

Ciência e Superstição na Antiguidade



José Petrúcio de Farias Júnior
Maria Aparecida de Oliveira Silva
Orgs.

Ciência e Superstição na Antiguidade



José Petrúcio de Farias Júnior
Maria Aparecida de Oliveira Silva
Orgs.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ



Reitor

Gildásio Guedes Fernandes

Vice-Reitor

Viriato Campelo

Superintendente de Comunicação Social

Samantha Viana Castelo Branco Rocha Carvalho

Diretor da EDUFPI

Cleber de Deus Pereira da Silva

EDUFPI - Conselho Editorial

Cleber de Deus Pereira da Silva (presidente)

Cleber Ranieri Ribas de Almeida

Gustavo Fortes Said

Nelson Juliano Cardoso Matos

Nelson Nery Costa

Viriato Campelo

Wilson Seraine da Silva Filho

Projeto Gráfico. Diagramação.

Maria Aparecida de Oliveira Silva

Capa.

Gabriel Araújo

Capa: Amuleto de coração. c. 1350-1250 a.C. Egito/Sudão.

© The Trustees of the British Museum

Revisão

Os autores

C569 Ciência e superstição na antiguidade / organizadores José Petrúcio de Farias Júnior, Maria Aparecida de Oliveira Silva – Teresina : EDUFPI, 2024.

176 p. contém il. : color.

ISBN 978-65-5904-272-2

1. Superstição. 2. Antiguidade - história. 3. Ciências. I. Farias Júnior, José Petrúcio de. II. Silva, Maria Aparecida de Oliveira.

CDD 398.41

Emanuele Alves Araújo - CRB 3/1290



*Editora da Universidade Federal do Piauí – EDUFPI
Campus Universitário Ministro Petrônio Portella
CEP: 64049-550 - Bairro Ininga - Teresina - PI – Brasil
Todos os direitos reservados*

Sumário

Apresentação.....	07
<i>Os organizadores</i>	
1. Ciência e Superstição: medicina e magia no Egito antigo.....	09
<i>Margaret Marchiori Bakos</i>	
2. O tempo pertence às mulheres na <i>Odisseia</i>	29
<i>Alexandre Santos de Moraes</i>	
3. Espelho como objeto místico na Antiguidade grega: entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite.....	39
<i>Fábio Vergara Cerqueira</i>	
4. Jogos de poder e crenças multiculturais em Alexandria: ações de Alexandre III e dos primeiros dois reis Ptolomeus.....	73
<i>Joana Campos Clímaco</i>	
5. O conhecimento científico e a felicidade.....	92
<i>Leonor Santa Bárbara</i>	
6. Leer en las estrellas: mito, parodia y ciencia en el <i>De astrologia</i> de Luciano de Samosata.....	100
<i>Pilar Gómez</i>	
7. A superstição segundo Plutarco.....	123
<i>Maria Aparecida de Oliveira Silva</i>	
8. A ressurreição de Jesus em <i>Contra Celso</i> de Orígenes: ciência ou superstição?.....	139
<i>José Petrucio de Farias Júnior</i>	
Sobre os autores.....	171

Apresentação

Ciência e superstição são elementos distintos à compreensão humana, cuja oposição direta acontece no plano religioso, especialmente na discussão sobre ritos sagrados, origem dos deuses e suas atribuições, bem como a origem do mundo e o surgimento da raça humana que são encontradas nas narrativas míticas. A relação entre a raça humana e a dos deuses ocorre na formação de um elo que se fortalece com o culto humano ao divino e a reciprocidade divina ao humano. No entanto, tal relação é regida pelo temor humano dos designios divinos que o torna dependente de oráculos por representar um diálogo mais direto com os deuses. Nessa tentativa de contato com os deuses, alguns se especializam em ritos e narrativas que sustentam não só as práticas religiosas e as crenças dos antigos, mas também projetos e relações de poder, porquanto política e religião são esferas indissociáveis na Antiguidade.

O surgimento de famílias que detinham o conhecimento dos ritos, com suas práticas e palavras, levou à legitimação de cidadãos detentores desse conhecimento e à criação de uma religiosidade tradicional em que certas particularidades das cerimônias deveriam ser observadas. No entanto, diferente de nossa época, os antigos não registravam os detalhes desses ritos por serem herdados de uma tradição familiar por meio da transmissão oral, não escrita. Fato este que dificulta a descrição minuciosa de como os ritos eram realizados nos festivais religiosos, por exemplo. Desse modo, as famílias que tradicionalmente formavam sacerdotes e sacerdotisas detinham o poder através da religião, o que lhes conferia autoridade para repelir qualquer narrativa que não a deles e ainda colocá-las no plano da superstição.

E as noções de ciência e superstição se manifestam entre os antigos quando uma doença desconhecida se alastra entre habitantes de uma região. A doença que se espalhava nas cidades era interpretada como uma punição divina, momento em que ciência e superstição se digladiam, uma leva seus acometidos aos médicos enquanto a outra, aos oráculos. Portanto, outra figura de autoridade que surge na cidade é a do médico, que detém o conhecimento das ervas e dos procedimentos que atenuam os sintomas e levam à cura do paciente. Então, nestes episódios de catástrofe sanitária, também há o enfrentamento entre o humano e o divino, pois há entre eles a discussão sobre a melhor forma de cura. É evidente que os acometidos também poderiam se servir de ambas as soluções de cura: a divina e a humana.

E a questão que se abre é a presença de outros que se autoproclamam médicos, que utilizam métodos considerados heterodoxos, à parte da tradição médica, que atuam no plano do curandeirismo. E o mesmo problema atinge os adivinhos que abrigam em seu meio os que desconhecem a tradição mântica e fazem uso de credices. As distorções

nas práticas de adivinhos e médicos fomentam a associação de suas funções ao charlatanismo, onde a ciência é colocada em segundo plano e a superstição passa a ocupar um lugar de destaque.

Esses episódios de dissensão social por causa de uma doença que acomete uma região foram registrados por diversos autores do mundo antigo, que nos legaram escritos fundamentais à compreensão da oposição que se forma entre ciência e superstição. Não menos importante é a contribuição da cultura material dos antigos que nos deixam inscrições, instrumentos médicos e religiosos, representações em vasos, estatuetas, pinturas parietais etc. Sob essa perspectiva, engendrada no âmbito da XIV Semana De História Da Ufpi/Picos, IV Ciclo De Debates de História Antiga e Medieval, I Encontro Internacional do Laboratório de História Antiga e Medieval (Labham) e do Laboratório de História e Cultura Religiosa (Hiscure): Ciência e Superstição, realizado em 2022, na Universidade Federal do Piauí, Campus Picos, esta coletânea congrega oito capítulos que debatem ciência e/ou superstição na antiguidade pautados em diálogos interdisciplinares.

Esperamos que a leitura de nossa coletânea lhe seja agradável e profícua!

Os organizadores

Capítulo 1

Ciência e superstição: medicina e magia no Egito antigo

Margaret Marchiori Bakos

A meu ver, dentro da História do Egito Antigo, o ponto de maior convergência da ciência com a superstição é o campo da Medicina. Por isto, o título mais apropriado para a minha palestra seria: *Práticas curativas no antigo Egito*, porque naquela sociedade as relações de criar e de solucionar doenças eram, na maioria dos casos, ligadas a práticas mágicas, superstições e até ciência, de acordo com os conceitos atuais.

Há três aspectos fundamentais que devem ser abordados quando o assunto é Medicina no antigo Egito:

Primeiro, há um deus que assessora as atividades curativas. O desta atividade é Thot¹. Segundo a notável e científica preocupação dos antigos egípcios em descrever e explicar a anatomia e a fisiologia humanas. As duas se relacionam. E, terceiro, a forte influência da magia e das superstições no exercício no manejo e entendimento das moléstias humanas.



¹ Imhotep 2600 aC vizir de Djoser e possível arquiteto da pirâmide escalonada também é muitas vezes referido como tendo suplantado Thot nessa posição, no século VI, sendo sido transformado em filho de Ptah. Nesta época uniu-se o grego Esculápio com Imhotep, formando o Esculápio-Imhoutes. O próprio Thot foi identificado com um deus grego – Hermes, sob o nome de Hermes Trimegisto "Grande três vezes). Da coletânea hermética, parece que seis livros eram sobre medicina.

Thot era o deus-patrono, tanto dos médicos quanto dos escribas, a quem os egípcios atribuíam a criação da escrita e o seu ensinamento para os humanos. Thot era representado ou sob a forma de um pássaro – o Ibis – ou de um símio – o babuíno. Algumas vezes, era representado com o corpo humano, na postura de um escriba, segurando uma paleta e pincéis, porém com a cabeça de um pássaro Ibis.



Thot, o deus lunar, o mais intelectual e culto de todos os deuses do panteão, era sedutor. Adoravam quando ele aparecia com o bico pontudo de Íbis, mas, como babuíno, ficava também muito charmoso. Todos se enterneciam com a sua presença.

Inventor dos hieróglifos e considerado especial por este motivo, Thot era um ser intermediário entre os deuses e os demiurgos.

A ele deviam ser notificadas todas as ordens, para que as registrasse e fossem cumpridas, para o bom funcionamento do mundo. Com certa frequência, Thot, de tão poderoso que era, dava conselhos para o próprio Rá: – *Deves atuar com pontualidade, para amanhecer e para produção do ocaso. O desaparecimento do sol é o fenômeno mais espantoso que temos para te fazer respeitar.*

Diz a lenda que o sol, compenetrado, atendia as instruções de Thot. Quem era ele?

