legitimadora de narrativas identitárias—para as casas nobiliárquicas. Isso se deu a partir do apelo a entes fantásticos do imaginário pagão pré-cristão, advindos da cultura oral híbrida céltica, germânica e greco-romana, que se mesclaram no interior da moldura ideológica e retórica do Cristianismo.

Os mitos trazem, portanto, conteúdos que permitem ao historiador “decifrar”, de certa maneira, as mentalidades das sociedades do passado. Mas, como salientado, não é através da aceitação acrítica que o historiador conseguirá enveredar às redes de pensamento e de ação em que estavam imersos esses homens e mulheres do passado, e sim estabelecendo critérios interpretativos simbólicos que o ajudem a entender qual mensagem aquele mito quer transmitir que está sendo ocultado por sua interpretação meramente literal. Jean-Pierre Vernant (2009, p. 26) traz em sua obra o “método de decifração” do mito desenvolvido pelo historiador Georges Dumézil:

A decifração do mito, portanto, opera seguindo outros caminhos e responde a outras finalidades que não as do estudo literário. Visa a destrinçar, na própria composição da fábula, a arquitetura conceitual envolvida nesta, os grandes quadros de classificação implicados, as escolhas operadas na decupagem e na codificação do real, a rede de relações que a narrativa institui, por seus procedimentos narrativos, entre os diversos elementos que ela faz intervir na corrente do enredo. Em suma, o mitólogo procura reconstituir o que Dumézil denomina uma “ideologia”, entendida como uma concepção e uma apreciação das grandes forças que, em suas relações mútuas, em seu justo equilíbrio, dominam o mundo—o natural e o sobrenatural—, os homens, a sociedade, fazendo-os ser o que devem ser.

A definição fornecida por Vernant a partir de Dumézil ressalta a importância da utilização do mito como meio de vislumbre à sociedade que o criou. Parece que, ao

mesmo tempo que condiciona certas formas de comportamento na sociedade, é condicionado por esta, num intenso movimento de reciprocidade que pode compor os traços procurados pelo historiador. Além disto, o mito atuante como veículo pedagógico consegue enunciar aos seus ouvintes os possíveis discursos de poder que estão intrínsecos a ele—a “ideologia”, de que fala Dumézil. As relações de gênero constituintes das sociedades originárias destas narrativas mitológicas podem estar, ainda que implicitamente, enveredadas nestes discursos de poder e, conseqüentemente, nesta lógica condicionante e condicionadora, ao mesmo tempo, que é o mito.

#### 4. *A Isolda segundo Jean Markale: resquício de uma sociedade ginococrata céltica?*

Jean Markale, pseudônimo do escritor, mitólogo e poeta Jean Bertrand, buscou traçar, nos anos 1970, certas caracterizações acerca do entendimento sobre o feminino entre as sociedades célticas. Para tal, utilizou-se intensamente do arcabouço mitológico disponível daquela cultura. Este material, segundo ele, é fundamental à compreensão dos caminhos históricos daqueles povos, os quais enxergavam o mito como sinônimo da história (Markale, 1986, p. 17). Como já salientado, Markale traz à discussão, em um de seus capítulos (1986, pp. 201–243), a personagem Isolda, rainha irlandesa, protagonista das versões do romance de Tristão e Isolda; a partir da exposição de muitos traços culturais e mitológicos dos “celtas”, o autor afirma a distinção de Isolda graças à sua construção realizada através de uma “concepção” céltica do feminino.

Antes, porém, faz-se necessária a apresentação da teoria segundo a qual Markale baseia toda sua construção argumentativa para escrever *La Femme Celte*: a ideia, muito em voga a partir dos anos 1960, de que teriam existido sociedades pré-históricas de organização ginococrata—isto é, em que o sexo feminino detém certa proeminência na estrutura social—antes da emergência do que ficou conhecido como “patriarcado”<sup>19</sup>. Esta é uma discussão iniciada em meados do século XIX, que remete aos estudos do jurista

---

<sup>19</sup> O patriarcado é definido da seguinte maneira pela autora Françoise D’Eaubonne: “O patriarcado é um regime baseado na célula familiar onde o homem adquire sua primeira importância a partir do fato de ser o procriador e o rei desta pequena comunidade, constituída pelo receptáculo de sua semente divina (esse “vaso” que sem ele seria “de pecado”, como nos vaticínios dos teólogos da Igreja cristã), e pelos produtos desta botânica íntima, os filhos, herdeiros da propriedade privada que ele lhes transmitirá. Esta é a razão por que deve ser rigorosamente vigiada a pureza do vaso em questão.” In: Eaubonne (1977, p. 129). Existe, no entanto, uma discussão acerca do significado de “patriarcado” dentro da corrente feminista de pensamento. Para mais, ver Morgante e Nader (2014).

suíço Johan Jacob Bachofen (1815–1887) que, na década de 1860, publicou a obra *Das Mutterrecht Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (que pode ser traduzida como *Matriarcado: investigação sobre a ginococracia do mundo antigo em seus aspectos religiosos e jurídicos*).

Ao levantar uma investigação sobre as civilizações pré-históricas, realizada através dos mais diversos tipos de fontes (arqueológicas, pictóricas, mitológicas, escritas), Bachofen delinea como poderiam ser caracterizadas essas sociedades (localizadas nas atuais Europa e Ásia), consideradas por ele de uma preponderância feminina. Tal consideração se deu graças à identificação, por Bachofen, de dois aspectos: ao fato de que (1) as transmissões de heranças se dariam pela linhagem materna e (2) pela abundância, em certas regiões e em períodos específicos, de estatuetas pré-históricas que estariam representando o feminino, as conhecidas “vênus pré-históricas”; tais estatuetas seriam referentes ao culto da divindade feminina suprema, reconhecida pelos estudiosos como Deusa Mãe<sup>20</sup>.

O trabalho de Bachofen foi fundamental para se criar a teoria da existência de um “matriarcado pré-histórico”<sup>21</sup>, ideia que seria retomada posteriormente durante o século XX. Seguido pela famosa obra de Friedrich Engels, *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, de 1884, Bachofen inaugurou, portanto, uma teoria dentro da academia que seria retomada, a partir de um viés diferente, principalmente por autoras feministas que buscavam justificar a igualdade entre os sexos, cerne da maioria das correntes de pensamento feminista, com essa teoria das sociedades ginococratas. Uma dessas autoras, que escreve em meados da década de 1970, é a escritora e filósofa feminista francesa Françoise D’Eaubonne.

Em *Les femmes avant le patriarcat*, de 1976, Eaubonne estabelece que foram dois os processos fundamentais a instaurarem o patriarcado ainda durante o período neolítico: a substituição de uma agricultura “de enxada”, caracterizada por ela como feminina, pela agricultura de arado, instrumento caracterizado pela autora como de caráter masculino<sup>22</sup>,

---

<sup>20</sup> Para mais, ver: Rossi (2009, p. 273-293).

<sup>21</sup> Para mais ver: Georgoudi em Duby e Perrot (1990, p. 569-589).

<sup>22</sup> É importante destacar que as definições deste primeiro processo, apontado por Eaubonne como as mudanças nas formas da agricultura, tem uma singular relação com a teoria ecofeminista desenvolvida por esta estudiosa. Durante toda sua obra, Eaubonne ratifica o caráter ambicioso, produtivista e destruidor do patriarcado, levando o leitor à compreender que as invenções e lideranças masculinas são nocivas ao meio ambiente por deterem uma outra forma de lidar com a natureza; distinta da forma feminina de lidar com a

e a tomada de consciência, pelos homens, de seu papel no processo de paternidade (Eaubonne, 1977, pp. 9–10); ambos teriam ocorrido entre 5000 e 3000 a. C.. Eaubonne realiza, para retificação de sua teoria regida por esses dois processos históricos apresentados, a análise de—mais uma vez—relatos mitológicos e os desenvolvimentos técnicos de várias civilizações, tanto da pré-história quanto da Antiguidade.

A segunda parte de seu livro busca expor, mesmo após a ocorrência desses dois processos que liquidavam a proeminência feminina, como traços significativos dessas sociedades femininas ainda teriam resistido em algumas localidades, como em Creta, em Éfeso, no Egito e entre as sociedades célticas, civilizações que ela denominou de “semipatriarcados” (Eaubonne, 1977, pp. 131–211). Uma vez que o enfoque aqui é o entendimento do feminino dentro dessas sociedades célticas, é interessante que sejam apresentados alguns elementos que caracterizariam esses povos chamados genericamente como “celtas”.

Embora existam outros campos de estudos que se dediquem ao aprendizado acerca dos povos celtas, a arqueologia se sobressai de forma importante, principalmente a partir dos estudos pioneiros da arqueóloga Marija Gimbutas (1999, pp. 178–179, tradução nossa), que elucida:

Os celtas constituem uma das interessantes culturas de língua indo-europeia que se formaram a partir do encontro de culturas indo-europeias e da velha Europa durante a Idade do Bronze. De acordo com evidências arqueológicas, as tribos celtas migraram para o sul e oeste de sua terra natal na Europa central nos séculos XII a XI a. C., estabelecendo-se na França moderna e na Península Ibérica. Nos séculos IX e VIII, eles se mudaram pela Europa, principalmente para o oeste. Eles ganharam destaque durante os séculos VIII e VII a.C. e pelos séculos IV a III a.C., os celtas haviam coberto grande parte da Europa. Consequentemente, eles influenciaram

---

terra e com os recursos naturais, as práticas que vêm com o patriarcado não enxergariam a natureza como uma complementaridade dos seres humanos, e sim como subordinada a estes. A invenção do arado caracterizada como masculina é explicada, assim, por esta relação destrutiva que o homem teria com o meio ambiente; sendo o arado/charrua uma representação de produtividade e superexploração do solo. Para mais ver: Papunen (2014).

significativamente o desenvolvimento da cultura europeia subsequente, contribuindo com um conhecimento avançado em metalurgia e um corpo significativo de literatura oral antiga.

Gimbutas cunha o termo “Antiga Europa” para definir a cultura neolítica que existira antes das conquistas indo-europeias; a cultura que seria definida, majoritariamente, pelos cultos à Deusa Mãe, divindade feminina suprema. Segundo ela, um dos traços marcantes da contribuição dessa cultura à posterior cultura céltica seria o alto status feminino estruturado naquelas sociedades que podem ser atestados através, por exemplo, de práticas funerárias específicas e arte religiosa, ambas ligada ao feminino, encontradas nas ilhas britânicas (Gimbutas, 1999, pp. 179).

Os pesquisadores dispõem, principalmente, de narrativas mitológicas—geralmente transcritas muitos anos depois<sup>23</sup>—e também de material arqueológico para acessarem um conhecimento, ainda nebuloso, sobre os povos celtas. A ausência de documentação escrita diretamente desses povos causa certos receios em se afirmarem caracterizações e fatos mais nítidos sobre esta cultura. Entretanto, alguns códigos de leis (Eaubonne, 1977, p. 139), por exemplo, advindos de regiões de tradição céltica, são utilizados para se compreender suas organizações social e jurídica; esses materiais escritos, provavelmente de registro posterior às práticas descritas, juntamente com artefatos arqueológicos corroboram, ademais, para se compreender a presença da importância da linhagem matrilinear, por exemplo (Gimbutas, 1999, p. 122).

Os estudos de Gimbutas—que fomentaram ainda mais toda esta teoria acerca das sociedades ginococratas pré-históricas, desenvolvida na segunda metade do século XX—corroboram para estas afirmações acerca da “matrilinearidade” (muitas vezes entendida como um dos elementos destas sociedades “matriarcais”), como é possível vislumbrar numa passagem de uma de suas obras:

Os celtas chamavam a grande deusa de Matrona. Algumas inscrições levam o nome *matronae*, "as mães", e frequentemente retratam a deusa como uma tríade, um

---

<sup>23</sup>Gimbutas afirma que a cultura tradicional oral irlandesa só ganharia suas primeiras versões escritas após o processo de cristianização daquela região, ocorrida por volta do século V d. C. Ver: Gimbutas (1999, p. 184).

grupo de três. Eles carregam cestas de frutas, cornucópias e bebês. Em uma inscrição gaulesa recentemente descoberta, a deusa é chamada Rigantona, "a grande rainha"; esse nome aparece no galês *Mabinogi* como Rhiannon. No *Mabinogi* existe o personagem Mabon ap Modron: isto é, Maponos, filho de Matrona. Maponos, "o jovem" ou "juventude divina", é um deus gaulês e britânico. O fato de ele derivar o nome de sua mãe enfatiza a importância da linha feminina. (Gimbutas, 1999, p. 183, tradução nossa)

Eaubonne (1977, p. 131), por sua vez, estabelece traços do antigo Direito das Mães nas sociedades célticas através dos relatos romanos: estes, por se originarem de uma sociedade de nítido caráter patriarcal, revelam um desprezo com relação às práticas dos recém conquistados territórios de tradição celta, muito distintos do que eram previstos no Direito romano, levando a autora a concluir essa valorização dos princípios femininos entre os celtas.

Os relatos do historiador romano Tácito sobre a ocupação, por mulheres, de cargos de liderança entre os celtas são utilizados por Eaubonne (1977, pp. 136–137). Ela os utiliza para entrar na discussão acerca da organização social céltica que, segundo ela, seria semelhante às organizações greco-romanas, os chamados *gens*, existindo, no entanto, como principal diferença a posse comum da terra (Eaubonne, 1977, p. 136). A autora, por suas nítidas influências marxistas adquiridas durante sua formação, explica que essa posse comum da terra—regida a partir da existência de um magistrado eleito pela comunidade, cuja função era oferecer e organizar o usufruto da terra—foi uma característica importante para se frear a exploração de um sexo pelo outro.

Os estudos historiográficos que abordam em seu cerne essa teoria das sociedades “femininas” pré-históricas foram, portanto, a base fundamental da obra de Markale que, a partir da exposição de um contexto histórico referente aos povos celtas, identifica, numa ampla variedade de mitos de origens gaulesa, irlandesa e bretã, “estereótipos” comuns a todos eles em relação às personagens femininas, quase sempre as protagonistas das histórias. Dentre essas histórias, Markale apresenta a famosa lenda do folclore irlandês do casal Diarmaid e Grainne; narrativa na qual, grosso modo, também há a presença de um triângulo amoroso, como em Tristão e Isolda: Grainne, filha do rei da Irlanda, Cormac

Mac Art, prometida ao líder guerreiro mais velho Fionn Mac Cumhaill, apaixonou-se por um dos guerreiros e amigo deste líder, Diarmaid.

Entretanto, não é somente a presença do triângulo amoroso e as coincidências das localidades das histórias que podem chamar atenção. Segundo Markale, há três elementos essenciais que, ao corresponderem à concepção céltica do feminino, trabalham em prol do desenvolvimento de ambas as histórias. São eles: a presença do chamado *geis* irlandês, uma espécie de “feitiço” ou profecia que é realizado por uma mulher poderosa e que tem consequências sérias ao destino de quem o recebeu; o papel determinante que as mulheres das histórias possuem no desenrolar das narrativas e, por último, a presença de uma “deusa tirânica”, de natureza solar, e que determina o destino do homem que está ligado à ela (Markale, 1986, p. 212).

Markale (1986, p. 216) endossa o seguinte significado à compreensão de *geis* céltico:

Uma vez que influencia o destino de sua vítima, ele não pode ser lançado levemente, apenas por uma razão muito séria; é um tipo de proibição imposta a uma pessoa em particular, como resultado de certos eventos, e deixa uma marca definitiva. Alguém que viola um “*geis*” está em sérios problemas e pode ter uma morte dolorosa, até mesmo odiosa e vergonhosa, porque o peso, moral e social, da proibição, coloca o infrator fora da ordem social estabelecida.

Nestes termos ele caracteriza o filtro mágico, a poção de amor bebida por engano por Tristão e Isolda, como um possível *geis* céltico. O poder deste tipo de “feitiço” estaria sob jurisdição humana, mas também divina, fazendo o indivíduo que recebeu o *geis* esquecer de suas obrigações e colocar o desejo de quem o lançou em primeiro plano: era esse, ao que parece, o significado para as sociedades célticas. O *geis* teria sido, portanto, adaptado aos ouvintes do século XII, no formato de uma poção mágica, uma vez que, segundo Markale (1986, p. 216), a moralidade cristã em curso na época não teria permitido que uma protagonista de uma narrativa com ampla difusão tomasse decisões tão moralmente tortuosas por si só, isto é, conscientemente.

A poção funciona, assim, como uma espécie de meio para travar a responsabilidade do casal protagonista, praticante de adultério, mas também de incesto (Doggett, 2009, p. 107). Uma forma de trazer simpatia ao sofrível casal, como salienta Markale (1986, p. 216). Através do *geis*, ademais, Isolda e Grainne exercem total controle sobre seus amados: Tristão e Diarmaid são “forçados”—este último talvez mais—a amá-las. Markale ressalta que este é o segundo aspecto que poderia defini-las como o “estereótipo” da mulher celta: o tema da mulher iniciadora e transformadora. De fato, em ambas as narrativas são as mulheres que dão início àquela relação proibida, tomando alguma iniciativa fundamental; Isolda, em especial, inicia sexualmente Tristão, metaforicamente fazendo nascer um “novo homem”<sup>24</sup>, algo que Markale considera um aspecto expressivamente importante: a sacralidade do nascimento, embora metafórico; ato necessariamente transformador que estaria vinculado, sempre, ao feminino.

Esta mulher iniciadora da qual fala Markale se coloca, assim, como uma aparente contradição com a ideia que a sociedade cristã medieval detinha acerca do sexo feminino. Se for pensada a partir das estruturas daquilo que foi chamado “patriarcado”, a mulher iniciadora é, ao que parece, um ser um tanto estranho àquilo, mas também ambíguo, porque, pelo menos dentro das sociedades cristãs, à mulher são atribuídos papéis dialéticos, contraditórios, mas complementares. Quer dizer, ao mesmo tempo que ela deve se calar e se colocar como subserviente ao homem, uma vez que a ela é atribuída a culpa pela Queda do ser humano do Éden (fato mitológico que a coloca como iniciadora também, sendo sua inferioridade a consequência de seu ato primevo necessariamente maléfico<sup>25</sup>), ela também é vista como meio de redenção aos pecados cometidos a partir de Eva, redenção simbolizada no culto à Virgem Maria (Bloch, 1994, pp. 77–110; Franco Júnior, 2010, pp. 146–147)<sup>26</sup>.