Fruto de divindades muito primitivas, Thot era um deus independente, identificado com *Heydur*, também lunar nas origens, do qual, diziam, provinha o seu aspecto de babuíno. Lendas relatam, ainda, que ele nasceu no decorrer da briga emblemática entre Seth e Hórus. Neste caso, ele teria surgido na cabeça de Seth a partir das sementes de Hórus, que Ísis colocara nas alfaces do danado, para que ele as comesse. Desta forma, pelo poder mágico de Ísis, Seth engravidaria e daria à luz a uma nova entidade: Thot.

Assim, o deus-babuíno seria uma fusão das melhores qualidades de um escriba, que viriam de Hórus, e as terríveis competências violentas de Seth, o primeiro dos assassinos da História do Egito. A confusão foi

tamanha, na ocasião, que Rá foi obrigado a suspender a Assembleia Divina. Posteriormente, Hórus foi escolhido para deus da humanidade e da vida; Osíris foi designado como o deus dos mortos.

Apesar de contarem com este deus protetor forte no manejo das enfermidades, os egípcios se preocupavam em conhecer a anatomia e as funções dos diversos órgãos?

Sim, profundamente! O estudo da anatomia e da fisiologia, principalmente obtido através da prática da mumificação, revelava a preocupação dos antigos egípcios em entenderem de forma pragmática o interior dos seus corpos.

Sabemos, atualmente, o elevado grau de interesse dos antigos egípcios sobre os seus órgãos através de uma série de papiros que, além dos textos nele presentes, trazem ilustrações extremamente pontuais e informativas sobre o nível de avanços no conhecimento científico que eles fizeram no que tange à anatomia e à fisiologia humanas.

THE MEDICAL PAPYRI

Table 2.1 The most important medical papyri

TITLE	LOCATION	APPROXIMATE DATE OF COPY	CONTENTS
Edwin Smith	New York	1550 BC	surgical, mainly trauma
Ebers	Leipzig	1500 BC	general, mainly medical
Kahun (gynaecology)	University College, London	1820 BC	gynaecological
Hearst*	California	1450 BC	general medical
Chester Beatty vi*	BM 10686	1200 BC	rectal diseases
Berlin*	Berlin	1200 BC	general medical
London*	BM 10059	1300 BC	mainly magical
Carlsberg VIII	Copenhagen	1300 BC	gynaecological
Ramesseum III, IV, V*	Oxford	1700 BC	gynaecological, ophthalmic and paediatric
London and Leiden	BM 10072 and Leiden	AD 250	general medical and magical
Crocodilopolis	Vienna	AD 150	general
Brooklyn snake*	Brooklyn	300 BC	snake bite

*No English translation is available.
BM British Museum

Nunn, Jf – Ancient Egyptian Medicine

O mais antigo dos papiros é o fragmento de Kahun², que trata da medicina veterinária e das enfermidades da mulher. O papiro de Edwin Smith (+- séc. XVII a. C.) se ocupa de problemas cirúrgicos, começando pela cabeça e descendo em seguida pelo resto do corpo – ordenação que foi utilizada amiúde pela literatura médica subsequente - embora esta descrição termine bruscamente na metade do tórax. Em sua maior parte, este papiro é uma exposição didática da prática cirúrgica de caráter empírico e leigo; é evidente que se trata de uma cópia de um tratado muito mais antigo.

O papiro George Ebers, que data dos princípios do século XVI a.C., é o mais extenso. Trata-se de um grande texto de terapêutica que abarca

² O texto médico mais antigo conhecido é uma tabuleta cuneiforme mesopotâmica. Os mais antigos egípcios versam sobre o coração.

numerosos temas, e entre eles os tratamentos medicamentosos e manuais, os encantamentos e os feitiços.



O papiro Hearst (+- XVI a.C.), o de Londres (século XIV a.C.), o de Berlim em princípios do séc. XIII a.C. e o de Chester Beatty (final do séc. XIII a.C., relativo quase que inteiramente às enfermidades do ânus), foram seguramente manuais práticos, enquanto que os papiros de Edwin Smith e Ebers foram provavelmente tratados didáticos. Parte do texto de Ebers repete-se no Edwin Smith, e o papiro de Berlim contém um tratado inteiro, que aparece também no Ebers.

Seus primeiros estudos, como já foi dito, vieram de suas práticas de mumificação.

1º Extraíam os mais importantes órgãos do morto e os colocavam nos chamados “vasos canópicos”

Nome	Forma	Órgão	Deusa	Ponto cardinal
Hapi	Macaco	Polmão	Nephthys	Noite
Amsot	Homem	Fígado	Isis	Sul
Duasoutef	Chacali	Estômago	Neith	Leste
Kebechsennef	Falcão	Visceras	Selket	Oeste

Quatro vasos canópicos de cerâmica amarela, cada um com uma forma distinta: macaco, homem, chacali e falcão, representando os deuses Nephthys, Isis, Neith e Selket respectivamente.

2º Durante setenta dias deixavam o corpo imerso em *natrão*;

3º Procediam a mumificação, que consistia em enfaixar o corpo do falecido com ataduras de linho, junto com resinas aromáticas e proceder ao seu enterramento.



Anubis e o morto osirificado – Tumba de Sennedjem (TT1) – Deir el Medina

O estudo do corpo humano pelos egípcios antigos está intrinsicamente relacionado com rituais religiosos, em específico o da mumificação. Por isso, os órgãos humanos eram associados ao deus Rá e cada parte do corpo possuía uma divindade especial protetora.

Com estas práticas, descobriram um importante fenômeno:

- O funcionamento do organismo humano apresentava algumas semelhanças com o mundo em que viviam e conheciam. Por exemplo, a presença de um sistema de “canais” (*metu*) semelhante à rede de canais de irrigação que se estendia pelas suas terras.

O coração encontrava-se no centro do sistema, como uma estação de chegada e de partida dos *metu*. Era conhecida a pulsação do coração e também a propagação de seus batimentos através do corpo, tal como expõe o papiro Edwin Smith: “Sua pulsação está em cada vaso de seu membro”. O ar chegava através do nariz (e também pelas orelhas, segundo eles), entrava pelos canais, alcançava o coração, e desde este órgão, era enviado a todas as partes do corpo. Do mesmo modo, segundo eles, os *metu* transportavam o sangue, a urina, as lágrimas, o esperma e as fezes.

Em torno do ânus confluíam estes canais, em uma espécie de sistema coletor, desde o qual o conteúdo do reto poderia ingressar novamente na rede; por isso, a causa principal de algumas enfermidades era a sua obstrução. Isso fazia com que o conteúdo intestinal devesse ser evacuado

regularmente mediante eméticos, purgantes e enemas, sendo o ânus o primeiro objetivo do tratamento médico.

Foi extraordinário, quando descobriram que a maior parte da terapêutica estava direcionada aos *metu*: acalmá-los, se estavam irritados, amolecê-los quando estavam demasiadamente endurecidos, estimulá-los se funcionavam com lentidão, esfriá-los quando estavam quentes, desinflamá-los, se inchavam, aliviá-los. se doíam.

Table 3.2 The distribution of the *metu* as described in the vessel book

ANATOMICAL DESTINATION	EBERS PAPYRUS		BERLIN	CONTENTS / FUNCTION
	854	856	163	
to his heart	–	12 b ¹	22 b	not specified (Ebers) air (Berlin)
to his heart, unite at anus	–	–	all h	
to his heart, unite at anus	–	all h	–	
to the anus	4 o	–	–	water and air
to the back of his head	–	2 g	2 g	not specified
to his forehead	–	2 g	2 g	not specified
in his neck/throat ²	–	–	2 g	not specified
to his eye	–	2 g	–	not specified
to his eyebrow ³	–	2 g	2 g	not specified
to his nose	–	2 g	2 g	not specified
to his right ear	2 f	2 g	2 g	breath of life enters
to his left ear	2 f	2 g	2 g	breath of death enters
in his two temples	4 c	–	–	blood and water (to the eyes)
to the head	4 d	–	–	create disease of hair
to his right shoulder	2 f	–	–	breath of life enters
to his left shoulder	2 f	–	–	breath of death enters
in his two nostrils	4 b	–	–	two give mucus; two give blood
to his [sic] breast(s)	–	2 c	2 c	heat to the anus
to the two arms	6 g	–	–	not specified
to his ? upper arm	–	2 f	2 f	? mucus
to the buttocks	2 k	–	–	not specified
to his two legs	6 h	–	–	not specified
to his thigh(s)	–	2 d	2 d	may cause disease
to the bladder	2 n	–	–	urine
to his two testicles	4 i	–	–	semen
to the liver	4 l	–	–	water and air
to the lung and spleen	4 m	–	–	water and air

Figures indicate the number of *metu*.
Letters refer to the sub-paragraphs of Ebers 854, 856 and Berlin 163.
1 It is believed that 12 is a scribal error for 22.
2 Alternatively, read as 'in his two eyes'.
3 One eyebrow in Ebers; two eyebrows in Berlin.

A distribuição dos *metu* – Em Nunn, JF – Ancient Egyptian Medicine

Também descobriram:

- A importância do cérebro. O papiro Edwin Smith alude a uma “sensação de pulsação e tremor sob os dedos, quando se palpa a superfície de uma ferida aberta num cérebro vivo”. Refere-se também aos efeitos que um ferimento no cérebro exerce sobre as funções motoras, afirmando que as manifestações diferem segundo lado lesionado. Outros órgãos também são mencionados, e também há descrições em diversos papiros médicos, embora os egípcios não tenham interpretado corretamente boa parte do que observaram.³

E o corpo passou a ser um laboratório:

Com base em tais conhecimentos, os egípcios faziam os seus diagnósticos. Para isto, era importante o interrogatório do paciente e o exame clínico. Isto incluía o exame das feridas com os dedos e o estudo do catarro, urina, fezes e outras secreções do organismo. Como o pulso era considerado como uma transmissão do batimento cardíaco, este indicador era cuidadosamente estudado em diferentes partes do corpo.

Os papiros contêm numerosas observações agudas com as quais podemos reconstruir algumas entidades nosológicas. Por exemplo, as hérnias são cuidadosamente descritas: "Quando observas um avultamento na superfície do ventre...que sobressai...causado pela tosse".

As referências de uma urina com sangue poderiam estar relacionadas com doença do sistema urinário (cistite, litíase, parasitoses etc.). A parasitose por vermes de diversas classes devia ser muito frequente, a julgar pelos achados em múmias com órgãos intactos (fato ainda existente em partes do Egito atual).

Muito embora houvesse situações com agrupamento de sintomas e sinais, quase sempre o defeito era considerado, ele mesmo, como sendo uma enfermidade: tosse, inchaço, erupção cutânea etc. Um processo inflamatório como "doença" foi descrito em alguns textos médicos: "Significa que a ferida que está no peito é renitente e não se fecha; a febre alta é decorrente da ferida, seus dois lábios estão vermelhos, e a boca, aberta."

Conseqüentemente, as classificações das doenças estavam embasadas mais em sintomas, do que propriamente em enfermidades.

Tudo era surpreendente e discutido, mas pela época que viviam, havia um sentimento de que algo escapava das suas sensibilidades e provinha de um terreno simbólico mágico-religioso, que desempenhavam um papel fundamental.

Além da administração de fármacos e utilização de procedimentos mecânicos, praticavam encantamentos para extrair demônios, e rezavam aos deuses, com a finalidade de proteger-se dos espíritos diabólicos. Empregavam amuletos como meio de evitar distintas enfermidades, embora uma doença mental grave necessitasse do exorcismo dos demônios, realizado principalmente mediante o uso de excrementos.

Rituais mágicos constituíam, por exemplo, praticamente a única medida terapêutica disponível para as picadas de serpentes.

Remédios e medicamentos

A farmacopéia egípcia era ampla, dentro dos limites de seu conhecimento. Além de utilizarem produtos locais, também importavam substâncias oriundas do exterior, como o açafraão e a sálvia de Creta, a canela da China, perfumes e especiarias da Arábia e Abissínia, madeira de sândalo, gomas, antimônio etc., de diversas procedências.

ROTAS DE ADMINISTRAÇÃO DE DROGAS

- ORAL (COMIDA *wenem* OU BEBIDA *sweri*)
- RETAL (SUPOSITÓRIOS *met* e ENEMAS *wedeh*)
- VAGINAL (PESSÁRIOS *iweh*)
- EXTERNA (POMADAS *ghesw*)
- FUMIGAÇÃO (VAPORES *kap*)

Utilizavam modos distintos de administração dos medicamentos – em forma de pílulas, pomadas, supositórios, unguentos, gotas, gargarejos, fumigações e banhos. Também empregavam os enemas, tanto como meio para a introdução de fármacos no organismo, quanto para estimular a evacuação intestinal. (A origem dos enemas era atribuída ao Íbis, símbolo do deus Thot, pássaro que, segundo eles, introduzia o bico dentro do seu próprio ânus). Os líquidos administrados com os enemas eram a água, o leite, a cerveja e o vinho, adoçados com mel.

Estes ingredientes eram empregados como remédios para um bom número de problemas, nem sempre relacionados à enfermidade em si; os papiros citam: “...para a devolução da cor dos cabelos grisalhos...”, “...para dar vigor aos cabelos fracos...”, embelezar e limpar a casa, produzir odores agradáveis e defender-se das moscas e outros insetos!

Os médicos egípcios utilizavam uma ampla variedade de plantas medicinais, embora os remédios mais numerosos fossem os purgantes e os eméticos. O óleo de rícino era empregado tanto na forma de remédio interno, quanto para a cura de feridas e zonas irritadas do corpo.

Provavelmente, eram utilizadas substâncias do tipo *Hyosciamus* e *escopolamina* (empregadas na prática obstétrica atual, para provocar o “sono crepuscular”) ambas extraídas da mandrágora, não estando bem determinado o período em que o seu uso tenha sido adotado. Nativa da região do Mediterrâneo, a **mandrágora** é uma planta da família das *Solanaceae*. Seus frutos são amarelos, carnosos, aromáticos e tóxicos, e eram chamados de 'as maçãs do diabo' pelos árabes, devido aos seus efeitos afrodisíacos.

Algumas das decocções vegetais praticadas por este povo possuíam ação antisséptica.

O pão fermentado, que receitavam em algumas fórmulas, poderia ter um efeito benéfico sobre as feridas, devido à presença, neste produto, de fungos com algum poder antibacteriano (talvez semelhantes ao *Penicillium*, do qual se extrai a penicilina).

Entre os minerais e metais presentes na farmacopéia egípcia, havia o antimônio, o cobre, o sal, o alumínio, o carvão de lenha e possivelmente também o ferro proveniente dos meteoritos. As pinturas utilizadas pelas

mulheres para a maquiagem dos olhos (o *khol*) continham uma elevada concentração de antimônio ou chumbo.⁴

Os tratamentos físicos baseavam-se na aplicação de frio, calor e bandagens. A extração de sangue por meio de escarificação e de punção da pele constituía uma prática frequente, bem como a utilização de sanguessugas, (prática semelhante à do uso de ventosas).

A cirurgia ocupava-se principalmente do tratamento de feridas e fraturas, para o que empregavam talas confeccionadas de cortiça e telas banhadas em resina, com o que conseguiam uma fixação bastante cômoda. Controlavam as hemorragias por pressão, acrescentando ocasionalmente pedaços de carne fresca, cujos sucos musculares possuíam propriedades adstringentes.

Poucas vezes é citada a utilização cirúrgica com facas, à exceção da circuncisão. Parece que utilizavam vários tipos de gumes: de pedra, metal e folha de papiro. A cauterização, que visava eliminar tumores e cistos superficiais, era comum e denominada como “punção de fogo”. Nas práticas cirúrgicas menores, empregavam uma espécie de cinta adesiva, feitas com tiras de linho e gomas, para a aproximação e união das bordas das feridas operatórias.

Como mães, filhas e sacerdotisas, as mulheres eram frequentemente, pacientes. Suas doenças eram importantes para a sociedade, para as famílias e para a coletividade como um todo.

As doenças da mulher eram temas frequentes na prática médica. Os remédios curativos eram introduzidos na vagina por meio de tampões e por fumigação. Esta consistia em sentar a mulher montada sobre pedras aquecidas, sobre as quais era colocada uma solução medicamentosa, que então penetrava na vagina por evaporação.

Se a mulher queria ter filho, ou saber se estava grávida, recorria, às vizinhas, às comadres e às parteiras. O que elas diziam era a última instância.

Para o diagnóstico da gravidez, a mulher devia urinar sobre uma mescla de grãos de trigo e cevada, combinados com tâmaras e areia. Se, após esta operação, alguns grãos germinavam, a mulher convencia-se de sua gravidez. Se apenas cresciam o trigo, o filho seria um menino; se apenas a cevada, então seria uma menina. Este rito, aparentemente pitoresco, seguramente alcançava certo êxito, devido ao componente

⁴ A pintura negra das pálpebras parece ter sido fabricada com misturas de antimônio ou chumbo (Muitos séculos depois, durante o período árabe, os pós de antimônio eram denominados de *al-hohl*, e no século XVI, Paracelso aplicou este termo ao “sutil espírito do vinho”, o álcool) A cor verde utilizada na maquiagem dos olhos provavelmente era fabricada à base de sais de cobre. Todas estas substâncias possuem propriedades anti-sépticas; o que não temos condições de saber é, se, involuntariamente, serviram para o tratamento ou prevenção de das infecções oculares, tão frequentes entre os egípcios. Contudo, tem grande interesse o fato de que as preparações à base de cobre sejam, ainda no nosso século, o principal agente para o tratamento do tracoma, infecção que causava, muito amiúde, a cegueira no antigo Egito.

hormonal da urina, fator que ainda se leva em conta para o diagnóstico de gravidez.

A mulher estéril fazia oferendas aos deuses da fertilidade. Conheciam o necessário concurso do sêmen para fecundação, mas achavam que a gravidez podia ocorrer tanto através da boca quanto da vagina. Como método contraceptivo usavam esterco, mel e um sal carbonatado, bem como a introdução vaginal de folhas de acácia.⁵

Parte do cerimonial do parto e do puerpério no Egito Antigo foram relatados na ficção "O Pilar de Osíris": "... No dia seguinte, ao levantar-se, a sensação e a perspectiva de dor e de medo voltavam e ela queria descobrir como tudo aconteceria. Voltava a remexer no seu baú, à procura de elementos, vindos da magia ou dos *sunus*, que a tranquilizassem. Não importava de onde vinham os ensinamentos, desde que trouxessem luz às trevas que sombreavam o caminho da sua transformação da mulher em mãe!