Essas concepções apresentam, dessa forma, a natureza feminina como atrelada ao impulso iniciador, seja ele para o bem, seja para o mal. Característica eminentemente

---

<sup>24</sup> O estudioso Leonardo Hincapié, que também investigou sobre as caracterizações das três Isoldas existentes na lenda (Isolda, a mãe; Isolda, a Loura, e Isolda das Mãos Brancas), também ressalta esse tema que cerca principalmente a rainha Isolda, a Loura: a rainha como iniciadora, sexual e amorosa, de Tristão, proporcionando-lhe um outro nascimento. Para mais, ver: Hincapié (2013, p. 17-34).

<sup>25</sup> Para se compreender melhor a consolidação da tradição latina cristã durante a Antiguidade Tardia e as concepções acerca do feminino, ver: Brown (1990).

<sup>26</sup> Em “Tristan” de Thomas, Isolda parece representar também uma forma de redenção, ao mesmo tempo que figura como uma representação de poder, já que é a única conhecedora de curas medicinais que podem salvar Tristan, ferido em batalha e agonizando nos versos finais do poema: ela é poderosa por deter esse conhecimento, que incide sobre o destino de Tristan, mas também é a redenção dos pecados cometidos por ambos.



presente no que os estudiosos apontaram como a divindade suprema de sociedades primitivas, a Deusa Mãe, identificada como divindade solar: este seria o terceiro aspecto identificado por Markale. O mitólogo nomeia este terceiro aspecto de *The Mistress of the Orchard* (“A Dama do Jardim”), parecendo referir-se às cenas, nas várias versões, em que os amantes se encontram às escondidas num jardim reservado próximo ao castelo de Mark<sup>27</sup>; o jardim, no caso, seria entendido, metaforicamente, como um “microcosmo” no qual Isolda expandiria toda sua influência e soberania, “iluminando” esse local de encontro amoroso com sua presença solar.

Este aspecto levantado por Markale remete à discussão acerca do caráter antagônico que se estabeleceu entre os chamados “deuses olímpicos”—ligados ao céu—e os “deuses ctônicos”—ligados à terra, ou ao subterrâneo—(no caso grego), constitui uma discussão entre os especialistas da religiosidade antiga (Burkert, 1993, pp. 388-393). Esse antagonismo divino remete, ademais, à elementos expostos na obra de Eaubonne nos quais ela aponta que, no início dos tempos, nas primeiras organizações sociais que ela crê terem sido femininas—um momento ainda obscuro—o feminino era ligado ao céu e, portanto, ao Sol, enquanto que o masculino seria ligado à terra e, assim, à Lua (Eaubonne, 1977, p. 41).

A lógica teria se invertido com a emergência do patriarcado—que atribui o caráter solar ao deus grego Apolo, por exemplo—mas, ao que parece, alguns resquícios dessa lógica primordial teriam resistido nas sociedades denominadas por ela de semipatriarcais. Markale (1986, p. 240) ressalta também essa viragem que teria ocorrido no entendimento dos caracteres das divindades: ao iniciar a discussão salientando que a palavra “sol” nas línguas célticas e germânicas seriam de gênero feminino, o autor postula a inversão que teria ocorrido:

O destino da deusa do sol estava indissolavelmente ligado à rebelião do homem contra a mulher, o que levava o poder a ser investido numa sociedade dominada pelos homens, e não na ginecocracia. Houve uma inversão total dos valores religiosos, sendo as divindades originalmente femininas substituídas por

---

<sup>27</sup> Na versão de Thomas da Inglaterra, o jardim/bosque aparece nos episódios iniciais, encontrado no manuscrito de Cambridge, em que o casal é surpreendido pelo rei Mark e, logo após se darem conta, Tristão impõe a si mesmo um exílio, separando o casal e dando início aos dramas mais profundos da narrativa.

divindades masculinas adaptadas às novas estruturas sociais, das quais o paradigma é Apolo. (Markale, 1986, p. 240, tradução nossa)

Não há incoerência em trazer estas discussões à temática de Tristão e Isolda: conquanto o conteúdo tristânico tenha se manifestado durante a Idade Média, os especialistas do tema<sup>28</sup> sugerem que o mito pode ter sido formulado ainda durante a Antiguidade Tardia e passado por reformulações para ser adaptado às necessidades do público no período medieval. Neste entendimento, o mito tristânico funcionaria como um emaranhado de tradições possivelmente advinda da época que os historiadores consentiram em chamar de “Antiguidade”.

E, embora estas características estejam implícitas no mito tristânico, sendo de difícil identificação, o conhecimento das mitologias dos povos antigos se faz muito frutífero ao historiador que se debruça sobre a compreensão do trágico casal apaixonado, principalmente para realizar um exercício de interdisciplinaridade como realizou Markale. Dessa maneira, ao concluir o raciocínio de Markale aqui exposto: a qualidade de divindade solar dada à Isolda e a outras heroínas célticas dá a elas o aspecto tirânico através do qual elas detêm o poder e podem impor o *geis*; elas têm sob seu comando uma autoridade incondicional. Segundo este entendimento colocado por Markale, o poder de reger os acontecimentos sobre a vida e a morte seria, assim, o principal atributo da divindade solar presente nas sociedades antigas.

O poder sobre a vida e a morte é um atributo das *Isoldas* da legenda tristânica elucidado por Leonardo Hincapié, estudioso mais recente sobre o feminino no tema tristânico. Embora Hincapié não tanja no tema da divindade solar, ele identifica, na tríade representada por Isolda, a Mãe, Isolda, a Loura e Isolda das Mãos Brancas, uma analogia com certas divindades femininas também representadas em tríade dentro das tradições célticas, como, por exemplo, a lenda das três Machas que justificam os nomes de três lugares importantes para a história irlandesa (Hincapié, 2011, pp. 20–21; Waddell, 2018,

---

<sup>28</sup> O trabalho pioneiro de Gaston Paris (1899) salientou a origem antiga do mito tristânico, assim como o associou, através de semelhanças nas narrativas, às epopeias clássicas da Antiguidade (Paris, 1899, p. 131-139). As origens antigas do conteúdo tristânico foram, pela maioria dos estudiosos, localizadas nas regiões de ocupação céltica; dessa forma, a maioria destes especialistas associou conteúdo do folclore e mitologia irlandeses às variantes das narrativas de Tristan. Para mais ver: Schoepperle (1913), Newstead (1959) e Johnson (2012). As narrativas arturianas apareceram em escritos da Antiguidade Tardia e Alta Idade Média, levando os estudiosos a localizarem a precoce existência destas personagens (tanto Artur quanto os cavaleiros da Távola Redonda, incluindo Tristan) já nos primórdios da Idade Média, aparecendo em escritos do cronista Gildas, *De excidio et conquestus Britanniae* (c. 560) e em Beda, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (c. 731). Ver: Faletra (2014).

pp. 124–125), sempre influenciando os destinos das demais personagens da narrativa mitológica, mas principalmente dos heróis.

O mito literário de Tristão e Isolda tem um traço dessa antiga concepção mitológica celta. Já observamos a importância dos nomes na mitologia, no folclore, nas narrativas tradicionais e literatura medievais. Portanto, consideramos que as três Isoldas estão de acordo com esta aparição em tríade de uma mesma personagem, aparição atestada na mitologia celta e, em particular, em sua versão irlandesa. No entanto, este caso difere do dos personagens mencionados acima por Vendryes: nenhuma irmã gêmea, nenhuma aparição simultânea na mesma aventura, nenhum fim semelhante. Isolda não seria, portanto, em suas raízes míticas, uma deusa protetora, nem uma líder ou símbolo de uma tribo. O caso de Isolda é bastante semelhante ao da aparição literária da deusa Macha, ou seja, três personagens relativamente independentes para os quais, no fundo mitológico, é possível vislumbrar a mesma identidade. (Hincapié, 2011, p. 23, tradução nossa)

Diferentemente de Jean Markale, Hincapié aborda as três Isoldas como faces de uma mesma personagem: ele enxerga Isolda, a Loura—o par romântico de Tristão—como uma espécie de síntese das outras duas Isoldas. Sua mãe, chamada de Isolda em algumas versões—que lhe transmitiu os saberes de cura fundamentais ao desenrolar da trama, já que era somente a rainha que curaria o cavaleiro de sua derradeira ferida—e sua rival, Isolda das Mãos Brancas, cujo ato de perfídia final leva o herói à morte. Isolda teria, assim, um papel fundamental dentro da narrativa, influenciando sobremaneira o destino de Tristão: é sua *amante*, levando-o ao caminho erotizado de se tornar um novo homem; é sua *cura*, já que a vida do cavaleiro estaria em suas mãos em algumas passagens cruciais da estória, mas é também sua *algoz*, visto que o amor por ela despertado, juntamente com o ciúme de sua rival, o levou à morte<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Nos episódios finais da narrativa pelo menos na versão de Thomas, Tristão, ferido em uma batalha e separado de Isolda sua amada, pede ao seu cunhado e amigo, Kaherdin, que vá buscar Isolda na Cornualha, pois somente ela saberia curá-lo do veneno da espada que o atingira. O amigo teria demorado 40 dias na empreitada—20 dias para ir e 20 para voltar com Isolda à Bretanha, onde estava Tristão, ferido—

A influência sobre os destinos humanos é algo salientado por Eaubonne (1977, p. 228), assim como o conhecimento feminino acerca da natureza. Conquanto tais atributos possam parecer genéricos e amplos demais, eles não devem ser entendidos como meras coincidências se a influência dessas possíveis sociedades ginecocratas for considerada como reflexo nos arcaísmos mitológicos das sociedades antigas. Esses poderes e conhecimentos das *Isoldas* parecem fazer parte, dentro desta lógica, de todo o construto das atribuições de gênero que o ocidente desenvolveu nos séculos seguintes à esta emergência do que foi entendido como “patriarcado”: conservou-se esta mentalidade de que a natureza (e os conhecimentos advindos dela) estaria ligada ao que a sociedade entende como feminino (Doggett, 2009). Assim como a perfídia, elemento atribuído ao feminino, esteve presente na atitude derradeira de Isolda das Mãos Brancas. A ambiguidade atribuída ao feminino (Bloch, 1994, pp. 77–110) não deixa de estar presente e se constitui como uma chave interpretativa coerente.

##### 5. Considerações finais

Os conteúdos históricos aqui abordados e apresentados segundo seus tratamentos historiográficos mostraram-se frutíferos para se compreender os aspectos da Antiguidade que podem, ainda que modificados, terem estado presentes durante a Idade Média, sendo refletidos em suas relações sociais. Buscou-se demonstrar de que forma o conceito de *gênero* apresentou-se como peça-chave à conceituação crítica da ideia de “mulher medieval”. É necessário questionar o parâmetro de que a “mulher medieval” deveria encaixar-se aos ditames postulados pelas dogmáticas cristãs da Antiguidade Tardia; ditames que, através de reapropriações clericais ao longo dos séculos, teriam delineado certas formas de comportamento tidas como aceitáveis às mulheres do período. Embora essa concepção ainda seja, de certa maneira, endossada pela documentação, a ideia de

---

enfrentando vários tipos de adversidades e desastres naturais. A instrução que Tristão lhe dera assim que chegasse à costa bretã era de que se Isolda estivesse à bordo, velas brancas fossem içadas, caso ela tivesse se negado à vir, velas negras deveriam estar à mostra do navio; o que eles não sabiam era que Isolda das Mãos Brancas, a princesa da Bretanha e esposa legítima de Tristão ouvira a conversa com essas informações. Com o retorno de Kaherdin, a esposa de Tristão mente ao ferido sobre a cor das velas, levando o herói a morrer de desgosto por acreditar que sua amada tinha recusado a salvá-lo. Quando chega à Bretanha, a amada de Tristão sabe da notícia e, encontrando seu corpo, morre entrelaçada nos braços do amado. Este arquétipo que traz as velas brancas como referência à vida e as velas negras como referências à morte pode ser encontrado também no mito grego de Teseu. A influência do mito grego sobre o mito tristânico é salientado por alguns autores, ver: Péron (2016).

*gênero*, como formulada pela pensadora Joan Scott, no entanto, possibilitou uma maior compreensão à tal “distribuição” dos papéis aos sexos ao possibilitar o vislumbre de um conceito não estático e não tido como regra como denota a ideia de “mulher medieval”.

A relação entre os gêneros—isto é, entre aquilo que se entende, social e culturalmente, por masculino e feminino—constitui um todo lógico que não deve ser suplantado pelo direcionamento exclusivo às personagens femininas. Assim, é importante que se enxergue a relação entre ambos, buscando compreender a partir de quais mecanismos essa relação se consolidou e quais suas implicações sociais na época estudada. É imprescindível, dessa forma, que se considere não a “mulher medieval”, mas as mulheres e homens que viveram durante a Idade Média e estavam em constante construção de relações sociais que determinavam as formas de vida de ambos. Em outros termos: se Isolda é distinta das mulheres reais que viveram na época de produção da narrativa, é importante que se constate quais as relações socioculturais e as normatizações<sup>30</sup>—sejam elas consensuais ou conflituosas—em que a personagem esteve enveredada e quais ações e organizações sociais a possibilitaram praticar tais atos inconsequentes de amor e rebeldia.

É necessário, entretanto, que se entenda em que medida era possível adotar atitudes como as da Isolda, uma vez que eles se localizam na esfera (para nós, contemporâneos do século XXI), considerada mitológica. Isolda é, segundo Markale (1986, p. 207), a representação de rebeldia contra a sociedade patriarcal vigente, a qual a prendia às normas que a impediam de exercer sua liberdade como mulher. Ela poderia ser real ou é uma personagem idealizada do poeta que reformulou a narrativa a partir da tradição oral? “O mito pode muito bem ser uma história falsa sobre feitos reais”, diz Jean Markale (1969, p. 8). É a partir deste paradigma, de fundamental importância às sociedades antigas e medievais, que se buscou suscitar a possibilidade de vislumbrar a História através de seus mitos. Não como reflexos do real, mas do verossímil, do factível: esta história poderia ter acontecido, inclusive até com seus elementos mágicos.

---

<sup>30</sup> Obviamente o escopo deste artigo não se propõe a tal exercício, e sim ao levantamento dos instrumentos teórico-metodológicos para tal prática (daí a análise do “gênero” como instrumento, abordada no primeiro tópico), que deve ser realizada durante o desenvolvimento da pesquisa de mestrado elucidada durante a introdução. O recorte aqui adotado permite que a pesquisa amplie e identifique as conexões socioculturais, sobretudo, com a área de estudos da Antiguidade, sendo este recorte uma ferramenta analítica complementar aos pressupostos historiográficos nos quais a pesquisa se baseou.

A cristianização não impedira tão estritamente, assim, que as crenças nas tradições pré-cristãs ainda perdurassem, principalmente neste contexto herético, de transformações e de conflitos entre laicos e eclesiásticos, como foi a Idade Média central. O mito parece se comportar, semelhantemente às sociedades da Antiguidade, durante o período medieval, como elemento portador e difusor de uma mensagem, isto é, da voz de um coletivo que, ao crer numa história, decodifica a palavra (ouvida, geralmente), ainda que metafórica, que poderia estar intrínseca a esta voz. O mito não é neutro, ele favorece algo ou alguém, assim como, pela interpretação de sua mensagem, prejudica; ele é representação do factível, não do fato. Deve, assim, servir de amparo cauteloso ao historiador consciente de seu caráter verossímil, de fácil aceitação e difusão entre os homens e mulheres antigos e medievais.

O mito, como salientado, também foi instrumento de análise aos estudiosos que endossaram a teoria das sociedades ginecocratas pré-históricas<sup>31</sup>, o terceiro elemento aqui abordado. Este debate historiográfico se constitui significativo uma vez que tange na temática das sociedades célticas—consideradas, como foram vistas, de saliente valorização do elemento feminino, segundo muitos estudiosos—a mais provável civilização de origem da legenda tristânica. A expressiva ausência de documentações diretas, em formato escrito, leva o historiador, mais uma vez, a considerar com cautela as tradições mitológicas desse grupo de povos. O conteúdo mitológico que se supõe que seja de origem céltica pode, ademais, ter passado por ressignificações que não revelam, de certa maneira, a essência da mensagem original que circulava através dos recursos orais de comunicação, por exemplo.

Apesar das possíveis ressignificações que esses mitos—originalmente transmitidos via oralidade—tenham sofrido, eles jamais se mostram descartáveis, como já fora aqui salientado. É importante, assim, que se considere, parcialmente, as colocações realizadas pela teoria das sociedades femininas, mas sempre de maneira crítica e que se busque contemplar através de quais tipos de documentações que a teoria é sustentada. A exclusividade da utilização do arcabouço mitológico para sustenta-la não é algo entendido como viável—como muitas críticas ao *La Femme Celte* ressaltam<sup>32</sup>—sendo, portanto, de

---

<sup>31</sup> Além dos autores aqui citados, Françoise D'Eaubonne e Jean Markale, o próprio Johan Bachofen utilizou-se de um amplo arcabouço mitológico para construção de sua teoria, como foi mostrado. Outra obra de renome dentro da teoria das sociedades ginecocratas é Gerda Lerner, que também se utiliza de relatos mitológicos. Para mais ver: Lerner (1987).

<sup>32</sup> Para as críticas à obra ver: Le Roux-Guyonvarc'h (1974, p. 1034-1035) e Rafroidi (1976, p. 251-253).

grande validade à consideração do debate a pluralidade das naturezas documentais, sejam elas escritas, pictóricas ou arqueológicas.

A Isolda entendida por Jean Markale não é completamente dispensável, mas também não se coloca como uma análise definitivamente segura pelas razões consideradas acima. Os aspectos entendidos pelo autor como constituintes de uma “concepção céltica” do feminino se originam de uma análise feita por ele mesmo, a partir de uma metodologia comparativa dentro de narrativas de um amplo leque mitológico que especialistas afirmaram ser de origem céltica, porque presentes nas tradições de países cuja territorialidade fora ocupada pelos “celtas” num passado longínquo. É preciso, portanto, adotar sua ideia com cuidado e com olhar atento às possíveis projeções anacrônicas, influenciadas por um contexto acadêmico fervilhante que Markale pode ter realizado ao investigar a caracterização da personagem.

*Recebido em 06.02.2020, aprovado em 23.03.2020.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baccega, M. (2011). *Logos do Sacramento. Retórica do Santo Graal. A Sacramentalidade Medieval do Mundo e do Homem na Demanda do Santo Graal de Heidelberg (século XIII)*. [Tese de Doutorado, USP].
- Baccega, M. (2015). “O Santo Graal, o Ciclo de Artur e o mundo moderno”. In *A Demanda do Santo Graal: o Manuscrito de Heidelberg*. Hedra.
- Bachofen, J. J. (1861). *Das Mutterrecht Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Verlag von Kraus & Hoffmann.
- Barlow, F. (1955). *The Feudal Kingdom of England: 1042–1216*. Longmans and Green.
- Barros, J. A. (dezembro, 2005). Imaginário, Mentalidades e Psico-História – uma discussão historiográfica. In *Revista Labirinto*, (vol. 7). UNIR, 1–28.
- Bartlett, R. (2000). *England under the Norman and Angevin kings: 1075–1225*. Oxford: Clarendon Press.
- Bédier, J. (2014). *O romance de Tristão e Isolda*. (Luís Cláudio de Castro e Costa trad.). Martins Fontes.
- Blamires, A (2002). *Woman defamed and woman defended: An Anthology of Medieval Texts*. Clarendon Press, Oxford University Press.
- Bloch, R. H. (1994). *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. (C. Moraes, trad.). Editora 34.
- Braga, E. S. (2007). *Santas e Sedutoras. As heroínas na Bíblia Hebraica. A mulher entre as narrativas bíblica e a literatura Patrística*. [Dissertação, Universidade de São Paulo].
- Brown, P. (1990). *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. (V. Ribeiro, trad.). Zahar.
- Brooke, C. (1961). *From Alfred to Henry III (871 – 1272)*. T. Nelson,
- Burkert, W. (1993). *Religião grega na época arcaica e clássica*. Fundação Calouste Gulbekian.



- Campbell, J. (2015). *Deusas: os mistérios do divino feminino*. (S. Rossi, ed. T. Van Acker, trad.). Palas Athena.
- Cox, V. & Ward, J. O. (orgs). (2006). *The rhetoric of Cicero in its medieval and early Renaissance commentary tradition*. Brill.
- Copeland, R. (1995). *Rhetoric, Hermeneutics and Translations in the Middle Ages*. Cambridge University Press.
- Copeland, R. (2016). *The Oxford History of Classical Reception in English Literature. Volume I (800–1558)*. Oxford University Press.
- Curtius, E. R. (1996). *Literatura europeia e Idade Média Latina*. (T. Cabral, & P. Rónai, trads.). Editora Hucitec e EDUSP.
- Daninos, A. M. (1965). *Histoire de relations sexuelles*. Presses Universitaires de France.
- D'Eaubonne, F. (1977). *As mulheres antes do patriarcado*. Editorial Vega.
- Doggett, L. E. (2009). *Love Cures: healing and love magic in Old French romances*. The Pennsylvania State University Press.
- Engels, F. (1985). *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. (J. S. Paes, trad.). (2ª ed). Global.
- Faletra, M. A. (2014). *Wales and the Medieval Colonial Imagination. The Matters of Britain in the Twelfth Century*. Palgrave Macmillan.
- Ferreira, A. H. (2004). *Miniaurélio: o dicionário da língua portuguesa*. Coordenação de Margarida dos Anjos e Marina Baird Ferreira. (ver. rev. 6ª ed.). Positivo.
- Fonseca, P. C. L. (2013). Misoginia, o mal do homem: postulados filosóficos e literários do mundo antigo e do seu legado medieval. *Acta Scientiarum: language and culture*. Maringá, 35 (1), 75–85.
- Foucault, M. (2000) *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas*. (S. T. Muchail, trad.). Martins Fontes.
- Georgoudi, S. (1990). Bachofen, o matriarcado e a Antiguidade: reflexões sobre a criação de um mito. In Duby, Georges & Perrot, Michelle (org.). *História das mulheres no Ocidente (v.1)*. (pp. 569–589) (M. H. C. Coelho, I. M. Vaquinhas, L. Ventura, & G. Mota, trads.). Edições Afrontamento.

- Gimbutas, M. (1999). *The Living Goddesses*. (M. R. Dexter, ed.). California University Press.
- Graves-Brown, C. (2010). *Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt*. Continuum.
- Gurevich, A. J. (1985). *Categories of Medieval Culture*. (G. L., Campbell, Routledge & Kegan Paul plc., trad.).
- Harper-Bill, C. Houts, E. van. (eds.). (2003). *A Companion to the Anglo-Norman World*. The Boydell Press.
- Hincapié, L. (2013). Yseut: la mère, l'amour, la mort. In *Linguistica y Literatura*, 63, 17–34.
- Houts, E. van. (1999). *Memory and Gender in Medieval Europe, 900–1200*. MacMillan Press.
- Johnson, F. F. (2012). *Origins of Arthurian Romances. Early Sources for the Legends of Tristan, the Grail and the Abduction of the Queen*. North Carolina: MacFarland & Company.
- Júnior, H. F. (2010). *A Eva Barbada: ensaios de Mitologia Medieval*. EDUSP.
- Köhler, E. (1990). *La Aventura cabaleresca: ideal y realidad en la narrativa cortés*. Sirmio,
- Le Roux-Guyonvarc'h, F. (1974). Markale (Jean), La femme celte. *Revue belge de philologie et d'histoire*, 52 (4). Histoire (depuis l'Antiquité) — Geschiedenis (sedert de Oudheid), 1034–1035.
- Lerner, G. (1987). *The Creation of Patriarchy*. Oxford University Press.
- Marchello-Nizia, C. (ed.). (1995). *Tristan et Yseut: les premières versions européennes*. Éditions Gallimard.
- Markale, J. (1969). *Les Celtes et la civilisation celtique. Mythe et Histoire*. Éditions Payot.
- Markale, J. (1986). *Women of the Celts*. (A. Mygind, C. Hauch, P. Henry, trads.). Inner Traditions International, Ltd.
- Millet, K. (1970). *Sexual Politics*. Hupert Hart-Davis.

- Marin Morgante, M. & Nader, M. B. (28 de julho a 1º de agosto de 2014). O patriarcado nos estudos feministas: um debate teórico. *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: saberes e práticas científicas.*
- Newstead, H. (1959). The Origin and Growth of the Tristan Legend. In Loomis, Roger Sherman (ed.). *Arthurian Literature in the Middle Ages: A Collaborative History* (pp. 122–133). Clarendon Press.
- Papunen, S. (Juin, 2014). *La pensée écoféministe de Françoise D’Eauboone.* Mémoire de maîtrise apresenté à l’Université de Tampere.
- Paris, G. (1899). Tristan et Iseut . In. *Poèmes et légendes du Moyen Âge* (pp. 113–180). Societé d’Edition Artistique.
- Péron, G. (2016). L’origine du roman de Tristan. *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, CXLIII, 351–370.
- Pilosu, M. (1995). *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média.* Editorial Estampa.
- Rafroidi, P. (1976). Jean Markale: La Femme Celte; Women of the Celts, Gordon Cremoseni; Le Roi Arthur et la Société celtique. *Études irlandaises*, 1, 251–253.
- Rossi, A. (2009). J. J. Bachofen y el retorno de las Madres. *Acta Poetica*, 30 (1), 273–293.
- Rougemont, D. (1988). *O Amor e o Ocidente.* (P. Brandi & C. Brandi Cachapuz, trads.). Edições Guanabara.
- Rust, L. D. (2013). *A Reforma Papal (1050–1150). Trajetórias e críticas de uma história.* EDUFMT.
- Sauer, M. M. (2015). *Gender in Medieval Culture.* Bloomsbury Publisinhg.
- Scott, J. (julho-dez. 1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidades*, Porto Alegre, 20 (2), 71–99.
- Schoepperle, G. (1913). *Tristan and Isolt: a study of the sources of the romance.* (2 volumes). Joseph Baer & Co. Londres: David Nutts, publisher.
- Stafford, P. (1994). Women and the Norman Conquest. *Transactions of the Royal Historial Society*, 4, pp. 221–249.

*Mare Nostrum*, ano 2020, v. 11, n. 1.

Tilly, L. A. (1994). Gênero, História das Mulheres e História Social. (R. A. Vieira, trad.).  
*Cadernos Pagu* 3, 29–62.

Vernant, J.-P. (2009). *Mito e Religião na Grécia Antiga*. (J. A. D'Avila Melo, trad.).  
Martins Fontes.

Waddell, J. (2018). *Myth and Materiality*. Oxbow Books.

Zumthor, P. (1993). *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. Companhia das Letras.

**THE MYTH OF TRISTAN AND ISOLDE INSCRIBED IN ANTIQUITY:  
THEORETICAL AND METHODOLOGICAL CONTRIBUTIONS BEYOND THE  
MIDDLE AGES**

*Ana Carolina Pedroso Alteparmakian*

ABSTRACT

The article proposes a theoretical and methodological survey, as well as a historiographic one, of three elements that permeate the content of the myth of Tristan and Isolde. The first seeks to analyze the meaning of the term gender, as an analytical tool to the idea of “medieval woman”; the second aims to discuss the understanding and the dissemination of myths during antiquity and the middle ages. Finally, the interpretation formulated by Jean Markale in *La Femme Celte* will be addressed: supported by the theory of the existence of prehistoric gynocratic societies, the mythologist analyses the character Isolde and identifies it with feminine aspects from celtic societies. We will discuss, therefore, the importance of these three elements for a deeper knowledge of the Tristanic myth, a narrative based on assumptions prior to the Middle Ages, the time of its (re) emergence.

KEYWORDS

Gender; romance; women; mythology; patriarchy.

### III. ARTIGO DE TEMA LIVRE

#### MUDANÇAS CLIMÁTICAS E A CONSTRUÇÃO DE CISTERNAS MICÊNICAS (1300A.C.–1200A.C).

*Gustavo J. P. Peixoto*<sup>1</sup>

#### RESUMO

Esse artigo aborda a discussão de dados paleoclimáticos no tocante ao final da Idade do Bronze (1300 a.C.-1200 a.C) no Mar Mediterrâneo e sua possível relação com o surgimento de estruturas de captação subterrânea de água (*syrinx*) em cidadelas micênicas da Argólida. Os dados paleoclimáticos têm sugerido que houve uma diminuição na temperatura desse mar e um consequente período de estiagem. Com base na discussão dos dados paleoclimáticos, vestígios arqueológicos e fontes escritas que tratam da diplomacia no período, analisaremos o modo pelo qual a instabilidade geopolítica e a estiagem podem ter motivado a construção de cisternas subterrâneas em cidadelas micênicas na Argólida.

#### PALAVRAS-CHAVE

Mediterrâneo; mudanças climáticas; paleoclima; micênicos; cisternas.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (MAE/USP), Brasil, sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Cristina Kormikiari Passos. Membro do Labeca, Laboratório de estudos sobre a cidade antiga ([www.labeca.mae.usp.br](http://www.labeca.mae.usp.br)). Apoio e financiamento do CNPq. E-mail: [gustavojppeixoto@gmail.com](mailto:gustavojppeixoto@gmail.com).

### *1. Introdução*

A conscientização sobre os impactos antrópicos no meio ambiente tem tomado a atenção do mundo contemporâneo desde o final da década de 60 e início da década de 70 do século XX. No ramo da arqueologia vemos a partir dessas décadas o surgimento de estudos ligados ao meio ambiente e à paisagem. As abordagens interdisciplinares promovidas por esses ramos da arqueologia implicaram na ampliação significativa de fontes disponíveis para a reconstituição de elementos da paisagem de sítios antigos. A abundância de dados produzidos por estudos de paleoclima no Holoceno tem contribuído de modo fundamental para compreendermos o modo como elementos climáticos podem ter influenciado os padrões de assentamento no Mundo Antigo.

As técnicas de análise de pólen, irradiação solar, vegetação, fauna e solo têm auxiliado na criação de novos questionamentos e na localização de certos padrões materiais que antes eram invisíveis aos arqueólogos<sup>2</sup>. Contudo, segundo alguns teóricos como Middleton (2012, p. 268), o crescente uso e ênfase de dados paleoclimáticos pode estar nos levando a um “neodeterminismo geográfico”<sup>3</sup>. Nesse sentido, por vezes estudos paleoclimáticos que não possuem nitidez cronológica, ou que possuem pouca precisão, são tomados como dados objetivos e têm sido valorizados de modo excessivo. O problema é que muitas vezes esses dados imprecisos acabam se tornando mais relevantes do que as análises sociais, políticas e econômicas dos fenômenos arqueológicos (Knapp & Manning, 2016).

Sobretudo a reconstituição do paleoclima tem sido utilizada a fim de corroborar teses que colocam as mudanças climáticas como fatores preponderantes no contexto de fenômenos complexos como o fim da Idade do Bronze e a queda do Império Romano (Manning, 2013). Contudo, fenômenos como os supracitados possuem uma enorme gama de variáveis envolvidas. Por essa razão, é fundamental que consigamos obter dados precisos e ponderarmos o peso que essa chave de interpretação climática tem em relação a outras variáveis no interior dos fenômenos arqueológicos, a fim de evitarmos cair nesse determinismo geográfico (Middleton, 2012, p. 268).

Nesse artigo abordaremos o modo pelo qual evidências paleoclimáticas têm sido utilizadas para corroborar a tese de que ocorreram mudanças climáticas no Mediterrâneo no final da Idade do Bronze (cerca de 1200 a.C.), a fim de compreendermos possíveis

---

<sup>2</sup> Por exemplo, em Drake (2012, p. 1863) o autor demonstra análises do paleoclima no Mediterrâneo para caracterizar um episódio de estiagem no final da Idade do Bronze.

<sup>3</sup> Tradução nossa.

motivações para a construção de cisternas subterrâneas nas cidadelas de Micenas, Midea e Tirinto. Em especial trataremos de dados que indicam a queda na temperatura do mar e um período de estiagem na região. Abordaremos, sobretudo, o debate que ocorre na interpretação dos dados paleoclimáticos, evidenciando os autores que utilizam os dados para corroborarem a estiagem no Mediterrâneo (Rohling, Casford, Abu-Zied, Cooke, Mercione, Thomson, Wefer, 2002; Rohling, Marino, Grant, Mayewski, & Weninger, 2019; Jahns 2005; Bar-Matthews, & Avner, 2004; Kaniewski, Paulissen, Van Campo, Weiss, Otto, Bretschneider, & Van Lerberghe, 2010; Kaniewski, Campo, Guiot, Burel, Otto, & Baeteman, 2013; Kaniewski, Guiot, & Van Campo, 2015; Drake, 2012; Langgut, Finkelstein, & Litt, 2013; Kontakiotis, 2015; Weiberg, Unkel, Kouli, Holmgren, Avramidis, Bonnier,... & Heymann, 2015; Finné M., Holmgren K., Shen C-C., Hu H., Boyd M., Stocker S., 2017; Weiberg & Finné, 2018) e outros críticos que ponderam a validade e alcance dos dados obtidos (Knapp & Manning, 2016; Manning, 2013; Middleton, 2010, 2012).

Para a análise do paleoclima mediterrânico analisaremos os dados obtidos pelos estudos de pólen, irradiação solar, espeleotema (formação rochosa por sedimentação no interior de cavernas), temperatura de superfície do mar (SST), núcleos sedimentares no Mar Mediterrâneo, núcleos de gelo na Groelândia (Drake, 2012) e veremos estudos sobre o uso do solo na planície de Micenas (Fallu, 2017).

Após apresentarmos um panorama dos estudos paleoclimáticos e o debate sobre a interpretação dos mesmos, veremos algumas fontes textuais da Idade do Bronze e de períodos posteriores que nos auxiliam a identificar um clima de instabilidade geopolítica e climática no Mediterrâneo entre 1300 a.C. e 1200 a.C. Esse clima de instabilidade nos auxiliará a compreender a ampliação de muralhas de sítios micênicos na Argólida e a criação de sistemas subterrâneos de captação de água (*syrinx*) (Fig.1).





**Figura 1.** Entrada para a fonte subterrânea em Micenas.

**Fonte:**

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3b/The\\_staircase\\_leading\\_to\\_the\\_underground\\_cistern\\_of\\_the\\_acropolis\\_of\\_Mycenae.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3b/The_staircase_leading_to_the_underground_cistern_of_the_acropolis_of_Mycenae.jpg)

Domínio Público.

Nesse artigo argumentaremos que esses sistemas de captação de água, além de servirem a uma função prática de garantir o abastecimento da cidadela durante ataques de inimigos, poderiam também constituir uma resposta à gradual escassez de água no período. Sítios arqueológicos da Anatólia já possuíam estruturas similares de captação de água datadas a partir da metade do século XV a.C. (Maner, 2012, p. 421), enquanto que na Grécia Continental essa tecnologia será difundida na maior parte dos sítios em um mesmo período, o LH IIIB (entre cerca de 1310 a.C. e 1200 a.C.)<sup>4</sup>. Justamente um

---

<sup>4</sup> Nota acerca da cronologia adotada. Utilizaremos como base a cronologia obtida por meio de estudos cerâmicos, seguindo a proposta de Hope Simpson & Hagel (2006, p. 21). O período estudado será o Heládico Tardio IIIB, ou LH IIIB, que abrange os anos entre 1310 a.C. e 1200 a.C. O período pode se subdividir ainda em em LH IIIB1 (1310 a.C. – 1240 a.C.), LH IIIB2 (1240 a.C. – 1210 a.C.) e período Transicional LH IIIB2 para LH IIIC inicial (1210 a.C. – 1190 a.C.).

momento que se encontra no interior do período de estiagem no Mar Mediterrâneo de acordo com alguns autores (Drake, 2012; Rohling et al., 2019).