Recebera do seu querido Mestre um papiro que contava a história de um nascimento de reis. Ela lia e relia a descrição da cena do parto, contida em literaturas que lera ao longo do seu curso. Ficou imaginando como seria a mulher do conto. Seu nome era *Redjedet*, e era uma das esposas de um Faraó da V Dinastia, de dois mil anos atrás. *Merit* sabia que sua realidade era muito diferente da dela, mesmo assim lia vorazmente o papiro, à procura de identificação. O interessante era que se desconfiava que esta *hemet* estivesse grávida de trigêmeos. Nos nascimentos reais, os deuses participavam diretamente. Assim, Rá tinha se preocupado com sua sobrevivência e a das crianças.

Ele enviara o deus Khnum precedendo as deusas Ísis, Néftis, Meskhenet e Heket para auxiliar Redjedet no momento do parto, levando o material necessário para o evento. Três deusas, disfarçadas de dançarinas e musicistas, foram encaminhadas para o aposento da parturiente, onde Ísis já estava a postos para realizar sua tarefa com êxito. Nada mais dizia o conto. Porém, em sua busca, Merit achou outro que, embora mais sucinto, relatava um nascimento também ocorrido no tempo das pirâmides, que introduzia a questão do local do parto.

Shepeset, a mãe, era levada pelos deuses para uma parte privada da casa. Talvez fosse um aposento de localização mais retirada, já que se tratava de uma casa pequena. Em uma residência maior, é provável que houvesse uma área específica, reservada às mulheres, dentro da própria habitação. A proteção do local contra os perigos que, eventualmente, poderiam atingir a mãe e a criança, era feita por meio de objetos mágicos e amuletos. Duas mulheres auxiliavam o parto. Uma, atrás de Shepeset, a sustentava, enquanto a outra, à sua frente, cuidava para que a criança que nasceria não se machucasse e a segurava para evitar uma possível queda, decorrente de um parto rápido.

⁵ A acácia contém ácido láctico ainda recomendado para duchas vaginais.

O parto era realizado de cócoras, para facilitar o nascimento da criança. Os hieróglifos, que Merit dominava, mostram, de forma bem clara, esta postura: o sinal determinativo de uma mulher acocorada, com uma criança saindo da parte mais baixa.



Baixo relevo em escrita hieroglífica com o determinativo de *parto* no templo de Horus e Sobek em Kom Ombo (Foto arquivo pessoal)

Nesta sala especial, havia os *tijolos do nascimento*, supostamente em número de quatro, e associados à deusa Meskhenet. No conto citado, era ela quem ditava o destino de cada um dos príncipes após o nascimento.

Merit lembrava que, em representações nos *Livros dos Mortos*, durante o Reino Novo, esta deusa aparecia como um tijolo com cabeça humana, em uma clara alusão *aos tijolos do nascimento*, que guardariam o destino do indivíduo.

Estes tijolos marcavam o *local de descimento*, o lugar onde a criança caía ao sair do ventre materno. A mulher à frente amparava a criança e cortava o cordão umbilical.

As mulheres usavam colares e braceletes, como se participassem de ocasiões festivas. Haveria ocasião para isso no nascimento de Iset?

No dia seguinte, Merit chamou o seu escriba com a charrete. Acomodou-se, já com certa dificuldade, no assento atrás do condutor e partiu para o Templo de Meretzguer. Estava insatisfeita com as suas pesquisas.

Na chegada ao Templo, foi levada a uma sala, até então, desconhecida, com muitos objetos cerimoniais à vista e pinturas nas paredes.

As preocupações de Merit eram válidas. A época era de desconhecimento sobre o parto, e este era sempre um desafio. A sobrevivência da criança, nos primeiros anos de vida, tinha seus problemas, que iam de questões básicas de higiene até febres e presença de animais peçonhentos nas casas. Serpentes e escorpiões eram frequentemente encontrados nas casas feitas de tijolos de adobe.

Ela ouvira muitas conversas de adultos e o choro de mães pelas suas perdas.

Para facilitar o parto, existiam os feitiços, que ajudavam também na expulsão da placenta, fato tomado com muita seriedade e preocupação após o corte do cordão umbilical com uma faca de cana especial.

Um cântico deveria ser entoado, quatro vezes, nesses momentos: – Desce placenta, desce placenta, desce! Eu sou Hórus, aquele que conjura para que aquela que está dando à luz fique melhor do que era, como se já tivesse parido...

Hathor pousará sua mão sobre ela, com um amuleto de saúde. Eu sou Hórus, quem a salvará!

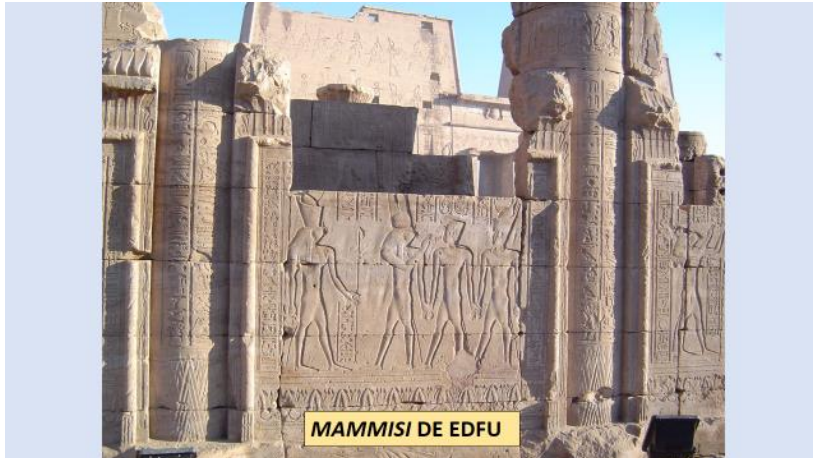
Além disso, um anão de barro ou cerâmica, representando o deus Bês, protetor da família, era colocado na frente da parturiente, pedindo a sua proteção para aquele momento



O deus Bês – cerâmica da XVIIIª dinastia

Alguns magos mais irascíveis podiam ser chamados para o parto e costumavam gritar com os deuses, ameaçando-os com fenômenos da natureza, caso algo fosse complicado.

O aposento para o qual Merit fora levada, no Templo de Meretseguer, o *Mammisi*, era o local reservado para o parto. A visão deste salão deixou-a deslumbrada.



Parede lateral do *Mammisi* do Templo de Horus em Edfu (Foto de Arquivo Pessoal)

Viu uma cena de nascimento, ocorrido no Templo de Luxor, pintada em uma parede imensa. Nela, via-se duas parteiras ajoelhadas, atrás e na frente da parturiente, todas cercadas por gênios e seres apotropaicos, ou seja, capazes de afastar influências maléficas.

Atrás das duas parteiras estavam outras servas de apoio. Duas mulheres, no lado direito, amparam o recém-nascido. Uma terceira sustenta, com a mão esquerda, o bebê e, com a direita, o entrega para a parteira ajoelhada à sua frente.

A pintura mostrava, principalmente, as duas fases mais importantes:

– O momento do parto;

– O pós-parto, em que o recém-nascido já está nas mãos da parteira.

Além destas, havia, também, imagens que mostravam a posição e o papel das parteiras, a fase de aceleração do parto com auxílio de práticas mágicas e, finalmente, a habilidade no manejo e manuseio do bebê.

Algumas das mulheres presentes tinham o papel lúdico de entoar as canções que remetiam ao primeiro nascimento divino: o parto de Hórus, futuro deus-faraó do Egito, filho de Ísis e Osiris. Uma delas dizia:

*Ó benevolente Ísis,
Que protegeu seu irmão Osiris,
Que procurou por ele incansavelmente,
Que atravessou o país enlutada,
E nunca descansou antes de tê-lo encontrado.
Ela que lhe proporcionou sombra com suas asas
e lhe deu ar com suas penas.
Que se alegrou e levou o seu irmão para casa
Ela, que reviveu o que, para o desesperançado,
estava morto,
que recebeu a sua semente e concebeu um
herdeiro,*

*e que o alimentou na solidão,
enquanto ninguém sabia quem era...*

A representação do desenrolar do parto em tudo lembrava as tradições antigas. Quando Ísis foi dar à luz a Hórus, teve de se abrigar em macegas, pois estava sendo perseguida por Seth, que queria impedir o nascimento do futuro rei do Egito. Os *Mammisi*, os pequenos templos no estilo dos antigos santuários periféricos nos quais o ritual de nascimento do deus infante era realizado, referiam-se à materialização deste local reservado ao parto.

A leitura do cântico ajudava as mulheres a entender a grandiosidade do que estava prestes a fazer: dar à luz a um filho se configurava, agora, como a construção de um microcosmos de criação conectado à fundação do macrocosmo divino do nascer do sol, como o quer a narrativa heliopolitana com o nascimento de Hórus, o deus que ela amava e respeitava.

Alguns dias depois da visita ao *Mammisi* do Templo, em uma linda manhã de céu azul, com os raios solares entrando no seu dormitório, a mulher, provavelmente sentia uma água que vertia de suas entranhas, levantava, vestia uma bata longa branca, feita para aquele momento.

Descia lentamente as escadas e se dirigiram com igual cuidado para a carruagem, que as esperava na frente da casa.

Os primeiros raios de Rá, o deus sol, iluminaram o seu caminho até a casa de Confinamento, no Templo de Meretzeguer.”