Assim, utilizaremos a paisagem mediterrânica como um pano de fundo capaz de influenciar nas relações entre os diferentes grupos humanos que circundam esse mar. Assim como, na medida em que esses povos produzem sua materialidade e se apropriam dos recursos naturais, também vão imprimindo feições nessa paisagem compartilhada.

Com base no pano de fundo climático e geopolítico do Mar Mediterrâneo, analisaremos as transformações sofridas nas muralhas de Micenas, Tirinto e Midea. Nesse ponto, analisaremos a cronologia relativa à criação das cisternas subterrâneas, a tecnologia empregada nessa construção e a relação entre o momento de construção desses sistemas de captação de água e a tese de mudança climática relacionada à estiagem. Por fim, abordaremos brevemente vestígios da produção agrícola de cereais, legumes e frutas encontrados em Midea (Margaritis, Demakopoulou, & Schallin, 2014), que podem apresentar possibilidades promissoras de estudo no tocante às mudanças na produção agrícola da região em função de demandas climáticas.

Desse modo, o artigo propõe a discussão dos seguintes temas:

- i) Quais dados paleoclimáticos e textuais estão disponíveis para a compreensão do espaço mediterrânico no final da Idade do Bronze?
- ii) Quais seriam as principais limitações dos dados paleoclimáticos e como a interpretação desses dados tem sido realizada?
- iii) Qual é a relação cronológica entre a estiagem e a criação dos sistemas de captação de água?
- iv) De que modo podemos relacionar a construção de cisternas à instabilidade climática e geopolítica do período?
- v) Se a estiagem houvesse ocorrido, que tipo de impacto ela geraria nos vestígios materiais relacionados à produção agrícola e ao manejo da água?

Acreditamos que, por meio da reflexão sobre esses temas, poderemos compreender melhor os mecanismos pelos quais os sítios micênicos na Argólida ofereceram respostas às condições geopolíticas e climáticas oferecidas pela paisagem Mediterrânica no período final da Idade do Bronze.

## *2. Mudanças climáticas no contexto do final da Idade do Bronze*

O primeiro autor que elaborou uma tese que buscava compreender o contexto do final da Idade do Bronze com base em mudanças climáticas foi Rhys Carpenter em 1966

(Cline, 2010, p. 142). Rhys Carpenter, professor da Bryn Mawr College, defendia que uma seca prolongada teria impactado diretamente no Egeu e na Anatólia no final do século XIII a.C., fazendo com que as populações se realocassem devido à fome causada pela crise na agricultura, isso explicaria o aparente despovoamento da Grécia Continental no LH IIC.

De acordo com Carpenter (1966) o colapso da Idade do Bronze não estaria relacionado às chamadas invasões de povos estrangeiros (povos do mar) propriamente, mas ao abandono de assentamentos e à realocação das populações devido à seca (Knapp & Manning, 2016, p. 107). Carpenter argumentava que a seca era causada por um aumento da atuação dos ventos etésios, ventos secos que sopram no verão do Norte e Norte-nordeste do Egeu até o Egito e o Norte da África entre março e setembro (Braudel, 1998, p. 134).

Essa tese da seca como elemento motivador para o colapso da Idade do Bronze foi abordada e debatida nos trabalhos de Donley (1971), Bryson, Lamb & Donley. (1974), Weiss (1982), Drews (1992, pp. 14–16; 1993, pp. 77–84), dentre outros<sup>5</sup>. Até mesmo na obra *Memórias do Mediterrâneo*, publicação póstuma de Braudel (1998), primeiro historiador que tratou o Mediterrâneo como um personagem a ser estudado, notamos a tese da seca conectada ao colapso da Idade do Bronze:

Hititas, micênicos e Povos do Mar teriam sido vítimas, não tanto dos homens, mas sim de uma seca que se prolonga de ano em ano, alongando desmesuradamente os meses de verão e dizimando os cultivos, como haviam feito as cinzas de Thera. As cidades micênicas morrem dessa crise prolongada por que se encontram numa zona particularmente seca, como também ocorre na meseta da Anatólia. (Braudel, 1998, p. 136)<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Para ver mais sobre o debate de ideias entre esses autores ver em Drews (1993), Cline (2014) e Knapp & Manning (2016).

<sup>6</sup> Tradução nossa de Braudel (1998, p. 136) “En ese caso, hititas, micenios y Pueblos del Mar habrían sido víctimas, no tanto de los hombres como de una sequía que se prolonga de año en año, alargando desmesuradamente los meses de verano, hiriendo de muerte los cultivos, como lo habían hecho las cenizas de Thera. Las ciudades micénicas mueren de esta crisis prolongada porque se encuentran en una zona especialmente seca, como también la meseta de Anatolia. Quedan pura y simplemente abandonadas. Si los palacios se incendian y son saqueados, es porque contienen las reservas de víveres procedentes del trabajo

Ao descrever os diversos acontecimentos que levaram ao colapso da Idade do Bronze no século XII a.C., como a desarticulação do Império Hitita (cerca de 1200 a.C.), a destruição dos palácios micênicos (cerca de 1230 a.C.), a invasão dos Povos do Mar no Egito (entre 1225 e 1180 a.C.) e a seca prolongada no final do II milênio, Braudel pontuava que “Não seria esta última personagem, o clima, a mais importante de todas?”(Braudel, 1998, p. 133)<sup>7</sup>.

Após anos de debates sobre a validade da tese da seca prolongada como força motriz de migrações, fome ou revoluções internas, novos dados obtidos pelos estudos do paleoclima têm acendido o debate sobre mudanças climáticas no Mediterrâneo (Rohling et al., 2002; Rohling et al., 2019; Jahns 2005; Kaniewski et al., 2010; Kaniewski et al., 2013; Drake, 2012; Langgut et al., 2013; Kontakiotis, 2015; Weiberg et al., 2015; Weiberg & Finné, 2018; Finné et al., 2017).

Brandon L. Drake (2012) e Kaniewski et al. (2015) realizam um esforço de sistematização desses dados paleoclimáticos para o Mediterrâneo, enquanto em Knapp & Manning (2016) temos um balanço crítico desses estudos e os limites das interpretações geradas por esses dados. Como alertado por Knapp & Manning (2016, p. 111) é importante avaliarmos os contextos regionais, uma vez que os modelos criados a partir de dados paleoclimáticos possuem limitações de nitidez cronológica. Middleton (2012) pontua ainda que há intensa variabilidade local, mas ao mesmo tempo dados de alta precisão:

O estudo científico do paleoclima também revelou um profundo dinamismo e instabilidade de climas locais, regionais e globais no Holoceno e tem permitido mapear a mudança climática cronologicamente com um alto grau de precisão. (Middleton, 2012, p. 268)<sup>8</sup>

Nesta parte abordaremos os dados coletados no Levante, Mar Egeu e, por fim, alguns dados obtidos em núcleos de gelo na Groelândia. Durante a exposição desses

---

de los campesinos, empujados por el hambre a la rebelión y el pillaje. Casualmente, lo primero que se destruye es el almacén de trigo del palacio de Micenas”.

<sup>7</sup> Tradução nossa de “un largo periodo de sequías atormenta al Mediterráneo a finales del segundo milenio. Este último personaje, el clima, ¿será acaso el más importante de todos?”.

<sup>8</sup> Tradução nossa.

dados trataremos também de ressalvas feitas à interpretação dada a esses dados. Por fim, trataremos de estudos de solo e paleoclimáticos centrados especificadamente na Argólida.

No Levante contamos com estudos de espeleotema (formação rochosa por sedimentação no interior de cavernas) em Soreq (Israel; Bar-Matthews & Avner, 2004) e no Líbano (Rohlin et al. 2019), e vários que tratam da análise de pólen, como por exemplo, no Mar da Galileia (Langgut et al., 2013), em Gibala-Tell Tweini na Síria (Kaniewski et al., 2010) e no Lago Salgado de Larnaka no Chipre (Kaniewski et al. 2013).

Em Soreq, Israel (Bar-Matthews & Avner, 2004, p. 367), foi realizada a análise de isótopos de oxigênio e carbono ( $\delta^{18}\text{O}$  e  $\delta^{13}\text{C}$ ). Um dos objetivos desse estudo era identificar a quantidade de precipitação na região da caverna. Drake (2012, pp. 1863–1864) com base nos dados de Bar-Matthews sugere que houveram três grandes eventos (Dryas recente, 3150 a.C. e 1150 a.C.) com quedas abruptas na precipitação, sendo uma delas um evento de seca na transição da Idade do Bronze para a Idade do Ferro em 1150 a.C. (Drake, 2012, pp. 1863–1864). Contudo, Knapp & Manning (2016, p. 108) sugerem que os dados sistematizados por Drake possuem baixa resolução cronológica e que a imprecisão deles arrastaria esse evento de seca para um período mais recuado, o que comprometeria a interpretação dada pelo autor.

No Líbano na gruta de Jeita o estudo de isótopos de oxigênio ( $\delta^{18}\text{O}$ ) no espeleotema forneceu dados de alta resolução cronológica, diferentemente da resolução irregular presente em Soreq (Rohling et al., 2019, pp. 48–50). Os dados obtidos na gruta indicaram um clima mais seco no período entre cerca de 1200 a.C. e cerca de 800 a.C., contudo o impacto desse clima seria menor na região Nordeste do Levante do que em outras áreas do Mediterrâneo devido a uma maior umidade na região (Rohling et al., 2019, p. 50). Essa variabilidade local expressa por Rohling et al. (2019, p. 50), aparece também, por exemplo, em territórios da Anatólia no mesmo período, nos quais as terras altas são mais afetadas pela seca do que as baixas. Cada região processa os fenômenos climáticos em razão de outras variáveis (Manning, 2013, p. 147), como, por exemplo, a altitude, a continentalidade e maritimidade.

A palinologia, os estudos sobre pólen, representam outra gama de fontes que contém abundante informação sobre a presença de espécies do reino vegetal em determinado território. Esses estudos nos ajudam a reconstruir a vegetação de um local, identificar interferência antrópica e períodos com mudanças climáticas.

Amostras de pólen coletadas em núcleos de sedimentos no Mar da Galileia (Langgut et al., 2013, p. 149) revelaram que o evento mais seco da Idade do Bronze

ocorreu entre cerca de 1250 a.C. e 1100 a.C. A redução das espécies de oliveiras e o encolhimento do espaço florestal parecem corroborar o argumento da seca. Os autores (Langgut et al., 2013, p. 160) indicam que nesse momento houve uma redução drástica na porcentagem de árvores sem a presença de fatores de ação antrópica, devido à ausência do indicador antropogênico (pólen da *Plantago lanceolata*). Após esse período há uma rápida recuperação das florestas e das oliveiras na Idade do Ferro.

Knapp & Manning (2016, p. 114) criticam a interpretação desses dados indicando que os dados palinológicos do Mar da Galileia possuem extrapolações cronológicas e que a suposição de deposição uniforme ao longo de milênios para calibração do material impede a localização precisa da seca no final da Idade do Bronze. Por meio de um modelo que reconsidera as variáveis, Knapp & Manning (2016) indicam que para avaliar a localização da seca com 95,4% de precisão cronológica o evento teria ocorrido entre 1665 a.C. e 765 a.C.

No Levante ainda temos dados palinológicos em Gibala-Tell Tweini, na Síria, extraídos de depósitos aluvionais (Kaniewski et al., 2010), que conclui com base em dados cronológicos de baixa resolução (Knapp & Manning, 2016, p. 103) que houve uma mudança climática abrupta e sustentada entre o final do séc. XIII a.C. e início do séc. XII a.C., que seria corroborada pela diminuição de espécies.

Por fim, estudos realizados no Chipre, no Lago Salgado de Lanarka (Kaniewski et al., 2013, p. 9), analisaram amostras de pólen retiradas dos sedimentos do lago. De acordo com os autores, a análise de pólen em dados costais da Síria e de Chipre indicam que houve um período de seca em 1200 a.C. com aproximadamente 300 anos de duração. Knapp & Manning indicam (2016, p. 103) que os dados obtidos nesses estudos possuem baixa resolução cronológica, e que, portanto, não podem corroborar a tese de que de fato houve uma mudança climática que ocasionou em uma crise de fome e seca que foi responsável pelo colapso da Idade do Bronze.

Considerando os aspectos da variabilidade local, por hora nos deslocaremos do Levante para abordarmos os dados paleoclimáticos relativos à região do Mar Egeu e da Grécia. Nesse tocante, possuímos dados relativos ao espeleotema em Mavri Trypa, na ilha de Schiza, no sudoeste do Peloponeso (Finné et al., 2017), à análise de pólen do Lago Voulkaria (Jahns, 2005), aos estudos de sedimentos marinhos relacionados a espécies de águas quentes e frias (Drake, 2012; Kontakiotis, 2015) e da diminuição da temperatura de superfície do Mar (Drake, 2012; Rohling et al., 2002) e erosão antropogênica na Argólida (Fallu, 2017).

No estudo de Finné et al. (2017), os autores analisam o espeleotema da gruta de Mavri Trypa em uma ilha próxima ao Peloponeso para encontrar relações entre eventos climáticos e a destruição do palácio de Pilos. A análise da estalagmite revelou um “hiato” em seu processo de deposição. A concentração dos isótopos de oxigênio ( $\delta^{18}\text{O}$ ) e de carbono ( $\delta^{13}\text{C}$ ) nessa camada revelaram a presença de um clima mais seco. Esse hiato localizado por volta de 1200 a.C. teria seu ápice por volta de 1000 a.C., onde a estalagmite para de crescer (Weiberg & Finné, 2018, p. 589). Segundo Finné e outros essa seca pode ter levado o sistema agrícola do palácio micênico de Pilos ao limite, favorecendo assim sua destruição e abandono posterior.

Knapp & Manning (2016, p. 114) e Manning (2013, p. 105) criticam os dados obtidos por Finné em seus trabalhos. Para eles os dados utilizados não possuem uma resolução boa (margem de 10 anos) e nenhum é de alta resolução (anual ou bianual), o que dificulta a extrapolação de dados para a compreensão do clima no Peloponeso e ainda mais a sustentação da tese de seca seguida de crise agrícola e colapso de entidades políticas.

No ramo da palinologia temos o estudo de Jahns (2005) que analisa a concentração de isótopos de carbono no Lago Voulkaria, na Acarnânia. O estudo apontou uma queda no isótopo  $^{13}\text{C}$  em determinadas espécies de árvores, indicando a diminuição no número de espécies e uma adaptação das plantas a um clima árido (Drake, 2012, p. 1864). Segundo observado por Jahns (2005, p. 60), na transição da Idade do Bronze para a Idade do Ferro há o aparecimento de uma “camada marrom” na amostra retirada do Lago Voulkaria. Nessa camada foram encontrados raros grãos de pólen com o estado de preservação comprometido, indicando um período de drástica erosão e o provável assoreamento do lago.

Outro campo de estudos tem sido o da análise de sedimentos marítimos (Drake, 2012; Kontakiotis, 2015; Rohling et al. 2002). De acordo com as análises desses sedimentos no Mar Egeu a temperatura de superfície teve um declínio entre 3°C e 4°C entre 1011 a.C. e 715 a.C. (após o final da Idade do Bronze), enquanto no Mar Adriático esse declínio seria mais moderado entre 1°C e 2°C entre cerca de 1326 a.C. e 1135 a.C. (Drake, 2012, p. 1865). O estudo da superfície do mar (SST) identificado por Rohling et al. (2002), tem como base a análise de dados presentes em sedimentos marinhos como alcenonas (n-cetonas metil e etil-insaturadas de cadeia longa produzidas por fitoplâncton). Outros estudos como a porcentagem de espécies quentes e frias de

dinocistos (cistos de dinoflagelados acumulados em microfósseis) e *formanifera* (algas) também corroboram a diminuição da temperatura das águas no Egeu e no Tirreno.

Como consequência na diminuição da temperatura da água superficial, houve uma queda na taxa de evaporação e na formação de nuvens na região do Egeu e Tirreno. Para Drake (2012, p. 1866) essas mudanças na taxa de evaporação do Mar Mediterrâneo impactaram principalmente na agricultura da terra firme, causando um sério problema na produção de alimentos. Drake (2012) justifica a queda da temperatura superficial (SST) do Mar Mediterrâneo em razão da chamada “Pequena Idade do Gelo” (cerca de 1500 a.C. e 500 a.C.), período no qual houve um avanço de caráter glacial no planeta (Rohling et al., 2019). Essa ideia de um resfriamento global se embasa em dados de núcleos de gelo na Groelândia e estudos sobre a irradiação solar derivada do Berílio ( $^{10}\text{Be}$ ; Drake, 2012, p. 1862).

Contudo, essa explicação sobre a pequena Idade do Gelo é criticada por Knapp & Manning (2016, p. 111). Para os autores o resfriamento da superfície da água (SST) e da temperatura da Terra não teria aplicação global, uma vez que dados de espeleotema retirados do Norte da Espanha e da Romênia mostram que no período, a partir do II milênio, há uma tendência gradual para o aquecimento e não resfriamento. Por essa razão, os autores defendem a análise de dados locais de alta resolução, uma vez que dados genéricos podem levar a conclusões contraditórias.

Por sua vez, Daniel Fallu (2017) em sua tese de doutorado aborda a questão da erosão do solo em razão da ação antrópica no final da Idade do Bronze. O autor analisa a erosão antrópica e natural nas regiões de Micenas e Tirinto. Segundo o autor possivelmente uma seca atingiu essas regiões no final da Idade do Bronze. O autor chega até em falar de quase um fenômeno de aridificação do solo, sendo que concomitantemente a esse processo os depósitos de pólen de ação antropogênica se tornam extremamente baixos após 1000 a.C. e se mantém assim até 400 a.C. (Fallu, 2017, pp. 192–193).

### *3. Evidências textuais da seca e da fome*

No Mediterrâneo, fontes textuais da Idade do Bronze e de períodos posteriores corroboram evidências da crise do abastecimento e da queda na produção agrícola no final da Idade do Bronze, que eventualmente poderiam contar com fatores climáticos. Neste trecho, destacaremos somente algumas fontes para compreendermos como esse tipo de informação surge no registro escrito. Eric Cline (2014) apresenta alguns exemplos desses relatos.



Dentre esses registros temos uma carta da rainha hitita para o faraó Ramsés II afirmando que não havia trigo em suas terras, temos inscrições egípcias do faraó Merneptah afirmando que mandou um carregamento de trigo e cevada para os hititas e outro para Ugarit, na Síria (Cline, 2014, p.144), assim como correspondências em Ugarit que afirmam que a cidade de Emar na Síria estava passando por uma crise de fome: “Do mesmo modo que há fome em sua casa, vamos morrer de fome; se você não vier rapidamente, nós mesmos morreremos de fome, você não verá vivo sequer um homem de seu país” (Bordreuil, 1991, p. 86)<sup>9</sup>. Esse relato acima expõe a expressão dramática de crise de produção agrícola no Levante, que possivelmente, de acordo com os dados paleoclimáticos apresentados nesse artigo, poderia resultar de um período de estiagem no Mediterrâneo.

Em autores gregos posteriores encontramos duas fontes interessantes para a análise do fenômeno acima, um trecho de Aristóteles que trata de uma mudança na paisagem da Argólida e um de Heródoto em *Histórias* que indica a presença de uma seca de 18 anos no território da Lídia. Em *Meteorologica*, Aristóteles (*Met.* I, 14) indica que, no tempo da guerra de Troia (cerca de 1200 a.C.; Edwards, 2008, p. 1044)<sup>10</sup> a planície de Argos era pantanosa enquanto a de Micenas era fértil. Contudo, durante o período clássico, a planície de Argos era arável, enquanto a de Micenas (Fig.2) era “extremamente seca”<sup>11</sup>, possivelmente por mudanças nos recursos hídricos da região como rios e no regime das chuvas (Palaiologou, 2014, p. 517).

---

<sup>9</sup> Tradução nossa a partir do francês. Documentação: texto RS 34.152 de Ugarit. Publicado na obra de Bordreuil, P., (ed.) (1991, pp. 85–86). “(10–11) Comme il y a famine dans votre maison, nous allons mourir de faim ; (12) si vous ne venez pas rapidement, nous, nous mourrons de faim, vous ne reverrez pas vivant un (seul) homme de ton pays.”

Transliteração do ugarítico: “ki-i ib-ba-ás-šū-ú i-na é-ku-nu bu-bu-tu i-na bu-bu-ti ni-ma-at šum-ma ha-an-ti-iš ul tak-tal-da ni-nu i-na bu-bu-ti ni-ma-at lu ša kur-ka bal-tá ul ta-mar-ru an-nu-ti áš-pu-rak-ku kù.babbar lu-ú kù.gi i-na”.

<sup>10</sup> A Guerra de Troia ocorreu durante a transição do estilo do LHIIIB para o estilo cerâmico do LHIIIC, ou seja, por volta de 1200 a.C.

<sup>11</sup> Aristóteles (*Met.* I, 14): “In the time of the Trojan War Argos was marshy and able to support few inhabitants only, while Mycenae was good land and therefore the more famous. Now the opposite is the case for the reason given above: for Mycenae has become unproductive and completely dry, while the Argive land that was once marshy and unproductive is now under cultivation. What has happened in this small district may therefore be supposed to happen to large districts and whole countries”.

Transliteração do grego de acordo com Prado (2006): “epi mèn gár tōn Trōikōn hē mèn Argeia dià tò helōdēs einai oligous edýnato tréphein, hē dè Mykēnaia kalōs eikhen (diò entimotéra hēn), nūn dè tounantion dià tēn proeirēmēnēn aitían. Hē mèn gár argē génonen kai xērā pámpan, tēs dè tà tóte dià tò limnázein argā nūn khēsima gégonen. Hōsper oūn epi toúton toú topou sumbebēken óntos mikroú, tautò dei nomízein toúto sumbainein kai perì megálois tōpous kai khōras hólās”.



**Figura 2.** Mapa com a localização de alguns sítios da Argólida na Antiguidade.

Destaque para a localização de Micenas, Mídea e Tirinto.

**Fonte:**

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arg%C3%B3lida.png>

Domínio público

Por sua vez, Drews (1992, p. 54) defende evidências de seca que chegaram em períodos posteriores com base em Heródoto (*His.*, I, 94). Nesse trecho em específico, o autor indica que uma crise de seca de 18 anos teria acometido o território da Lídia durante o reino de Atis e incentivado a migração desse povo para o mar Tirreno. De acordo com Drews essa migração teria ocorrido por volta de 1200 a.C., período no qual o autor argumenta a existência de uma seca no Mediterrâneo.

Nesse ponto precisamos ter muito cuidado, sobretudo com fontes posteriores aos fenômenos estudados. Por exemplo, o relato mítico de Heródoto poderia se referir não a uma seca que levou à migração no final da Idade do Bronze, mas ao período da colonização grega no Mar Tirreno em períodos posteriores, como o Arcaico. Contudo, o relato de Aristóteles nos chama a atenção, pois esse fenômeno é atestado pelo estudo da paisagem por Palaiologou (2014).

#### 4. Sistemas de captação de água no contexto de mudanças na paisagem da Argólida

Durante o século XIV a.C. foram erguidas na Argólida, na Grécia Continental, muralhas de caráter monumental<sup>12</sup> em três sítios: Micenas, Tirinto e Midea. O arqueólogo Spyros Iakovidis (1983, p. 108), com base em dados arqueológicos e fontes textuais, sugere que a criação inicial de circuitos murados teria primeiro ocorrido em Tirinto (cerca de 1375 a.C.) e, posteriormente, em Micenas (cerca de 1350 a.C.). Essas muralhas, compostas por massivos blocos de pedra calcária, apresentam características arquitetônicas e espaciais semelhantes nos três sítios mencionados. Neles, as muralhas englobam e protegem estruturas como o palácio (centro político e administrativo), edifícios de culto, oficinas de produção cerâmica, arsenais e celeiros.

Além disso, nesses sítios, como parte integrante do circuito murado, encontramos torres, bastiões de defesa, portões monumentais, rampas e longas estruturas subterrâneas construídas a partir do interior da própria muralha que se conectam a fontes externas de água (*syrinx*; Papademetriou, 2015, p. 16). Em *Memórias do Mediterrâneo*, Braudel (1998, p. 134) chamava a atenção para o fato de que, no final da Idade do Bronze, em Micenas e em Atenas foram construídos “poços de uma profundidade gigantesca, escavados até chegar em fontes subterrâneas: o sitiado poderia beber propriamente sob os pés do inimigo”<sup>13</sup>.

O sistema de captação subterrânea de água foi construído nesses sítios na parte interior do próprio circuito da muralha, formando túneis que percorrem determinadas distâncias até obterem acesso à fonte de água. Para a construção desses túneis são utilizados grandes blocos irregulares de pedra calcária que ficam agrupados no formato de arco corbelado ou abóboda corbelada. Consistem em passagem com feição triangular utilizados na arquitetura micênica. Essa arquitetura utiliza o arco corbelado em pontes, *syringes*, poternas (*sally ports*) e na entrada de tumbas monumentais (*tholos*; Maner, 2012, p. 421).

O recurso arquitetônico dos arcos corbelados provavelmente foi importado de regiões como a Anatólia e Levante juntamente com seus arquitetos (Fig.3). A técnica do arco corbelado já era utilizado desde o século XVI a.C. na Anatólia. De acordo com

---

<sup>12</sup> De acordo com Trigger (1990, p. 122) as construções monumentais são aquelas que excedem em escala e qualidade de construção suas necessidades de funcionamento.

<sup>13</sup> Braudel (1998, p. 134). Tradução nossa a partir do espanhol: “Em Atenas, como em Micenas, se han encontrado incluso, partiendo de las ciudadelas, pozos de una profundidad gigantesca, excavados hasta fuentes subterráneas: el asediado podía beber a los pies mismos del enemigo”.

Maner (2012, pp. 421–422), as relações diplomáticas entre os Estados da Idade do Bronze favoreceram o trânsito dessas tecnologias e de seus especialistas. Na Anatólia, sistemas de captação de água similares aos micênicos são encontrados em Oymagaç, no pequeno santuário da fonte a oeste do grande templo em Hattusas e em Troia (Showleh, 2007, p. 82). O ponto é que essa tecnologia de captação de água já estava em uso na Anatólia na primeira metade do século XV a.C., enquanto que na Grécia Continental ela chegaria apenas na metade do LH IIIB, entre cerca de 1250 a.C. e 1200 a.C.



**Figura 3.** Yerkapi em Hattusa (capital do império hitita). Nela observamos uma construção que utiliza os arcos corbelados.

**Fonte:**

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hattusha\\_the\\_Hittite\\_Capital-111008.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hattusha_the_Hittite_Capital-111008.jpg)

Domínio público

As passagens para cisternas subterrâneas em Micenas, Tirinto e Midea na Argólida são construídas em um mesmo período e coincidem com a última fase de construção e ampliação das muralhas desses sítios antes de serem atingidos por terremotos e outros fatores e, posteriormente, serem abandonados. As cisternas em Micenas e Tirinto

(Shelmerdine, 2008, p. 388) datam do LH III B2<sup>14</sup> (cerca de 1240 a.C. e 1210 a .C.), enquanto a *syrix* de Mídea, segundo Demakopoulou, Divari-Valakou, Nilsson & Schallin (2009, p. 24) teria sido construída no mesmo período da fortificação, ou seja, na metade do século XIII a.C., ou um pouco posteriormente, ou seja, aproximadamente entre 1250 a.C. e 1240 a.C.

Apesar dos problemas encontrados na datação relativa com base na cerâmica, é curioso notar que a demanda por água nas cidadelas surge em determinado momento, de modo geral no LH III B2, ou no início dele, como é o caso de Mídea. Inclusive a construção da fonte na cidadela micênica de Atenas também data do mesmo período (Shelmerdine, 2008, p. 388).

A coincidência cronológica das cisternas demonstra claramente a necessidade de manter o abastecimento das cidadelas no período diante de um eventual ataque inimigo. Contudo, se a questão estivesse relacionada a esse fator somente, por que essa tecnologia não apareceu anteriormente, nas primeiras fases da construção das muralhas de Tirinto e Micenas no século XIV a.C.? Essa tecnologia de captação de água por túneis com arcos corbelados já era conhecida em sítios da Anatólia em períodos anteriores (pelo menos desde a metade do séc. XV a.C.).

A construção simultânea expressa uma demanda de água cronologicamente localizável nas cidadelas da Argólida e da Ática. As análises de pólen apresentadas na parte anterior do artigo sugerem fortemente que houve um evento não antrópico que reduziu drasticamente a vegetação ao longo do Mar Mediterrâneo. Dados do Mar da Galileia sugerem uma seca entre 1250 a.C. com o ápice em 1100 a.C. (Langgut et al. 2013), enquanto que fenômeno similar é encontrado em Gibala-Tell na Síria (Kaniewski, 2013), no Lago Salgado de Lanarka, no Chipre (Kaniewski et al., 2013, p. 9), e no Lago Voukaria, na Grécia (Jahns, 2005), sendo que neste houve uma diminuição na umidade até que ocorreu o provável assoreamento do Lago. Os dados do Lago Voukaria em conjunto com a análise da temperatura da superfície do mar (SST) acusam para uma

---

<sup>14</sup> Shelmerdine (2008, p. 388): “In LH IIIB2 the circuit wall of Mycenae was extended considerably and the Lion Gate was built. At Tiryns the Upper Citadel received the strong fortifications still visible today, and the Lower Citadel was enclosed with a Cyclopean wall. the extensive fortification walls of Mídea and the enceinte around the Athenian acropolis were also built at this time. Moreover, impressive technical efforts were made to ensure the water supply of the citadels. At Mycenae, an oblique passage leading down to an underground reservoir outside of the citadel was sheltered by the northeast extension of the citadel wall. Two constructions of the same kind were built in LH IIIB2 in the Lower Citadel at Tiryns. At Athens in LH IIIB2 a sophisticated stairway system was built down a rock cleft leading to an underground spring.”

diminuição na precipitação da região, que se inicia em cerca de 1400 a.C. e que tem uma queda acentuada por volta de 1250 a.C. (Drake, 2012, p. 1866).

A análise do espeleotema na orla do Mediterrâneo também sinaliza um fenômeno relacionado à possível diminuição da umidade na região. Na caverna de Soreq em Israel (Bar-Matthews & Avner, 2004, p. 367) é observada uma queda abrupta na precipitação por volta de 1150 a.C.; na gruta de Jeita no Líbano (Rohling et al., 2019, p. 50), o clima teria ficado mais árido entre 1200 a.C. e 800 a.C.; em Mavri Trypa (Finné et al., 2017) o evento de seca torna-se acentuado em cerca de 1200 a.C. e teria seu ápice por volta de 1000 a.C. Dados da caverna de Alepotrypa (Weiberg et al., 2015, p. 9), em Mani, no Peloponeso, também indicam um fenômeno de gradual aumento da aridez na região por volta de 1300 a.C. em diante, coincidindo com a cronologia da construção das cisternas no LH IIIB2.

Os autores pontuam que esse evento não teria influenciado no desfecho final dos palácios, uma vez que “condições secas ocorreram durante a expansão econômica dos micênicos em LH I e no final da administração palacial LH III. Em suma, isso sugere que a sociedade micênica era geralmente bem estruturada para lidar com condições áridas” (Weiberg et al., 2015, p. 9)<sup>15</sup>. Ou seja, os autores identificam eventos de seca, mas não acreditam ser fundamentais para o colapso da Idade do Bronze na Grécia Continental.

Dado similar é defendido para o Pelosoneso em Knitter e outros (Knitter, Guenther, Hamer, Kessler, Seguin, Unkel, ... Nakoinz, 2019, p. 3) onde se afirma que houve um período seco de aproximadamente 20 anos em 1250 a.C. ( $\pm 30$  yrs), nesse primeiro momento ainda com condições úmidas, até o momento em que a seca se aprofundaria entre cerca de 1200 a.C. 1170 a.C. e, finalmente, teria um ápice em 1050 a.C.

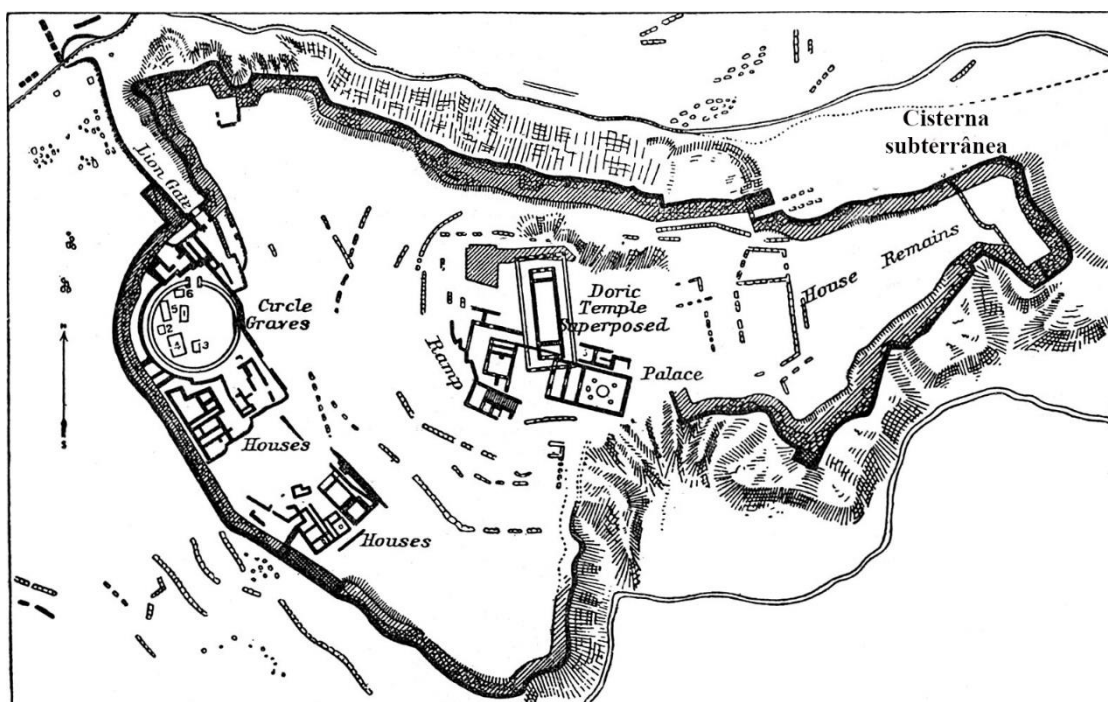
Por fim, dados obtidos por estudos sistematizados por Drake (2012, p. 1865) indicam a diminuição de 24% de espécies de águas quentes de dinocistos no Mar Adriático entre 1450 a.C. e 1250 a.C., assim como a queda de 25% de espécies de águas quentes de *fomanifera* (algas) no Mar Egeu entre 1694 a.C. 1197 a.C., indicando a diminuição das temperaturas das águas, o que diminuiria a precipitação na região.

Os dados produzidos por estudos recentes nos levam a crer que a construção dos túneis subterrâneos para captação de água tenha motivações além do fator estratégico e bélico e podem se relacionar com uma demanda mais ampla desse recurso em função da queda na precipitação no Mediterrâneo, Egeu e Adriático.

---

<sup>15</sup> Tradução nossa.

Os túneis subterrâneos micênicos são estruturas monumentais. Em Micenas (Loader, 1995, pp. 100–101), essa passagem subterrânea se liga a uma fonte denominada Perseia (Hope Simpson & Hagel, p. 34). A passagem para a cisterna (Fig.1) encontra-se no interior da muralha próximo ao portão norte, em um local protegido e afastado da entrada principal da cidadela, a chamada porta dos leões (Fig. 4). O túnel contém três lances de escada e desemboca em uma câmara onde pedras acabam por filtrar naturalmente a água.