Magias

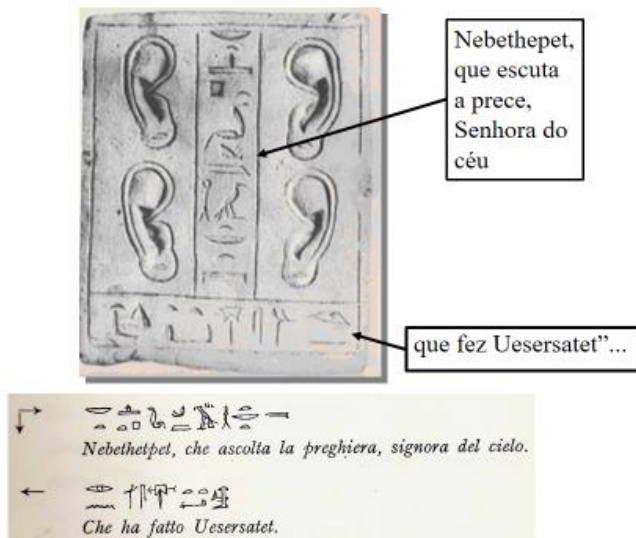
Considerando a prevenção de enfermidades, a religião, intrinsecamente baseada e suportada por magia e superstição, possuía um papel vital no dia a dia dos egípcios que necessitavam de ajuda contra as forças hostis da natureza que o circundavam e também contra adversidades com os seus similares. Os egípcios certamente sem acesso aos grandes templos de seus deuses, possuíam capelas particulares que permitiam fazer oferendas e orações.

Em Deir el Medina, além de uma capela dedicada a Amon, havia também oratórios dedicados a Hathor, Ptah (Patrono dos artesões), Thot, Re-harakhty, Khnum, Isis, Osiris e Anubis, Bem como deuses estrangeiros como Qadesh e Astarte. Também era proeminente o culto da deusa local Meretzeguer, que representava a grande montanha da parte oeste, el Qurna.



Reconstrução de parte de uma casa de trabalhador da Vila de Deir el Medina, mostrando a *naos* ao centro (Foto de Arquivo Pessoal)

Geralmente, a adoração por determinada divindade vinha sob a forma de uma estela votiva do adorador. Ao redor do deus um grupo de orelhas era representado para ter certeza que a reza que estava abaixo seria ouvida pelo deus.



Estela votiva de Uesersatet - Deir el Medina, XIXª dinastia (Coleção Drovetti – Museo Egizio –Torino)



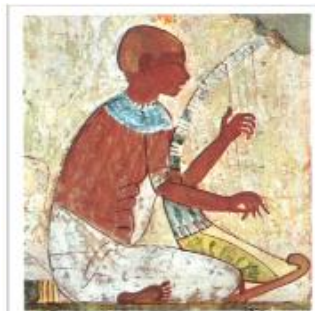
ESTELA VOTIVA DEDICADA A PTAH
NOVO REINO (CERCA DE 1200 A.C.)
BRITISH MUSEUM

Estela votiva. (Em Stead, M . Egyptian Life)

Essas estelas, pertencentes ao período ramessida são testemunho de um grande crescimento da devoção ou pelo menos um acréscimo na expressão aberta de crenças pessoais que antes não tinham sido expostas por escrito. Uma explicação deste fenômeno é que a maioria das evidências vem de Deir el Medina, uma comunidade de artesãos excepcionalmente dotados, e comparativamente aponta que eram mais capazes e desejosos suas crenças e vontades do que outros no seu nível social.

As orações nessas estelas frequentemente são um apelo para a misericórdia e reconhecimento da força do deus sobre a humanidade para o bem ou para o mal.

Molestias do corpo como por exemplo a cegueira são frequentemente atribuídas a um deus como punição por alguma transgressão contra o seu poder.



Harpista cego – Tumba de Nakht – Vale dos Nobres - Tebas

Dentro dos cultos mais populares em Deir el Medina, um que se espalhou pela margem oeste e mais tarde por todo o Egito, foi o do Faraó deificado Amenófis e sua mãe Ahmés-Nefertari.

A razão da difusão de sua adoração além do templo mortuário oficial foi inicialmente devido ao fato que ele foi o primeiro governante a ser enterrado no Vale dos Reis e tinha formado o grupo de artesões que mais tarde foram residir em Deir el Medina.

É importante lembrar o valor terapêutico da magia em vários outros momentos das práticas médicas. A sugestão e a expectativa de cura possuem um variável valor em resoluções de doenças particularmente no alívio da dor, um fato ainda hoje mencionado, o chamado efeito placebo. Medicamentos herbais poderiam ser selecionados pela sua semelhança com o órgão que deveria ser tratado. O princípio do *similia similibus* (da semelhança).

Desta forma uma preparação terapêutica de origem animal poderia ser obtida de acordo com as características do mesmo. Por exemplo, um animal de vista aguçada para tratar alterações oculares. Seguramente tais medicações só poderiam ter efeito por acaso ou sugestão.

Objetos e rezas

O *hekaiera* uma palavra usada no Reino Medio para definir um mágico. O nome deriva de de *Heka*, o deus da magia. As crianças que o Faraó tomava ao seu cuidado fossem das amas de leite dos seus filhos eram chamados de filhos da *kap*. Então eles tinham mágicos específicos, denominados *hekay n kap*.



Bastão mágico de marfim, da XIIª dinastia – Tebas (British Museum, EA 18175)

Este bastão mágico de marfim esculpido mostra os deuses chamados para a proteção de crianças de um proprietário de Tebas, que tinha ao seu cuidado muitas crianças. Na cena, aparecem várias entidades divinas e facas mágicas para proteção contra animais peçonhentos, como a cobra Meretzguer, panteras e leões. Os papiros médicos fazem referências específicas a males que podem entrar nos corpos, de fora para dentro. O papiro Ebbers é específico sobre o lado do corpo que eles entram:

“...o sopro da vida entra pela orelha direita e o sopro da morte entra pela esquerda”

Para terminar algumas palavras sobre prevenção e tratamento mágicos à disposição de pessoas muito preocupadas com ataques perigosos mais comuns daqueles tempos, de vida em deserto e pântanos, nas suas vidas cotidianas: as serpentes, escorpiões e animais ferozes como, crocodilos.



Cippus do Período Tardio, com Bês sobre a cabeça de Horus criança, que domina animais peçonhentos e perigosos, rodeado de textos mágicos, na frente e no verso (British Museum, EA 36250)

Cippus

Os *cippi* possuíam uma gama de textos e encantamentos que podiam ser recitados tanto na prevenção como no manejo das picadas ou mordidas. O efeito da reza poderia ser reforçado pela aplicação da água que era despejada sobre eles e que, na crença da época, absorveria as imagens e os textos mágicos. Os textos sobre os *cippi* eram resumidos e tirados de um corpo de texto maior que tinham aspectos em comum com os textos das pirâmides do velho reino.

A mais completa versão dos textos é encontrada na estela de Metternich, hoje no Metropolitan Museum de NY. Foi feita no reino de Nectanebo II, o último faraó da XXXª Dinastia, imediatamente antes da 2ª conquista persa, em 343 a.C. Foi encomendada por um sacerdote Nes-Atum selecionou os textos e gravou em um bloco de granito. Ele tirou dos locais de enterremantos do touro Mevis, em Heliópolis. Mostra Horus criança, Triunfando sobre todos os animais.



Estela de Metternich, gravada com textos mágicos para proteção contra picadas e mordidas de animais peçonhentos – Final da XXXª dinastia – Metropolitan Museum of Art, New York – (MMA 50.85)

O primeiro conjuro da estela é contra serpentes e é seguida por uma reza extraordinária para um gato que tinha sido picado por um escorpião, nela identificado com a deusa-gato Bastet:

*Oh Rá, vem para a tua filha, a qual o escorpião picou
em uma estrada solitária!
Seu choro alcança o céu; dê atenção a ela...*

Conclusões

As práticas curativas no antigo Egito, eram, na maioria dos casos, ligadas a magias, superstições e até ciência, de acordo com os conceitos atuais. Entretanto, alguns dos conhecimentos e práticas dos egípcios antigos sobreviveram com o passar do tempo e, aperfeiçoados no decorrer dos séculos por descobertas e pesquisas, ainda podem, até hoje, aparecer no manejo de algumas enfermidades."

Referências bibliográficas

BAKOS, M. *Fatos e Mitos do Egito Antigo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 3ª Ed., 2009.

BAKOS, M. *O Pilar de Osiris*. Porto Alegre, Besourobox, 2021.

LICHTHEIM, M. *Ancient Egyptian Literature, Vol.II – The New Kingdom*. Berkeley: University of California Press, 1976.

LYONS, A.S e PETRUCELLI, J. *Medicine: An Illustrated History*. New York: Harry N. Abrams, 1997.

NUNN, J. F. *Ancient Egyptian Medicine*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1996.

REEVE, C. *Egyptian Medicine*. Saudi Arabia: Shire Publications, 1992.

STEAD, M. *Egyptian Life*. London: British Museum Press. 2007.

Capítulo 2

O tempo pertence às mulheres na *Odisseia*

Alexandre Santos de Moraes

Introdução

A forma como entendemos a posição dos seres humanos em relação à natureza é bem diferente daquela que o pensamento homérico dá a conhecer. Também a distinção entre mente e corpo, fortemente assente na lógica da Ciência Moderna, seria estranha aos homens e mulheres dos séculos IX e VIII a.C., época provável da composição oral da *Ilíada* e *Odisseia*. O reconhecimento dessa diferença entre nós e os antigos é fundamental para avaliarmos os discursos acerca da relação dos sujeitos com o ambiente natural que os cerca, sobretudo porque a ânsia pelo controle da natureza parece ter atingido seu paroxismo no mundo contemporâneo. Recentemente, o milionário Elon Musk ofereceu a quantia de 100 milhões de dólares a quem descobrir métodos eficazes para a captura de carbono, usando a tecnologia para fazer o que as árvores fazem desde sempre. Mas em respeito ao mundo de Homero, como observou Delgado (2010: 78),

É preciso destacar que a épica homérica ignora duas distinções ou separações que em nossa mentalidade moderna parecem evidentes e que, ademais, tem estado na base de influentes elaborações e confusões filosóficas: a distinção entre a alma e o corpo, por um lado, e a separação ou abstração do homem em relação ao mundo, ao meio em que vive, por outro.