**Figura 4.** Planta de Micenas. A cisterna encontra-se no lado oposto da entrada principal a “porta dos leões”.

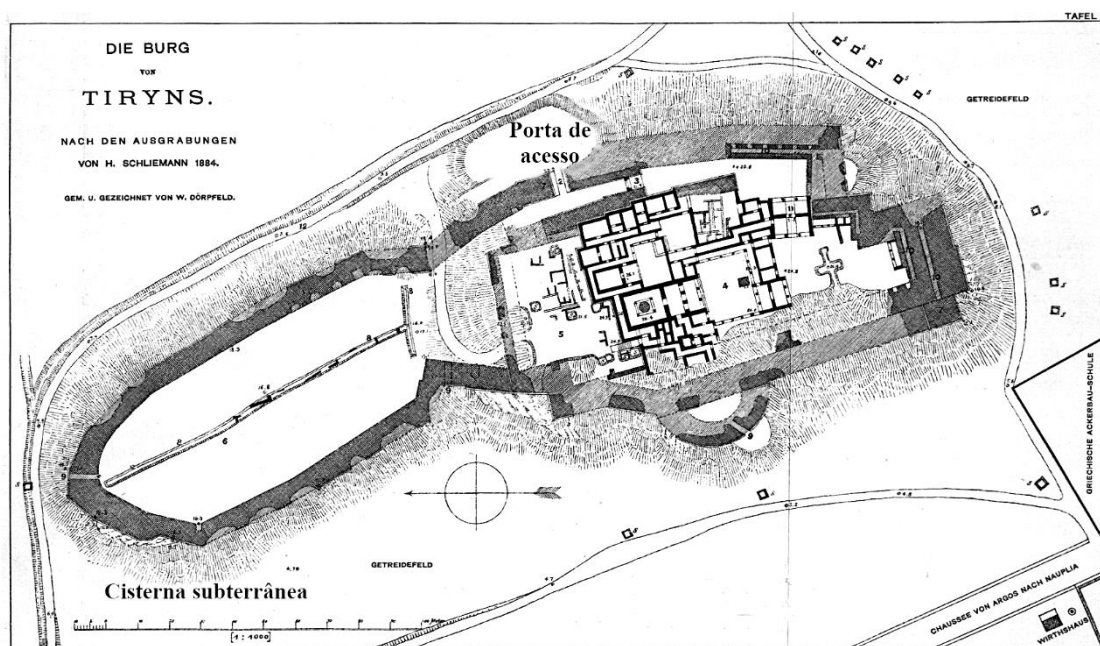
**Fonte:**

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/90/EB1911\\_Mycenae\\_-\\_plan\\_of\\_the\\_citadel.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/90/EB1911_Mycenae_-_plan_of_the_citadel.jpg)

Domínio público

Em Tirinto, por sua vez, foram localizados dois túneis subterrâneos paralelos com distância de 9m entre eles e com profundidade de 20m. na chamada “cidade baixa” do sítio (Loader, 1995, p. 101). A localização dos túneis, próximos ao portão oeste, apresenta o mesmo padrão espacial encontrado em Micenas (Iakovidis, 1999, p. 202), uma vez que o acesso à fonte de água encontra-se no lado oposto ao portão principal da cidadela,

indicando que esse recurso estava protegido e colocado em um local de menor visibilidade e circulação (Fig. 5).



**Figura 5:** Planta da cidadela de Tirinto de acordo com Heinrich Schliemann.

**Fonte:**

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/60/Tiryns\\_Tafel\\_I.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/60/Tiryns_Tafel_I.jpg)

Domínio Público.

Em Midea, em 2007 foi descoberta a entrada de um túnel subterrâneo na parte baixa do sítio. A *syrix* se encontra no lado do portão oeste e possui um túnel que provavelmente dava acesso a uma fonte de água externa (Demakopoulou, 2012, p. 21). Sobre a disposição espacial, a cisterna de Midea encontra-se do lado oposto do portão principal de entrada do sítio (portão leste), ou seja, em um local protegido e com menor circulação de pessoas (Demakopoulou, 2012, p. 18), reproduzindo, assim, o mesmo padrão espacial encontrado nos outros dois sítios. Devido a um evento sísmico na região, a passagem para a cisterna sofreu danos e sua passagem tornou-se bastante estreita, com a queda de pedras do seu teto e das paredes após o terremoto no final do século XIII a.C. (Demakopoulou, Divari-Valakou, Fri, Miller, Nilsson, & Schallin, 2010, p. 12).

Nas proximidades da *syrix* de Midea, após o terremoto, foi construído no LH IIIC o edifício I (Room I), no qual foram encontrados diversos vestígios arqueobotânicos como trigo, cevada descascada (reta e torcida), ervilhaca amarga, lentilhas bem como azeitonas, sabugueiro e figos. Entre os vestígios foram encontradas pela primeira vez



sementes de ervas daninhas (joio) misturadas a outros insumos em Midea (Margaritis et al., 2014, p. 273). Além disso, no interior da *syrinx* também foram encontradas plantas em quantidades mais baixas como cevada descascada, trigo, ervilhaca amarga e uva.

Em Margaritis et al., (2014, p. 275) sugere-se que esse edifício poderia se tratar de um local de descarte de vegetais usados para cozinhar ou de seleção de alimentos. Em outros edifícios com datações anteriores LH IIIB2 foram encontrados diversos vestígios de legumes, cereais e frutas. Legumes como o feijão-fava necessitam de umidade, solos férteis e irrigação para seu cultivo e foram amplamente encontrados em edifícios do LH IIIB2, enquanto estavam ausentes no edifício I do LH IIIC. Por sua vez, ervilhaca amarga e chicharro são extremamente resistentes a secas e foram encontradas em abundância no sítio (Margaritis et al., 2014, p. 274). Embora os estudos ainda sejam preliminares, se ocorreu algum tipo de seca prolongada isso deve ter se refletido, além das obras de manejo hídrico, também nos tipos e na quantidade de alimentos consumidos pelas populações desses sítios.

##### *5. Considerações Finais*

Neste artigo procuramos abordar os principais debates acerca do uso de dados paleoclimáticos para a compreensão do final da Idade do Bronze. Grande parte da crítica acerca do uso desses dados se concentra no fato de possuírem baixa nitidez cronológica, o que dificulta sua aplicabilidade. Sobretudo as críticas de Knapp & Manning (2016) se concentram em desqualificar o uso desses dados para corroborar a tese de que eventos climáticos teriam sido determinantes para a queda dos palácios na Idade do Bronze. Segundo os autores, diversas sociedades humanas se mostram resilientes diante desse tipo de alterações climáticas, e que o colapso de uma sociedade ocorreria devido a uma “cascata” de outros fatores, como políticos, econômicos e demográficos, não se resumindo ao fator climático (Knapp & Manning, 2016, p. 137).

Por isso, alguns autores afirmam que o avanço de estudos paleoclimáticos na verdade poderiam alimentar visões deterministas sobre os fenômenos do passado (Middleton, 2012, p. 268), pois ao enfatizarem o aspecto climático poderiam alimentar visões anacrônicas na compreensão de fenômenos complexos como o final da Idade do Bronze. Apesar das ressalvas apresentadas, a gama de estudos paleoclimáticos tem enriquecido tremendamente as discussões sobre esses fenômenos. Além disso, os dados disponíveis para o Holoceno podem nos ajudar em muito na compreensão de outras

questões na Idade do Bronze, como o manejo dos recursos hídricos, a produção agrícola e a alimentação dessas sociedades.

Nesse artigo utilizamos diversos vestígios paleoclimáticos, como estudo de espeleotema, pólen e sedimentos marinhos que indicaram a existência de mudanças climáticas no final da Idade do Bronze. Essas mudanças se relacionam com uma prolongada seca cujo ápice aproximadamente ocorreu por volta de 1100 a.C. em razão da diminuição na precipitação e da queda na temperatura das águas do Mar Egeu e Tirreno.

A identificação de um período de crescente aridez que se iniciou por volta de 1300 a.C. em diante (Weiberg et al., 2015, p. 9) talvez tenha motivado a construção de cisternas monumentais em várias cidadelas da Grécia Continental. A simultaneidade entre a construção de cisternas em sítios no LH IIIB2 (1240 a.C. e 1210 a.C.) e a crescente aridez nos levam a crer que as cisternas tinham um objetivo prático que ia muito além de um simples reservatório de água durante um estado de sítio.

A datação relacionada a criação das cisternas nos expõe um problema prático que era o da possível queda da disponibilidade de água na Grécia Continental em função da diminuição das chuvas. Esse problema pode nos levar a compreendermos outros indicadores de que mudanças climáticas ocorreram na região. Nesse sentido os estudos sobre manejo hídrico no período podem ser promissores, como o estudo de represas, poços, sistema de captação de água em telhados, dentre outros. Assim como estudos sobre os alimentos consumidos dessas populações podem nos revelar a pressão exercida pela estiagem sobre a agricultura.

Longe de buscarmos explicar o final da Idade com Bronze com base em uma tese climática, o estudo dessas fontes do paleoclima nos trazem uma nova luz para nos ajudar na interpretação de vestígios arqueológicos e de diversos fenômenos ao longo do Mediterrâneo.

*Artigo recebido em 25.03.2020, aprovado em 27.05.2020.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles, (n.d.). *Meteorologica*. (H. Lee, trad.). Cambridge University Press.
- Bar-Matthews, M. & Avner, A. (2004). Speleothems as palaeoclimate indicators, a case study from Soreq Cave located in the Eastern Mediterranean Region, Israel. In R. Battarbee et al. (Eds) (2004). *Past Climate Variability through Europe and Africa*. Kluwer Academic Publishers.
- Bordreuil, P.,(Ed.) (1991). *Une bibliothèque au sud de la ville: Les textes de la 34<sup>e</sup> campagne (1973)*. Ras Shamra-Ougarit VII. Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Braudel, F. (1998). *Memorias del Mediterráneo: Prehistoria y antigüedad*. Ediciones Cátedra.
- Bryson, R., Lamb, H. & Donley. D. (1974). Drought and the Decline of Mycenae. *Antiquity*, 48(189), 46–50.
- Carpenter, R. (1966). *Discontinuity in Greek Civilisation*. Cambridge University Press.
- Cline, E. (2014). *1177 B.C.: The year civilization collapsed*. Princeton University Press.
- Cline, E. (Ed.) (2010). *The Bronze Age Aegean (ca. 3000–1000 BC)*. Oxford University Press.
- Demakopoulou, K. (2012) *The mycenaean acropolis of Midea*. Ministry of Culture and Tourism.
- Demakopoulou, K., Divari-Valakou, N., Fri, M., Miller, M., Nilsson, M., & Schallin, A. (2010) Excavations in Midea 2008–2009. *Opuscula*. (OpAthRom), 3, 7–32.
- Demakopoulou, K., Divari-Valakou, N., Nilsson, M., Schallin, A. (2009). Excavations in Midea 2007, *Opuscula*. (OpAthRom), 2.
- Donley, D. (1971). *Analysis of the Winter Climate Pattern at the Time of the Mycenaean Decline*. Dissertação de Ph.D. University of Wisconsin–Madison.
- Drake, B. (2012). The influence of climatic change on the Late Bronze Age Collapse and the Greek Dark Ages. *Journal of Archaeological Science*. 39.
- Drews, R. (1992). Herodotus 1.94, the Drought ca. 1200 B.C., and the Origin of the Etruscans. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 41 (1), 14–39.
- Drews, R. (1993). *The End of the Bronze Age: Changes in War-fare and the Catastrophe of ca. 1200 B.C.E*. Princeton University Press.
- Edwards, I. et al. (2008). *The Cambridge Ancient History*. V II, P.2. Cambridge University Press.

- Fallu, D. (2017). *Bronze age landscape degradation in the Northern Argolid: a micromorphological investigation of anthropogenic erosion in the environs of Mycenae, Greece.* Tese de Doutorado, Universidade de Boston, Boston, Estados Unidos da América.
- Finné M., Holmgren K., Shen C-C., Hu H., Boyd M. & Stocker, S. (2017). Late Bronze Age climate change and the destruction of the Mycenaean Palace of Nestor at Pylos. *PLoS ONE* 12 (12).
- Herodotus, (n.d.). *Histories.* (Godley, A. trad.) Cambridge. Harvard University Press. Re
- Hope Simpson, R. & Hagel, D. (2006). Mycenaean fortifications, highways, dams and canals. *Studies in Mediterranean Archaeology*, v. CXXXIII. Paul Aströms Förlag.
- Iakovidis, S. (1983). *Late Helladic Citadels on Mainland Greece.* Brill, 1983.
- Iakovidis, S. (1999) Late Helladic Fortifications. In R. Laffineur (Ed.). *Polemos Aegaeum*, 19.
- Jahns, S. (2005). The Holocene history of vegetation and settlement at the coastal site of Lake Voukaria in Acarnania, Western Greece. *Vegetation History Archaeobotany*, 14.
- Kaniewski, D., Campo, E.V., Guiot, J., Burel, S.L., Otto, T., & Baeteman, C. (2013). Environmental Roots of the Late Bronze Age Crisis. *PLoS ONE*, 8.
- Kaniewski, D., Guiot, J. & Van Campo, E. (2015). Drought and Societal Collapse 3200 Years Ago in the Eastern Mediterranean: A Review. *WIREs Climate Change*, 6 (4).
- Kaniewski, D., Paulissen, E., Van Campo, E., Weiss, H., Otto, T., Bretschneider, J. & Van Lerberghe, K. (2010). Late Second–Early First Millennium B.C.E. Abrupt Climate Changes in Coastal Syria and Their Possible Significance for the History of the Eastern Mediterranean. *Quaternary Research*, 74, 207–15.
- Kontakiotis, G. (2015). Late Quaternary paleoenvironmental reconstruction and paleoclimatic implications of the Aegean Sea (eastern Mediterranean) based on paleoceanographic indexes and stable isotopes. *Quaternary International*, 30.
- Knapp, A. B., Manning, S.W. (2016). Crisis in Context: The End of the Late Bronze Age in the Eastern Mediterranean. *American Journal of Archaeology*, 120 (1), 99–149.
- Knitter, D., Guenther, G., Hamer, W. B., Kessler, T., Seguin, J., Unkel, I. & Nakoinz, O. (2019). Land use patterns and climate change? A modeled scenario of the Late Bronze Age in Southern Greece. *Environmental Research Letters*, 14 (12).
- Langgut, D., Finkelstein, I., & Litt, T. (2013). Climate and the Late Bronze Collapse: New Evidence from the Southern Levant. *Tel Aviv*, 40, 149–175.

- Loader, N. (1995). *The definition of cyclopean: An investigation into the origins of the LH III fortifications on mainland Greece*. Doctoral thesis, Durham University.
- Maner, Ç. (2012). Corbelled Vaults in Hittite and Mycenaean Fortification Architecture. In L. Bombardieri, A. D'Agostino, G. Guarducci, V. Orsi & S. Valentini (Eds.). *SOMA 2012: identity and connectivity : proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology*, 1, 1–3, Archaeopress.
- Manning, S. (2013). The Roman World and Climate: Context, Relevance of Climate Change, and Some Issues. In W.V. Harris (Ed.), *The Ancient Mediterranean Environment Between Science and History*, (pp. 103–70). Brill.
- Margaritis, E., Demakopoulou, K., & Schallin, A. (2014). The Archaeobotanical Samples from Midea: Agricultural Choices in the Mycenaean Argolid. In G. Touchais, R. Laffineur & F. Rougemont (Eds.). *Physis: L'Environnement naturel et la relation homme-milieu dans le Monde Égéen protohistorique*. *Aegaeum*, 37.
- Middleton, G. D. (2012). Nothing Lasts Forever: Environmental Discourses on the Collapse of Past Societies. *Journal of Archaeological Research*, 20 (3), 247–307.
- Middleton, G. D. (2010). *The Collapse of Palatial Society in LBA Greece and the Postpalatial Period*. (BAR-IS 2110). Archaeopress.
- Palaiologou, H. (2014). Water management, climatic, social changes and agriculture in the plain of Mycenae e during the 13th C. B.C. and later: The case of Chania. In G. Touchais, R. Laffineur & F. Rougemont (Eds.), *Physis: L'Environnement naturel et la relation homme-milieu dans le Monde Égéen protohistorique*. *Aegaeum*, 37.
- Papademetriou, A. (2015). *Tiryns: A guide to its history and archaeology*. Hesperos.
- Prado, A. (2006). Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. *Clássica*, 19 (2).
- Rohling, E., Casford, J., Abu-Zied, R., Cooke, S., Mercone, D., Thomson, J., & Wefer, G. (2002). Rapid Holocene climate changes in the eastern Mediterranean. In F. Hassan (Ed.). *Droughts, Food and Culture: Ecological Change and Food Security in Africa's. Later Prehistory*. Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Rohling, E., Marino, G., Grant, K., Mayewski, P., & Weninger, B. (2019). A model for archaeologically relevant Holocene climate impacts in the Aegean-Levantine region (easternmost Mediterranean). *Quaternary Science Reviews*, 208.
- Shelmerdine, C. (2008). *The Cambridge Companion to The Aegean Bronze Age*. Cambridge University Press.

- Showleh, T. (2007). Water management in the Bronze Age: Greece and Anatolia. *Water Science & Technology: Water Supply* 7(1).
- Trigger, B. (1990). Monumental Architecture: A Thermodynamic Explanation of Symbolic Behaviour. *World Archaeology*, 22 (2), 119–132.
- Weiberg, E. & Finné, M. (2018) Resilience and persistence of ancient societies in the face of climate change: a case study from Late Bronze Age Peloponnese, *World Archaeology*, 50 (4).
- Weiberg, E., Unkel, I., Kouli, K., Holmgren, K., Avramidis, P., Bonnier, A., & Heymann, C. (2015). The socio-environmental history of the Peloponnese during the Holocene: Towards an integrated understanding of the past. *Quaternary Science Reviews*, 136.
- Weiss, B. (1982). The Decline of Bronze Age Civilization as a Possible Response to Climatic Change. *Climatic Change*, 4, 173–98.