A natureza - esse território avesso às tentativas de controle - não é simplesmente o ambiente em que se qualifica a vida (*bíos*), mas o todo do qual os sujeitos também se sentem parte constitutiva. Não é um por simples recurso de linguagem que fatos sociais são equiparados a fenômenos da natureza, tomada como parte de seu “universo de referências” dos gregos antigos, na feliz expressão de Annie Bonnafé (1984: 2). Afinal, “a natureza rodeia o homem com uma ordem duradoura,

um cosmos. O homem por si só também tem uma natureza; ele deve respeitar suas próprias capacidades e os limites fixados" (REDFIELD, 1978: 71). Não menos curioso, esses limites são também estabelecidos em função das diferenças sexuais, posto que a forma com que homens e mulheres se relacionam com os fatos do mundo estaria irredutivelmente ligada à suas respectivas "naturezas". Nesse texto vou explorar essa "natureza feminina", entendida com o apoio de Pierre Bourdieu¹ como um discurso de naturalização de disposições sociais a partir da forma com que as mulheres foram relacionadas de modo particular com o tempo de vida.

O tempo das mulheres e a questão agrícola

Nesse movimento de assunção da natureza como parte do universo de referências, o diálogo entre Glauco e Diomedes na *Ilíada* se tornou célebre e produziu um *topos* literário frequentemente recordado na literatura grega². Durante os combates entre aqueus e troianos narrados no Canto VI da *Ilíada*, o primeiro se depara com o segundo no campo de batalha. Diomedes principia a conversa exibindo publicamente sua admiração pelo adversário, que julgou, pela aparência, tratar-se de um deus. Dada a curiosidade, perguntou qual seria a ascendência do inimigo, ao que Glauco respondeu:

Oh, exultante filho de Tideu, por que indagas acerca de minhas origens? O nascer dos homens é tal como o das folhas:
o vento derrama as folhas fracas sobre o solo, mas florescendo,
a primavera faz na floresta outras tantas fortes surgirem.

¹ Refiro-me, em específico, à importância que o sociólogo francês atribui à demonstração dos "processos que são responsáveis pela transformação da história em natureza, do arbitrário cultural em *natural*" (BOURDIEU, 2007: 8). Dentre esses movimentos inclui-se a construção social dos corpos: "as aparências biológicas e os efeitos, bem reais, que um longo trabalho coletivo de socialização do biológico e de biologização do social produziu nos corpos e nas mentes conjugam-se para inverter a relação entre as causas e os efeitos e fazer ver uma construção social naturalizada (os "gêneros" como *habitus* sexuais), como o fundamento *in natura* da arbitrária divisão que está no princípio não só da realidade como também da representação da realidade e que se impõe por vezes à própria pesquisa" (BOURDIEU, 2007: 9-10).

² Esta passagem, com recorda Eddie R. Lowry, deve parte de sua celebridade ao elogio feito por Simônides, que a considerou a "mais admirável" da poesia de Homero (LOWRY JR., 1995: 193). De fato, em períodos posteriores, a correlação entre as gerações humanas e as folhas foi amplamente retomada. É bem conhecido o fragmento de Mimnermo (2W) em que o poeta lírico retoma esses versos iliádicos para discorrer sobre o curso vital através do mesmo modelo de símiles da vegetação. Aristófanes, em *Aves* (v. 685), segue uma vereda semelhante, e diante de tais recorrências, G. S. Kirk pontuou que a associação entre as gerações humanas e a queda das folhas no outono tornou-se um lugar-comum poético na tradição helênica (KIRK, 1985: 176).

Assim é com a grei dos homens: nascem e fenecem.
(HOMERO. *Iliada*, VI.145-149)

A opção por refletir acerca da passagem do tempo através dos fenômenos naturais não está necessariamente, ou tão somente, ligada à ausência de mecanismos de contagem do transcurso. O que dá sentido a tal escolha é sobretudo uma necessidade econômica, dado que a observação atenta das alterações climáticas é indispensável para o sucesso das colheitas.³ Mas além da crueza óbvia das exigências materiais, há uma série de discursos religiosos que buscam sancionar essas mudanças e alinhar a estabilidade do mundo para que elas não aconteçam de modo desmesurado ou tenham sua ciclicidade interrompida. As mulheres – e uma série de “poderes” exclusivamente associados a elas *por serem mulheres* – teriam particular gerência sobre esses fenômenos.

A poesia de Homero insiste em uma associação entre natureza e curso de vida que atua para justificar o nexos entre o feminino e os fenômenos da vida e da morte. Nesse ponto é inescapável recordar a conhecida analogia entre o curso de vida e os ciclos da vegetação envolvendo a vida feminina: o útero corresponde à terra cultivável, fecundado metaforicamente pelo ato sexual, de modo que o sêmen é associado à semente⁴ e a gestação da criança à germinação, que equivale nessa lógica à planta que surge após os esforços do agricultor. A maternidade, como se deduz, é um ponto de inflexão que distingue os poderes femininos dos poderes masculinos nesse ponto. As tradições posteriores não parecem ter contrariado essa lógica.

Na teogonia hesiódica, tão logo após o Caos, surge “Gaia de seios amplos” (HESÍODO, *Teogonia*, 117), aliando no nascedouro das divindades helênicas a noção de maternidade como fundamento da existência (*Γαῖα-Μήτηρ*) ou, nas palavras de Jean-Pierre Vernant, identificando “a mulher como força criadora, reservatório da vida” (VERNANT, 1990: 213). Também não sem motivo, quando Hesíodo descreve a fabricação de Pandora, admitida como a primeira mulher tanto na *Teogonia* como em *Os Trabalhos e os Dias*, concentra suas atenções no fato de que, após a retaliação de Zeus aos ardis de Prometeu, os homens precisariam das mulheres, portadoras do ventre, para se perpetuarem (HESÍODO, *Teogonia*, 601-612; HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, 89-105). Essa questão também é apresentada pelo *Hino Homérico II: A Deméter*, que relata o sofrimento da deusa em função do rapto de sua filha Perséfone. O poema define que o *pathos* de Deméter repercutiu

³ De acordo com Casevitz, no Período Arcaico grego, “o tempo foi, provavelmente, pontuado pela sucessão do trabalho agrícola, como se pode vislumbrar através dos poemas que permanecem” (CASEVITZ, 1991: 109)

⁴ Inclusive, é bem conhecido o fato de que a palavra “esperma”, oriunda do latim *sperma*, corresponda a uma transliteração do grego *σπέρμα*, que designa tanto o líquido seminal quando a semente que dá origem às plantas.

diretamente na vida dos homens já que a deusa está associada aos ciclos da vegetação:

Ano terrível, então, ao solo plurifecundo fixou
aos esforços dos homens, e horribilíssimo: nem a terra
a semente animava, pois a negava a bem-ornada
Deméter.

(*Hino Homérico II: a Deméter*, 305-308)

A relação entre o sofrimento materno e a escassez alimentar que o *Hino* estabelece está de acordo com essa associação entre o útero e a terra cultivável, como observa Susan Cole ao articular essa narrativa ao ritual ateniense das *Thesmophorias* no Período Clássico (séc. V e IV a.C.). Para a autora, aquelas que celebram o festival promovem uma homologia entre a terra, a deusa e os corpos das mulheres que invocam a sua ajuda (COLE, 1994: 202). Essa condição feminina também aparece explicitamente na tragédia *Eumênides*, particularmente quando Apolo absolve Orestes da acusação de matricídio argumentando que o que faz de uma mulher mãe é a possibilidade de hospedar o embrião, mas quem o gera é o pai, e usa como exemplo a situação de Atena, que nasceu da cabeça de Zeus sem qualquer concurso materno (ÉSQUILO, *Eumênides*, 658-664). Questões semelhantes são observáveis em outros documentos dos séculos V e IV a.C. atenienses (SÓFOCLES, *As Traquíncias*, 31-34; PLATÃO, *Leis*, VIII.839a).

O poder sobre a vida do filho

Essa espécie de “ressentimento” com o poder de gerar uma nova vida é notado ao menos desde Hesíodo, o poeta beócio que situava o casamento como uma retaliação divina: “quem fugindo a núpcias e a obrigações com mulheres não quer casar-se, atinge a velhice funesta sem quem os segure” (HESÍODO, *Teogonia*, 603-605). Desdobra-se aqui uma nova relação do feminino com o tempo, também situada no marco da ordem cósmica, mas que não tem exatamente relação com a agricultura: se vida tem início no útero feminino, seu fim também deve estar sob o influxo da mãe. Para Sheila Murnaghan, “em uma tradição cultural moldada e dominada pela perspectiva do homem [...] é como se a mulher, por ter oferecido o nascimento aos homens, fosse também responsável por suas mortes” (MURNAGHAN, 1992: 243).