**CLIMATE CHANGE AND THE CONSTRUCTION OF MYCENAEAN CISTERNS  
(1300 BC–1200 BC)**

*Gustavo J. P. Peixoto*

ABSTRACT

This paper discusses the recent debate about paleoclimatic data regarding the end of the Bronze Age (1300 BC–1200 BC) in the Mediterranean Sea and its possible relationship with the emergence of underground water capture structures (*syrinx*) in the Mycenaean citadels of Argolis. Paleoclimatic data have suggested that there was a decrease in the temperature of the Mediterranean sea followed by a period of drought. Based on the discussion of paleoclimatic data, archaeological remains and written sources, we will analyze the way in which geopolitical instability and drought may have motivated the construction of underground cisterns in Mycenaean citadels in Argolis.

KEYWORDS

Mediterranean; climate changes; paleoclimate; mycenaean; cisterns.

#### IV. RESEÑAS

**COMENTARIO DE GALLEGO, J. & FERNÁNDEZ, C. (COMPS.). (2019).**

**DEMOCRACIA, PASIÓN DE MULTITUDES. POLÍTICA, COMEDIA Y  
EMOCIONES EN LA ATENAS CLÁSICA. MIÑO Y DÁVILA.**

*Juan Gerardi*<sup>1</sup>

La valoración de las subjetividades, las experiencias humanas y las formas de percibir en la historia ha dado lugar a lo que se denomina el giro afectivo de las Ciencias Sociales. Este enfoque pretende recuperar el papel que cumplían aspectos que constituyen la materia emocional y sensitiva que toda sociedad desarrolla. La perspectiva conjuga elementos de diversas disciplinas que cuestionan el carácter biológico o incluso neurológico, y por lo tanto teóricamente natural, de las sensibilidades. En cambio, otorga importancia a la cultura y el modo en que esta moldea al tiempo que define un régimen emocional. Con ello se intenta destacar que las emociones varían históricamente, produciéndose modificaciones en sus posibilidades de expresión y en los significados atribuidos en cada contexto a sus manifestaciones (Plamper, 2014). Esto abre un conjunto de posibilidades analíticas que permiten formular el estudio de las emociones en el pasado, puesto que contribuyen a comprender las múltiples maneras en que las personas interpretaban y experimentaban la realidad (Rosenwein y Cristiani, 2018). *Democracia, pasión de multitudes...*, compilado por Julián Gallego y Claudia Fernández, se aboca a explorar esta posibilidad analítica aplicando el encuadre a sus investigaciones sobre la democracia y la comedia en la Atenas clásica.

El libro pertenece a la prestigiosa colección del PEFSCA (Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad de la Universidad de Buenos Aires, Argentina) que en los últimos años adelanta la tarea inestimable de publicar los resultados de las pesquisas, producto de coloquios o proyectos de investigación, reuniendo a destacados especialistas nacionales y extranjeros. En su conjunto, los diversos volúmenes ofrecen al lector un panorama completo de los estudios actuales sobre el Mediterráneo Antiguo. El libro se compone de ocho capítulos, cada uno de ellos, con su correspondiente apartado bibliográfico. En este sentido, cabe decir, que

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Mar del Plata. E-mail: [jgerardi@mdp.edu.ar](mailto:jgerardi@mdp.edu.ar).



el lector encontrará, entre líneas, los preceptos teóricos que cada autor adoptó acerca la historia de las emociones reflejando así la multiplicidad de enfoques. Las diferencias más significativas, entre los capítulos, se encuentran en las posibilidades que brindan las fuentes utilizadas para relevar la problemática vinculada a las pasiones políticas. Esto supone una lectura a contrapelo de la documentación para discernir cómo operaban en la construcción de sentido, en términos de unidad textual, pero también en sus relaciones complejas con el universo simbólico de la *polis* y en el plano de la práctica política.

En el capítulo uno, se explicitan los elementos teóricos que le otorgan coherencia a los artículos compilados. Gallego y Fernández trazan lo que denominan “Aspectos de una subjetividad democrática: prácticas, reflexiones y emociones políticas”. El punto de partida en el texto es la definición del campo general en el que se inscribe la investigación: las configuraciones políticas y las representaciones simbólicas en relación con el funcionamiento de la democracia ateniense, sus instituciones y sus prácticas. Elementos que son puestos en tensión para el análisis de los valores afectivos y el modo en que las emociones definen ciertas posiciones subjetivas en torno a la situación social y política ateniense de los siglos V y IV a.C. Los autores colocan el acento en la subjetivación política contemplando el vínculo con las comedias de Aristófanes, las representaciones teatrales y las prácticas performativas de la asamblea y los tribunales. Proponen pensar la articulación de la democracia ateniense con los géneros discursivos de su época como elementos de un pensamiento político. En esa dimensión, las emociones, definidas como “actitudes estructuradoras de las relaciones político sociales” (p. 16), permiten dar cuenta de las respuestas colectivas e individuales que sustentan el enfoque subjetivo sobre el cual se estructura el análisis del fenómeno democrático. Con la identificación de ciertos tópicos que remiten a elementos emotivos, ellos indican que la teoría política de las emociones propone poner en valor, factores que operan en la toma de decisiones que no encuentran una explicación acabada en el cálculo puramente racional y recuperan aspectos tales como las creencias, las formas de comprender el mundo, las regulaciones sociales, sobre los cuales se objetivan prácticas y conflictos. Tal como plantean los compiladores, y se constata en el resto de los capítulos, la aplicación de esta perspectiva permite repensar el entrecruzamiento entre elaboraciones conceptuales, prácticas, experiencias y procesos subjetivos en los cuales las emociones constituyen el acicate de diversas manifestaciones que veremos a continuación.

En el capítulo dos “Participación asamblearia y cultura política en la Atenas democrática”, Gallego se propone analizar los procesos mediante los cuales los atenienses producían la ley en virtud de la importancia que esta tenía en la configuración de la organización social de la *polis* ateniense. El autor destaca que durante la democracia radical el proceso de “hacer la ley” quedó bajo la órbita de la toma de decisiones y, por lo tanto, se convirtió en un objeto de discusión, lo que implicaba en este caso una preponderancia de la soberanía popular por encima de la ley establecida. Por ello, como destaca el autor, resulta imprescindible comprender los procedimientos mediante los cuales la intervención activa de los ciudadanos se hacía efectiva. Sobre la base de los estudios de M. Hansen (1998, et. al. ), Gallego releva problemas tales como los mecanismos prácticos para tomar la palabra en la asamblea, las condiciones de posibilidad del ejercicio de la soberanía popular, los roles desempeñados por los oradores, el pensamiento que la reunión asamblearia producía y la configuración del sujeto político, en sus relaciones conflictivas. El autor destaca que la asamblea sometía el proceso de pensamiento a la prueba de los resultados de las decisiones adoptadas, puesto que entiende que este era el mecanismo mediante el cual se preservaba a sí misma para continuar operando en la producción de las condiciones de existencia en la *polis*. Al mismo tiempo, Gallego sugiere que los conflictos se planteaban como una lucha entre quienes tenían derechos iguales mediante una división en el uso de la palabra y el debate y destaca que estos elementos eran factores efectivos en la producción de una subjetivación protagonizada por el demos.

En el capítulo tres, Claudia Fernández estudia los “Los objetos de la democracia: materialidad y ciudadanía en la comedia de Aristófanes”. Pone en escena el rol que cumplían los objetos en la representación de las comedias, destacando que, en comparación con la tragedia, los objetos empleados por el género que estudia eran de carácter mundano y de uso doméstico. No obstante, se infiere que estos tenían implicaciones en la dinámica de la acción de los personajes y poseían significados que les otorgaban autonomía en cierto sentido. Una parte de estos objetos tenían una vinculación directa con la experiencia colectiva y personal de los espectadores. Para analizar la potencia de los objetos en las obras, la autora toma elementos del materialismo cultural para establecer los sentidos que se producían en la interacción social con ellos y las cargas emocionales a las que se asociaba su producción, circulación y uso. En particular, su pesquisa se centra en el modo en que ciertas actividades políticas se

materializan en la escena teatral de las comedias conservadas de Aristófanes. Fernández, tras analizar ciertas figuras, icónica y simbólicamente, concluye que los objetos eran un recurso para la creación que servían para comunicar, incluso, categorías cívico-políticas. Así, las actividades de asambleístas y guerreros se inscribían en el cuerpo de los protagonistas para representar el rol social que cumplían en la ciudad. El desplazamiento, de escenas, objetos y personajes, a partir de la anomalía, se convertía no sólo en un dispositivo de comicidad sino en modos de percibir la política ciudadana.

En la línea enunciada, María Jimena Schere explora “Las tensiones entre la aristocracia y los sectores demóticos en la comedia temprana de Aristófanes”. La autora matiza la idea que asocia al comediógrafo con la línea más conservadora de la política ateniense quien durante los años 425 y 422 a. C. criticó a la democracia radical y a ciertos líderes del demos como, por ejemplo, Cleón. En su opinión, otros actores políticos, como la clase aristocrática, son también objeto de escrutinio crítico por su incapacidad de asumir un liderazgo efectivo. Esta visión se reproduce en las obras aristofánicas: *Arcanienses*, *Caballeros*, *Nubes* y *Avispas*. En su conjunto permiten estimar la complejidad de la sátira política, la multiplicidad de blancos de censura y las tensiones presentes en las caracterizaciones sociales. El capítulo es un aporte interesante puesto que demuestra con solvencia los puntos de exceso en que tanto las clases nobles como las populares, por sus modos de vida, se convierten en sujetos de juicio negativo. La perspectiva de las obras de Aristófanes permite ver cómo juegan las atribuciones de responsabilidad sobre el rumbo político de Atenas y el modo en que operan las diversas concepciones en pugna sobre el destino de los atenienses en su conjunto.

Los dos capítulos siguientes se interrogan por la justicia y la ley en la subjetividad del demos. Mariano Requena, en “El Imperio de la ley y la Democracia Ateniense”, destaca la aparente contradicción que se establece, para una parte del pensamiento occidental, y la historiografía contemporánea, entre el dominio de la ley y el de las deliberaciones del demos. Asociada esta última a una tendencia antipopular que caracteriza el comportamiento de la multitud como irracional y contrario a todo orden, el autor se propone repensar la supuesta oposición entre la autoridad popular y ley y sus instituciones a partir de un análisis histórico que busca recomponer el verdadero vínculo entre estos dos elementos en la historia de la polis. En este sentido, tras analizar el modo en que la ley fue fundamental en la organización política democrática, argumenta, para confirmar que, las reformas de Efiltes y Pericles fueron decisivas para garantizar la

participación popular en los juzgados. Esto equivale a decir que la justicia y la ejecución de la ley eran una parte importante de la democracia proporcionando mayor autonomía e independencia del patronazgo al demos. Al igual que Gallego, establece un diálogo con las investigaciones de M. Hansen y cuestiona las limitaciones que habría experimentado la asamblea como institución principal de la Atenas democrática durante el siglo IV. Requena concluye que el impulso normativo colaboró en la constitución de la vida comunitaria e isomórfica del mismo modo en que el cumplimiento de la ley no era contrario al interés de la mayoría. Este capítulo tiene implicaciones para el pensamiento político actual, para advertir el sustrato ideológico de ciertos tópicos que tienden a minusvalorar la participación ciudadana y las opciones políticas populares por un aparente y engañoso carácter corrupto contrario a toda norma u orden social.

La contribución de Emiliano Buis, “Efectos afectivos, afectos efectivos: acerca de las regulaciones emocionales en *Avispas* de Aristófanes”, nos coloca de nuevo ante la problemática de las sensibilidades. Destaca que la representación pública de las emociones respondía a patrones culturales arraigados. En ese marco, se interroga por las estrategias que empleaba Aristófanes para representar las emociones en un contexto político-jurídico, y, en particular, la cólera dicástica y la conmiseración judicial. A lo largo del trabajo, Buis rescata aspectos subjetivos—como el temor—que despiertan el funcionamiento de los mecanismos judiciales democráticos y la inversión que propone la representación teatral de *Avispas*, con un claro interés en la producción cómica de la escena. En esa intersección, según propone, se plantean debates sociales sobre las regulaciones vigentes y la producción de sentimientos como recurso de la retórica jurídica que actúa sobre los procedimientos que ponen en marcha la aplicación de justicia.

Diego Paiaro titula su contribución a este volumen “El (des) conocimiento (del pasado) y el temor del Demos: de la expedición a Sicilia al golpe de los Cuatrocientos, pasando por el Tiranicidio ”. Investiga la relación que trama la confianza, el miedo y el (des) conocimiento con el comportamiento del demos en el período que inicia en el 415 a.C. y cierra en el 411 a.C. El autor explora estos elementos en la obra de Tucídides en tres momentos específicos del relato, en relación a la crítica que establece el historiador al método en que el demos se informaba para tomar decisiones en las asambleas. Resulta interesante la conexión que conecta a determinadas percepciones emotivas, como por ejemplo, la confianza a la preservación de la cohesión social y a la estabilidad democrática, mientras que otras de carácter intempestivo, se ponen al servicio de la

corrosión de todo lazo social. Por último, Paiaro nos invita a reflexionar acerca de si la importancia atribuida a lo emocional consiste en un recurso narrativo o en cambio puede colaborar en nuestra comprensión de la sociedad ateniense. Sobre este punto concluye que ambos elementos no pueden ser descartados, pero que las emociones aportan elementos para pensar los modos de estructuración social, cuyas implicaciones en la concepción de la pólis democrática, su funcionamiento y las prácticas que la regulan, son notables.

Por último, Viviana Suñol propone considerar “La educación emocional de los ciudadanos por medio de la *mousiké* en el mejor régimen político de Aristóteles”. Destaca el papel que cumplió el estagirita en la reflexión filosófica sobre las emociones y presenta, sintéticamente, la vasta y compleja variedad de posiciones que existen tanto sobre la concepción aristotélica como de las emociones en sí mismas. La autora destaca la falta de atención de la literatura especializada a las consideraciones ético-políticas que tienen las emociones, en el programa educativo musical que formula Aristóteles, para el mejor régimen político en el último libro de la *Política*. Tras presentar el recorte de fragmentos en los que Aristóteles se ocupa de las emociones, Suñol traza el programa de su investigación: primero, detalla la importancia de la educación en el pensamiento político del estagirita, segundo, el papel que cumple la *mousiké* en el programa educativo del mejor régimen político y, por último, explora la función que desempeña la *mousiké* como disciplina de la educación emocional. La autora concluye que, Aristóteles encuentra que la formación musical proporciona al modo de vida entre iguales, que imagina la armonía necesaria para el desarrollo intelectual de los ciudadanos.

Para concluir cabe retomar nuestro argumento inicial: la historia de las emociones constituye un campo de estudios, que no busca aislar un componente de lo social para trazar el contenido específico de la investigación. Aunque esta es una de las posibilidades ciertas que algunos historiadores exploran. Sin embargo, su riqueza se manifiesta, cuando el enfoque permite enlazar elementos de la experiencia humana que no se pueden explicar por una suma de factores precisos de diverso orden. Las contribuciones compiladas por Gallego y Fernández nos alertan sobre la posibilidad de otorgarles un sentido a las expresiones emocionales y comprender el modo en que estas intervienen en la configuración de la sociedad. Las emociones definen y moldean el universo social y son, como ha quedado establecido, una vía de acceso a las experiencias humanas del pasado, la primera frontera de la captación de la realidad y un medio efectivo para traducir

Juan Gerardi. *Resenha de Gallego, J. & Fernández, C. (2019).*

procesos de intelección que despiertan sensaciones en los individuos en relación con el medio. Consideramos que esta es una vía de trabajo que puede resultar de gran interés, en la medida que se expandan nuestras pesquisas sobre las redes de relaciones en las que las pasiones se insertan. Aquí ha quedado de manifiesto, que los procesos de subjetivación política se encuentran atravesados por emociones que suponen actos performativos, modos de pensamiento y objetivación de elementos que operan tanto en la representación teatral como en la asamblea ateniense. Y en ambos casos las emociones nos presentan una vía de acceso a su constitución ontológica.

*Resenha recebida em 10.04.2020, aprovada em 27.05.2020.*

## **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

Hansen, M. (1998). *Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*. Munksgaard.

Plamper, J. (2014). Historia de las emociones: caminos y retos. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36, 17–29.

Rosenwein, B. & Cristiani, R. (2018). *What is the History of Emotions? (What Is History?)*. Polity Press.

## A HISTÓRIA DOS VÂNDALOS RECONSIDERADA

Geraldo Rosolen Júnior<sup>1</sup>

Steinacher, R. (2016). *Die Vandalen: Aufstieg Und Fall Eines Barbarenreichs*. Klett-Cotta.

Roland Steinacher, autor do livro *Die Vandalen: Aufstieg und fall eines Barbarenreichs* publicado em 2016 pela editora Klett-Cotta, teve seu mestrado orientado por Walter Pohl na Universidade de Viena, obtendo seu doutorado na mesma universidade em 2002 com orientação de Herwig Wolfram, um dos grandes pesquisadores austríacos do século XX, que atuou em temas como: povos germânicos, etnogênese e etnografia nos primeiros séculos da Idade Média, tal como seu antecessor Reinhard Wenskus. Ao lado de Walter Pohl, Roland Steinacher tornou-se um dos herdeiros dessa tradição historiográfica austríaca, o que colaborou para destacá-lo como o maior especialista na História do Reino Vândalo. Atualmente suas obras são indispensáveis para quem deseja atuar nesse campo. Atuou em diversas universidades alemãs e austríacas em ensino e pesquisa, mais recentemente, entre 2016 até 2019, como professor visitante na Universidade Hildesheim, e, em 2018, Steinacher assumiu o cargo de professor de História Antiga na Universidade de Innsbruck, sucedendo Reinhold Bichler.<sup>2</sup>

O prefácio do livro foi escrito por Herwig Wolfram, que considerou o livro de Steinacher como uma superação do trabalho de Christian Courtois em *Les Vandales et l'Afrique*, publicado em 1955 e considerado um dos clássicos para esse estudo. Até 2008 o livro de Courtois era um dos poucos que abordava de modo complexo e específico a História dos Vândalos. Em 2008, Roland Steinacher junto de Guido M. Berndt editou o livro *Das Reich der Vandalen und seine (Vor-) Geschichten*<sup>3</sup> que reuniu diversos pesquisadores para explorar a História Vândala desde os primeiros vestígios

---

<sup>1</sup> Mestrando em História (Unifesp) e Bolsista CAPES. E-mail: [grosolen.junior@hotmail.com](mailto:grosolen.junior@hotmail.com).

<sup>2</sup> As informações sobre o currículo do pesquisador estão disponibilizadas no site da Universidade de Innsbruck: <https://www.uibk.ac.at/alte-geschichte-orient/mitarbeiter/univ.-prof.-mag.-dr.-roland-steinacher.html>

<sup>3</sup> Berndt, G. M. & Steinacher, R. (eds.) (2008). *Das Reich der Vandalen und seine (Vor-) Geschichten*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.



arqueológicos até a conquista bizantina das províncias africanas em 534. Entretanto, o livro *Die Vandalen: Aufstieg und fall eines barbarenreichs* de 2016 foi considerado de grande importância por resultar da contribuição de um único autor, assim como Courtois havia feito na década de 1950.

Em seu livro, Steinacher explora a História dos Vândalos com uso de fontes da historiografia romana e também da cultura material como recurso complementar. A utilização de métodos e fontes da Arqueologia parece sustentar a análise para períodos em que as lacunas historiográficas não conseguem estabelecer um marco inicial na História dos Vândalos. A temporalidade que ele cobre está concentrada entre o século I até finais do século VI.

Embora ele utilize um recorte temporal grande e que não necessariamente esteve a todo momento associado à História do Império Romano, o autor acredita que os vândalos se tornaram “bárbaros romanos” ao estabelecerem seu reino dentro das fronteiras imperiais. Assim, Steinacher considerou que os vândalos haviam sido assimilados e integrados às dinâmicas políticas, sociais e econômicas do Império, mas que ainda apresentavam aspectos de enfrentamento contra as elites senatoriais e se envolvendo em conflitos religiosos, mantendo parte de sua identidade “bárbara”. O termo “bárbaro” é utilizado por ele como correspondência a estrangeiro, ou mesmo a soldados. Por meio dessa mesma compreensão, ele afirma que a História dos Vândalos deve ser entendida dentro de uma esfera mais ampla do mundo romano e da própria História de Roma.

Ainda que Steinacher tenha feito essa associação, é perceptível que o autor esteja preocupado em apresentar que os conflitos religiosos durante o Reinado Vândalo nas províncias africanas se realizaram com amparo do sistema legal imperial, como estratégias de controle sócio-político na África Romana. Logo, os conflitos religiosos ocorridos durante o Reinado de Genserico teriam sido fornecidos como atributo legal comum de um *magister militum* romano.

Embora Steinacher não pontue de modo explícito questões relativas à etnogênese vândala, essa compreensão metodológica parece nortear todo seu livro, uma vez que, ao considerar que os vândalos haviam se tornado “bárbaros romanos”, ele não os qualifica dessa maneira. Partindo da consideração que ao utilizar fontes romanas somente obteríamos a própria projeção romana sobre as identidades vândala-alana, pelo contrário,

ele defende essa última classificação se baseando nos resultados obtidos através de sua análise etnográfica.

Ainda que não seja o objetivo dessa resenha fazer discussão aprofundada sobre a aplicação da etnogênese nos estudos tardo-antigos e medievais, podemos considerar que esse debate sobre a etnogênese não aparece no livro explicitamente, por duas razões: a primeira, por compreender que não há um questionamento considerável sobre qual linha metodológica que ele iria aderir, uma vez que ele faz parte da tradição historiográfica austríaca que privilegia a possibilidade de acessar as identidades tardo-antigas, ainda que não tenham sido autorrepresentadas; e a segunda, por considerarmos que a ausência desse debate também pode ter sido orientada pela própria editora.

Outra característica comum desse livro a qual devemos estar atentos são as citações de Conrad Mannert, que orienta até certo ponto a narrativa do autor. Steinacher justificou tais citações no início de alguns capítulos e/ou subcapítulos com a consideração de que Mannert havia sido o primeiro historiador a considerar a existência de uma “consciência popular vândala”.

No primeiro capítulo, Steinacher analisa o aparecimento do termo “vândalo” a partir do século I, que ele acredita fazer referência a um grupo mais amplo que estaria associado à cultura Przeworsk. Esta cultura material pode ser localizada entre os rios Oder e o Vístula, tendo inclusive competido com a cultura Wielbark sobre o domínio da região, e teria sido esse conflito que empurrou os vândalos para as proximidades das fronteiras imperiais no Danúbio. Apesar do autor considerar que as lacunas temporais dos materiais arqueológicos e também das fontes romanas como Plínio e Tácito são um empecilho para acessar essas disputas ocorridas nos territórios germânicos, ele acredita que há indícios suficientes mostrando que a partir do século II os vândalos haviam representado uma ameaça ao Império Romano pela primeira vez através das guerras marcomanas. Após esse período de conflitos iniciais, ele considera ter ocorrido um processo de assimilação dos vândalos às fileiras dos exércitos romanos até meados do século IV.

Entre o segundo e sexto capítulo são apontados nos títulos recortes temporais que não necessariamente foram seguidos por Steinacher, pois em geral sua análise é feita a partir de delimitações temporais específicas que se assemelham bastante a uma datação

apresentada em um capítulo publicado em 2017<sup>4</sup>. Nessa produção posterior, Steinacher considerou que a *Völkerwanderung* deveria ser compreendida através de um recorte temporal delimitado entre 375, com a chegada dos hunos na Panônia, até 568, com a chegada dos lombardos na Península Itálica que encerraria o processo migratório desses povos, ditos germânicos (Steinacher, 2017, 68).

Esse mesmo recorte temporal (375-568) foi atribuído ao conceito da *Völkerwanderung* em um livro publicado por Walter Pohl em 2005<sup>5</sup>, quando o conceito passou a ser considerado mais objetivo e menos abrangente, pois antes dessa renovação foi alvo de muitas críticas por incorporar as migrações germânicas desde o século I até o século VI. Portanto, as coincidências dessa delimitação temporal, não por acaso, evidenciam a grande influência de Walter Pohl na trajetória acadêmica de Roland Steinacher.

No segundo capítulo, o autor apresenta a retomada de hostilidades entre romanos e bárbaros e a extensiva migração de vândalos, alanos e suevos que deu origem a uma coligação de povos que durou desde a travessia do Danúbio até sua chegada e posterior divisão das províncias da Hispânia entre esses grupos. Steinacher demonstra que inicialmente o poder da coligação residia aos reis dos alanos e posteriormente, com a morte do rei alano Addax, suevos e vândalos competiram pelo poder que resultou na cisão dessa coligação de povos. É também nesse mesmo capítulo que Steinacher discute a repercussão da violência desses bárbaros presentes nas fontes romanas e como a própria ausência e enfraquecimento do poder romano colaborou para o ganho de autoridade e poder dos Reinos Pós-Imperiais, em especial na ascensão do poder vândalo nas províncias da Hispânia, assim como nos eventos que levaram os vândalos a migrarem para os territórios africanos, que tornou o Reino Vândalo em uma potência política, militar e econômica do Mediterrâneo.

Outro aspecto importante que podemos destacar desse capítulo é a caracterização de Estilício, principal comandante dos exércitos imperiais sob Honório, como um personagem bárbaro de origem vândala de grande prestígio no Império Ocidental e que

---

<sup>4</sup> Steinacher, R. *Wanderung der Barbaren? Zur Entstehung und Bedeutung des Epochenbegriffs 'Völkerwanderung' bis ins 19. Jahrhundert*. In Wiedemann, F., Hofmann, K. P. & Gehrke, H.-J. (Eds.). (2017). *Vom Wandern der Völker. Migration Erzählungen in den Altertumswissenschaften*. Edition Topoi.

<sup>5</sup> Pohl, W. (2005). *Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration*. Kohlhammer. Esse recorte temporal também aparece nessa outra publicação: Pohl, W. *Barbarian migrations (Völkerwanderung)*. In Ness, I. (Ed.). (2013). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Wiley-Blackwell.

havia se tornado uma figura controversa. Os vândalos desejavam alcançar a mesma representatividade, poder e *status* que Estilicão, mas este também havia se tornado para muitos aristocratas romanos uma figura que contrastava com o crescente sentimento antigermânico que predominou durante o quinto século. Portanto, consideramos que Steinacher observa essa dicotomia nas relações entre germânicos e romanos, que também orienta sua percepção quanto aos objetivos do rei vândalo Genserico em ser reconhecido como um rei legítimo pelo Império Romano.

O terceiro capítulo aborda um período relativamente curto, entre 435, quando foi firmado um tratado de paz entre o Reino Vândalo com o Império do Ocidente, até a dissolução desse tratado em 455, com a morte de Valentiniano III e o saque de Roma pelos vândalos. Entretanto, por ser um lugar onde o autor levanta inúmeras discussões, esse capítulo é o mais longo do livro. Por isso devemos nos limitar a pontuar apenas os aspectos que consideramos como os mais importantes da narrativa desse capítulo. Em um caráter geral, podemos considerar que Steinacher teve como objetivo apresentar como o Reino Vândalo havia consolidado sua autoridade na África Romana, aproveitando os vácuos de poder deixados pelo Império por meio de conflitos religiosos e políticos pré-existentes à chegada vândala, o que resultou na incorporação das comunidades africanas que estavam insatisfeitas com o domínio romano.

É também nesse capítulo que Steinacher afirma que o rei Genserico havia assumido a figura de um *magister militum* e que sua prática de impor a religião ariana aos membros de sua corte e também às populações africanas, perseguindo, desapropriando e exilando seus adversários políticos e religiosos, pode ser compreendida como uma situação regular do ofício de um *magister militum*, com atribuições garantidas pela lei romana. O autor também considera que as próprias relações estabelecidas entre vândalos e mouros na África haviam seguido estratégias e referenciais legais e políticos do Império. Ele explica que a colaboração dos mouros no saque de Roma de 455 havia seguido padrões de integração militar romana, e que eles estariam lutando pelos vândalos como “federados”, assim como outros povos já haviam feito séculos antes pelo próprio Império. Para ele, a integração militar dos mouros como federados perdurou durante todo o Reinado Vândalo na África, de Genserico a Gelimero. Dessa forma, ele consegue sustentar que os elementos políticos, econômicos, militares e sociais haviam sido incorporados como referências ao próprio desenvolvimento identitário assumido pelos vândalos.

No capítulo quatro, o autor apresenta as consequências do saque de Roma em 455 e a rápida escalada de violência e agressividade dos vândalos com os Impérios do Ocidente e Oriente. Ele acredita que, através dessa demonstração de poder militar, o rei Genserico desejava pressionar os Impérios Romanos a aceitarem um tratado de paz segundo seus próprios termos e, ainda, ser reconhecido como um membro da dinastia Teodosiana, já que seu filho Hunerico havia se casado com Eudocia, filha de Valentiniano III. Ele também apresenta a tentativa de Genserico em intervir na política imperial, ao nomear Olybrius como imperador no Ocidente em 461 e 465. Olybrius era casado com Plácídia, a filha mais nova de Valentiniano III e, portanto, junto de Hunerico faziam parte da nova geração da dinastia Teodosiana. Embora Genserico não tenha obtido sucesso nessa nomeação, o autor apresenta que a tentativa de nomeação de um imperador demonstra o potencial político em ascensão do Reino Vândalo.

No quinto capítulo, o autor se propôs a discutir as sucessões do Reinado Vândalo de Hunerico (477-484) a Gelimero (530-533) e apresenta o processo de concentração de poder político e aristocrático na família de Genserico durante todo o reinado na África. É possível, inclusive, conferir na página 240 uma árvore genealógica que apresenta a sucessão e os descendentes de Genserico, colocado como figura central. Nesse capítulo, Steinacher também apresenta a condução política e religiosa que reafirmava a associação entre vândalos e arianos e, por conta disso, revela que a situação dos clérigos católicos havia sido inconstante: por vezes eram perseguidos e exilados, e eventualmente tolerados.

No capítulo seis, Steinacher aborda o período entre 533 e 551, analisando as guerras entre o Reinado Vândalo e o Império do Oriente sob Justiniano e o período da África Bizantina e sua interação com a população africana e vândala. Estas promoveram grandes revoltas e tentativas de insurgência durante o período bizantino, principalmente contra o aumento expressivo dos impostos e a desapropriação das famílias dos soldados vândalos em benefício dos novos burocratas romanos que ali se estabeleciam. Nesse capítulo, o autor apresenta uma narrativa bastante descritiva sobre as guerras, os conflitos e mesmo sobre as motivações que levaram Justiniano a intervir na África Vândala. Nesta questão, Steinacher parece trazer uma perspectiva ainda não explorada, na qual o imperador Justiniano e seu general Belisário não teriam o objetivo de reconquistarem esses territórios, mas antes de promover uma intervenção rápida para depor o rei Gelimero, que havia usurpado o trono de Hilderico, neto de Valentiniano III e, portanto, diretamente associado à dinastia Teodosiana através da união de seus pais Hunerico e Eudocia.

Desse modo, o autor considera que Justiniano havia considerado a deposição de Hilderico como um ataque à própria ordem dinástica do Império Romano e, assim, a expedição militar enviada pelo imperador deveria apenas reestabelecer o reinado de Hilderico. Roland Steinacher inclusive apresenta que o número pouco expressivo de tropas enviadas à África não seria compatível com o objetivo de reconquista. Entretanto, após os conflitos iniciais e os sucessivos erros estratégicos e militares do rei Gelimero, a ocupação de Cartago por Belisário e seu exército foi inevitável, levando a um novo marco de domínio romano.

No sétimo e último capítulo, Steinacher se dedicou a apresentar um panorama geral e bastante amplo sobre a percepção da historiografia sobre os vândalos, dos séculos VI, a partir de Gregório de Tours, até os anos finais do século XVIII, quando o bispo de Blois, Henri-Baptiste Grégoire, foi responsável por cunhar o termo “vandalismo”, usado como figura de linguagem para se referir à destruição promovida pelos jacobinos contra prédios reais e representações monárquicas. Esta perspectiva serve para avaliarmos um panorama geral dos preconceitos e negatividades sobre a História dos Vândalos que foram reproduzidos na historiografia desde o período medieval e que perdura até os dias atuais. Outra discussão que também deve ser considerada aqui é que, para o autor, as descobertas arqueológicas a partir do período moderno motivaram alguns Estados-Nações como Polônia e Suécia a competirem pela herança vândala, e até mesmo pela identidade ancestral vândala, que havia sido associada aos povos germânicos, mas que em outras ocasiões e situações também foram representados como eslavos. Um meio termo, no entanto, foi assumido por Albert Krantz para encerrar com as hostilidades e colaborar na manutenção da Liga Hanseática: ele defendeu que os vândalos representavam uma identidade mais ampla que pode ser associada às ancestralidades dos povos da Liga, determinando assim uma ligação cultural em comum entre essas nações. Essa discussão parece ter sido desenvolvida por Steinacher como introdução às discussões que são desenvolvidas no Apêndice de seu livro.

No apêndice do livro, o autor parece orientar uma conclusão sobre as discussões iniciadas no capítulo sete. Aqui ele esclarece suas percepções sobre os debates sobre uma identidade ancestral vândala, isto é, anteriores à sua migração para o Império Romano. Deste modo, ele considera que o termo vândalo utilizado pela etnografia romana deve estar associado à compreensão de grupos mais amplos, não somente aquele que atravessou as fronteiras do Danúbio no início do quinto século. Isto porque, segundo ele,

os etnógrafos dos séculos I até o III seguiam um modelo que associava povos a lugares, nesse caso utilizando o termo vândalo para descrever os povos que viviam entre os rios Oder e Vístula. Este, por sua vez, foi utilizado pela historiografia moderna para a reivindicação de territórios a reinos e nações emergentes. Steinacher também parece se preocupar com a etnogênese vândala de forma mais explícita em seu apêndice, ao retomar as discussões desenvolvidas no primeiro capítulo e apresentar as associações entre a cultura Przeworsk com as tradições etnográficas para defender o ponto de partida geográfica e identitária na região da Polônia. Com o aumento expressivo da cultura Wielbark, que Steinacher julga como sendo representativa de comunidades godas, Steinacher acredita que a cultura Przeworsk teria entrado em declínio, posição que consequentemente colabora para a compreensão das disputas e rivalidades existentes entre vândalos e visigodos no século V.

Deste modo, o apêndice parece refletir a preocupação de Steinacher em localizar uma História dos Vândalos como sendo uma comunidade mais ampla, tanto em extensão identitária como em sua História, mas que infelizmente esbarra em incertezas devido às grandes lacunas temporais, que não são desconsideradas por ele. Logo, este item poderia apresentar uma conclusão do livro, mas sem considerações absolutas e irrefutáveis. Pelo contrário, o autor parece querer abrir um caminho para novas e crescentes pesquisas que visem explorar as identidades desse povo que ainda sofre com o preconceito do imaginário popular.

*Recebido em 05.03.2020, aprovado em 27.05.2020.*

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

Berndt, G. M. & Steinacher, Roland. (Eds. ). (2008). *Das Reich der Vandalen und seine (Vor)-Geschichten*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Pohl, W. (2005) *Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration*. Kohlhammer.

Pohl, W. (2013). Barbarian migrations (Völkerwanderung). In Ness, I. (Ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Wiley-Blackwell.

Steinacher, R. (2016). *Die Vandalen: Aufstieg und fall eines barbarenreichs*. Klett-Cotta.

Steinacher, R. (2017). Wanderung der Barbaren? Zur Entstehung und Bedeutung des Epochenbegriffs ‚Völkerwanderung‘ bis ins 19. Jahrhundert. In Wiedemann, F., Hofmann, K. P. & Gehrke, H.-J. (Eds.). *Vom Wandern der Völker. Migration Erzählungen in den Altertumswissenschaften*. Edition Topoi.



ΜΟΛΑ • ΦΟΥΤΟΎΤΡΩ