A mãe coloca-se como aquela que, pelas características próprias à sua natureza e por sua mística relação com a terra⁵, confere a mortalidade ao filho. O aleitamento, que biologicamente assegura a sobrevivência do

⁵ Não sem razão, o *Hino Homérico XXX: À Gaia, mãe de tudo e de todos* (Εἰς Γῆν μητέρα πάντων), além de louvar o fato de que graças a ela os homens são fecundos de filhos e tem colheita farta, atribui à deusa o poder tanto de dar quanto de tolher a vida dos mortais (*Hino Homérico XXX*, 5-7).

recém-nascido na ocasião em que ele ainda não pode se alimentar por conta própria, é também identificado como aquilo que Ihe outorga a finitude. A imortalidade de Apolo, a despeito de ter nascido da união de Zeus e Leto, parece ter se consolidado tão somente com a privação do leite materno. Segundo o *Hino Homérico* celebrado em seu louvor,

A Apolo da áurea espada não deu o leite sua mãe;
Têmis, porém, o néctar e a adorável ambrosia
com suas mãos imortais Ihe serviu.

(*Hino Homérico III: A Apolo Délio*, 123-125)

Na poesia homérica, esse traço do pensamento helênico ulterior se mostra presente em uma das muitas distinções que podem ser feitas em relação às caracterizações de Aquiles e Héctor. No Canto XXIV da *Ilíada*, Apolo criticava o tratamento que o primeiro deu ao corpo morto do segundo. Hera interviu na defesa do filho de Peleu assinalando que a censura seria justa caso os dois gozassem do mesmo estatuto, mas Aquiles era filho de uma deusa, enquanto Héctor, mortal, foi amamentado pelo seio de uma mulher, (HOMERO, *Ilíada*, XXIV.58). Segundo Murnaghan,

“a diferença definitiva entre estes heróis deriva da diferença entre suas mães: a mãe de Héctor é uma mulher mortal, Hécuba, enquanto a mãe de Aquiles é uma deusa, Tétis. E a herança mortal de Héctor é identificada especificamente por ter sido assistido pelo seio materno, como se ele tivesse assumido a mortalidade com o leite de sua mãe.

(MURNAGHAN, 1992: 245).

O debate pode ser remetido à passagem em que a própria Hécuba suplica para que o filho não lute contra Aquiles. Exibindo um dos seios, a mãe recorda o tempo em que o alimentara, fazendo um apelo ao seu nascimento no momento em que o combate derradeiro se aproximava (HOMERO, *Ilíada*, XXII.80-90). De certo modo, o início e o fim da vida se ajustam no lamento materno: a questão tem a ver com o reconhecimento de que a cada vida corresponde uma morte inevitável, de modo que permitir que um ser humano nasça é, por uma relação causal e metafísica, dotá-lo de potencial mortalidade. Tal é o substrato das intervenções de Tétis junto a Aquiles: a deusa frequentemente recorda, aos lamentos, a condição mortal do filho. É o que se dá quando ela atende aos apelos do Pélida após a instauração da querela com Agamêmnon. Lamentando sua sorte, Tétis diz: “Óh meu filho querido, trouxe-te ao mundo com sorte terrível” (HOMERO, *Ilíada*, I.414).

Essas passagens mostram que as mães homéricas são representadas como verdadeiras *gestoras* da vida da prole. Por mais que a identidade do filho do sexo masculino esteja vinculada à sua origem paterna, a mãe

figura como aquela que possui um poder de decisão particular sobre o tempo de vida de quem gerou. Sob este ponto de vista, a passagem em que Fênix conta a Aquiles o episódio de Meleagro é paradigmática. O ancião recorda que Ártemis teria se enraivecido contra o rei Eneu, que ofereceu sacrifícios a todos os deuses após a colheita, mas acabou se esquecendo dela. Em retaliação, soltou um javali robusto que danificou os campos e derrubou árvores altas. Esse javali foi contido por Meleagro, filho de Eneu, que convocou inúmeros caçadores para deter a fúria da besta. Iniciou-se depois, ainda por influência de Ártemis, uma contenda em razão do couro e da cabeça do animal, símbolo da vitória. Étolos e Curetes, grupos que participaram da caçada, começaram a disputa. Meleagro estava combatendo ao lado dos Étolos, mas acabou matando os irmãos de sua mãe durante a lide. Em retaliação, sua progenitora lançou terríveis imprecações e invocou as Erínias contra o filho, aspirando a morte do mesmo. Meleagro, receoso da fúria divina que se coloca diante do poder materno, refugiou-se em seu tálamo temendo a própria morte e só retornou quando todos os habitantes da cidade – incluindo a própria mãe – suplicaram pelo seu auxílio (HOMERO, *Ilíada*, IX.527-600).

O efeito aterrorizante da imprecação materna tem que ver com uma espécie de “inversão dos papéis”. A proteção da família e da comunidade era uma das exigências mais latentes para os homens adultos; no caso das mulheres adultas, o mesmo padrão é observável, mas com ênfase na sobrevivência do *oikos* e, sobretudo, da vida dos filhos pequenos. O efeito – poder-se-ia dizer, *psicológico* – que essa inversão produz, pode ser entendido como o substrato que assegura o verdadeiro terror que as Erínias possuem quando invocadas por uma voz maternal: a vida feminina está tão fortemente ligada à proteção da prole que uma prece aos deuses ctnônicos funciona como um rompimento com esta lógica *natural* (posto que *naturalizada*) que define o *ethos* das mulheres. É o sentido de vida e morte que mais uma vez se anuncia: mais do que um *conhecimento* sobre a Moira dos filhos, as mães possuem certa *autoridade* sobre o curso de vida daqueles que pariram.

As mulheres e a morte

É possível incluir uma terceira variável que está no mesmo campo semânticos das demais sem que com elas se confunda: a participação ritual feminina nos assuntos da morte. Sabe-se que o trato e a responsabilidade com as questões funerárias recaíam principalmente sobre as mulheres. Vida e morte, mais uma vez, não figuram como pares antitéticos, mas como questões intimamente relacionadas. Por ocasião dos ritos fúnebres oferecidos a Héctor, cantores entoavam os trenos e o cortejo das mulheres seguia-os, em tom lastimoso, repetindo alguns versos (HOMERO, *Ilíada*, XXIV.720-723). Essa prática social também é bem conhecida nas imagens figurativas dos vasos geométricos, como na

célebre ânfora do Período Geométrico Tardio atribuída a Dipylon (Museu Nacional de Atenas, inv. 804), que exibe um cortejo fúnebre de um membro das camadas mais aristocráticas da sociedade ateniense de então, sendo conduzido por mulheres (LANGDON, 1993: 32).

Esse contexto esclarece a importância que a narrativa atribui à confecção da mortalha fúnebre de Laertes. O pai de Odisseu seguia vivo em Ítaca, mas sua idade avançada permitiu que Penélope reivindicasse sua fabricação. Ela lançou mão do conhecido estratagema de fiação do sudário com vistas a *controlar o tempo* através de uma técnica que era exclusivamente feminina (LESSA, 2011: 27). Contudo, após três anos, quando mudaram as estações, uma serva denunciou o ardil da filha de Icário (HOMERO, *Odisseia*, II.107). Apesar disso, o plano funcionou por longo tempo precisamente por se instaurar em um território que era, do ponto de vista técnico e ritual, exclusivamente feminino: os homens não poderiam invadir ou gineceu, onde a rainha de Ítaca tecia de dia e destecia à noite, tampouco intervir nesse controle do tempo, próprio dos poderes femininos.

Um fato pouco aludido é a relação entre a tecelagem de Penélope e as Moiras, potências divinas que representam o aspecto inexorável da vida de cada um, comumente traduzidas por *destino*. Na tradição greco-romana, desde o próprio Homero, as Moiras e as Parcas são representadas como fiandeiras que regulavam o tempo de vida com ajuda de um fio que era fiado, enrolado e, por fim, cortado. A narrativa, segundo essa lógica, inscreve Penélope em uma perspectiva mágico-religiosa própria das Moiras e coerente com as demais formas de relação do feminino com o tempo: a mortalha de Laertes era o fio que garantiu a Odisseu o tempo necessário para enfrentar seus desafios e reconquistar a soberania em Ítaca. Penélope, como se fosse a própria Moira, esticou o fio do destino de Odisseu a partir da tecelagem.

Richard Buxton, após notar a atenção que passou a ser concedida às mulheres nos estudos sobre a família, observou que as mesmas eram julgadas, “em vários sentidos essenciais, como responsáveis pela continuidade da comunidade, uma responsabilidade que elas exerciam ante o passado, o presente e o futuro” (BUXTON, 2000: 118). O passado estava relacionado aos trabalhos que eram atribuídos às mulheres no tratamento dos mortos; o presente, através da administração e cuidados com o *oikos*; o futuro, pela geração de filhos legítimos (BUXTON, 2000: 118-199). Este esquema, utilizando a tradicional tripartição do tempo, é capaz de elencar as expectativas (masculina!) gerais que orientavam as condutas das mulheres no que tange a família e a condição humana. Pela mesma razão, o tempo das narrativas é o tempo das mulheres: nas duas maiores disputas iliádicas, isto é, na guerra dos aqueus contra os troianos e na querela instituída entre Agamêmnon e Aquiles, as mulheres (Helena e Briseida, respectivamente) figuram como o estopim dos conflitos (BLUNDELL, 1995: 48); na *Odisseia*, o retorno de Odisseu é marcadamente

a volta à sua família, e só pôde ser consumado com a recuperação de seu casamento e o conseqüente afastamento dos pretendentes.

Considerações finais

O terror que as Erínias inspiravam e a proximidade com a morte era um fato aterrorizante do ponto de vista masculino, reforçado por monstros femininos que também sobrepairavam o imaginário grego. A monstrosidade das deusas da vingança materna era partilhada com Scila, Caribde, Górgonas, Sereias e com as próprias Moiras, dado seu vínculo com a finitude. Em níveis e posições diferentes, todas elas aludem a uma relação com a fatalidade que é própria da natureza: são inescapáveis, incontornáveis e, de alguma forma, incompreensíveis.

As interpretações frequentes consideram que esse tipo de associação envolve a política de desqualificação das mulheres. Sarah Mezaguer no entanto, considerou que entender a ligação entre o feminino e a morte apenas nesses termos seria um erro. Para a autora, ambos constituem um obstáculo para o pensamento: o primeiro por representar o paradigma da alteridade e expor a constante questão do Múltiplo que se desdobra a partir do Uno; a segunda, pela presença silenciosa e inexorável de um mal que não se pode vencer. Assim, morte e divisão em gêneros sexuais seriam “duas realidades que o homem tem dificuldade de aceitar e contra as quais sua razão se depara constantemente” (MEZAGUER, 2012: 146).

O encadeamento dessas relações não é difícil de entender: a vida, gerada pelas mulheres, é basicamente feita de tempo, posto que efêmera. Esse fato não resume, por óbvio, os sentidos e formas de qualificar a própria vida, cuja continuidade poderia se dar tanto na memória do grupo por feitos memoráveis como na geração de filhos legítimos. No entanto, como vimos, para cada vida há uma morte correspondente, e aquelas que eram responsabilizadas por seu começo não foram esquecidas quando o assunto era seu fim. Essa estrutura de pensamento, que tende a naturalizar uma posição específica das mulheres em relação ao Cosmos, é também responsável pela naturalização de suas posições na vida social, tanto em assuntos relativos aos mortos do ponto de vista cívico e familiar, como pela dimensão central que a maternidade – que assegura, em última instância, o poder sobre o tempo – passou a representar no curso de vida das mulheres.

Referências bibliográficas

Documentação Textual

HESIOD. *The Homeric Hymns and Homeric Works and Days*. Hugh G. Evelyn-White (Ed.). London: William Heinemann Ltd., 1914.

HESIOD. *The Homeric Hymns and Homeric Theogony*. Hugh G. Evelyn-White (Ed.). London: William Heinemann Ltd., 1914.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.

THE HOMERIC HYMNS AND HOMERICA. Trad. Hugh G. Evelyn-White. London: William Heinemann Ltd., 1914.

HINO HOMÉRICO A APOLO. Trad. Luiz Alberto Machado Cabral. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2004.

HINO HOMÉRICO II A DEMÈTER. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2009.

HOMER. *Odyssey*. Trad. Samuel Butler. New York: Barnes & Noble Books, 1996.

HOMÈRE. *L'Iliade*. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

HOMÈRE. *L'Odyssée*. Trad. Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2005.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2010.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

Livros, artigos e capítulos de livro

BONNAFÉ, A. *Poésie, Nature et Sacré. Tome I. Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1984.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

- BLUNDELL, S. *Women in Ancient Greece*. Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- BUXTON, R. *El imaginario griego – Los contextos de la mitología*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CASEVITZ, M. Le vocabulaire agricole dans le calendrier grec. In: *Rites et rythmes agraires. Séminaire de recherche sous la direction de Marie-Claire Cauvin*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1991, p. 109-112.
- COLE, S. G. Demeter in the Ancient Greek City and Countryside. I: ALCOCK, S.E. *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 84-106.
- DELGADO, J. C. *El desarme de la cultura: una lectura de la Ilíada*. Madrid: Katz Editores, 2010.
- KIRK, G. S. *The Iliad: a commentary*. New York: Cambridge University Press, 1985.
- LANGDON, S. *Art and Identity in Dark Age Greece, 1100-700 B.C.E*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- LESSA, F. S. Tecendo o feminino na Atenas Clássica: a mulher aranha. In: LEITE, L. R.; SILVA, G. V. CARVALHO, R. N. B.; FRANCALANCI, C. (org.). *Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade*. Vitória: Ed. PPGL, 2011, p. 20-31.
- LOWRY JR., E. R. Glaucus, the Leaves, and the Heroic Boast of Iliad 6.146-211. In: CARTER, J. B.; MORRIS, S. P. (ed.). *The Ages of Homer, A Tribute to Emily Townsend Vermeule*. Austin: University of Texas Press, 1995, 193-203.
- MEZAGUER, S. *La femme et la mort en Grèce Ancienne*. Paris: L'Harmattan, 2012.
- MURNAGHAN, S. *Disguise and Recognition in the Odyssey*. Princeton: The Princeton University Press, 1987.
- REDFIELD, J. M. *Nature and culture in the Iliad*. Chicago: Chicago University Press, 1975.
- VERNANT, J-P. Figuration et image. In: *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, v. 5, n° 1-2, 1990, p. 225-238.

Capítulo 3

Espelho como objeto místico na Antiguidade grega: entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite

Fábio Vergara Cerqueira*

A torêutica grega, que é a técnica e a arte da produção de objetos em metais, teve como um de seus produtos de maior destaque os espelhos, portadores de requinte ornamental que se expressa desde o final do século VI, por exemplo com a produção de espelhos com pegadores ou suportes em forma de cariátides (Fig. 1), ou na sua decoração, feita por incisão (Fig. 2) ou em relevo (Fig. 3).

Trata-se de um objeto presente ao mesmo tempo no registro material, sobretudo funerário, e no registro iconográfico, nomeadamente na pintura de vasos, além das referências a ele no registro escrito. Os possíveis sentidos associados a este objeto, para além de seus usos pragmáticos, instiga nossa compreensão, afinal, “desde tempos remotos, o espelho exerceu fascínio sobre o espírito humano” (KUZMINA, 2013:156).

* Pesquisa desenvolvida com o suporte financeiro do CNPq, da CAPES, da Humboldt Foundation e da École française de Rome, e com o apoio institucional do Instituto de Arqueologia Clássica da Universidade de Heidelberg e do Centre Jean Bérard, Nápoles.

Espelho como objeto místico na Antiguidade grega:
entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite



Fig. 1 - Espelho de mesa
Londres, Museu Britânico, inv. 1873,0820.235 Foto: ©Trustees of the British Museum



Fig. 2 – Gravação (cena interna, incisa): Cena erótica (*sýmplegma*).
Espelho de caixa. Bronze. Produzido em Corinto.
Boston, Museu de Belas Artes, RES.08.32c.2 Ca. 340-320 a.C.
Foto: ©wikicommons



Fig. 3 – Relevo: Zeus (águia) e Ganimedes.

Espelho de caixa com relevo. Produzido na Cálcis.

Berlim, Antikensammlung, 7928. c. 360-350 a.C. Züchner 1942, 62, KS 86, Taf. 7.

©Foto: Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin Fotógrafo: Norbert Franken.

Na Grécia egeia¹, quatro centros se destacaram na produção de espelhos, entre finais do período arcaico e inícios do helenístico: Cálcis, Atenas, Corinto e Jônia. A indústria de espelhos se expandiu para a península itálica, onde, entre o tardo-clássico e o proto-helenístico, desenvolveu-se uma importante produção, tanto na Etrúria, onde já havia uma forte tradição local nos metais, quanto na Magna Grécia, na qual se destacaram Tarento e Locri-Epizefiri como importantes centros produtores (TREISTER, 1996:207-209).

Uma singularidade destes espelhos é o requinte estético e comunicativo de serem portadores de imagens figuradas, como apliques de pegadores ou suportes, ou como cena registrada em uma das superfícies, em relevo ou gravadas por incisão. Contemporaneamente a esta produção industrial torêutica, o objeto espelho foi alvo da atenção de produções visuais, como referente visual, sendo muito representado na pintura dos vasos áticos e, em uma escala excepcional, nos vasos ápulos.

Ao visitante de museus do Sul da Itália, ou de outras grandes coleções arqueológicas, não é necessário um olhar muito atento e sistemático para se aperceber de um detalhe na pintura dos vasos produzidos em Tarento e na Apúlia do séc. IV: estes pintores gostavam muito de espelhos! Ou seriam as populações italiotas e itálicas da região que apreciavam tanto assim este objeto?

¹ Entendemos aqui por Grécia egeia o conjunto formado pela Grécia continental balcânica, pela Grécia insular egeia e pela porção grega da Ásia Menor, sobretudo a Jônia, em oposição à Grécia ocidental, neste estudo indicada precipuamente em referência à Magna Grécia.

Movido por esta percepção visual, senti-me motivado a fazer um levantamento amplo e sistemático de representações de espelhos, sobre vasos ápulos produzidos conforme duas tecnologias distintas, os vasos de figuras vermelhas e os vasos sobrepintados no “estilo *di Gnathia*”. Esta sistematização aponta para certa singularidade do espelho no contexto ápulo-tarentino, em oposição a outros contextos bem registrados na tradição iconográfica grega, como aquele da pintura de vasos áticos.

Os estudos feitos sobre o tema têm abordado o espelho na cultura grega de forma genérica, sem considerar as descontinuidades e singularidades culturais existentes entre contextos gregos da Grécia heládica e contextos gregos coloniais interculturalizados (FRONTISI-DUCROUX, VERNANT, 1997; HARTLAUB, 1951; DELATTE, 1932). Nosso foco, neste estudo, será o contexto da Magna Grécia, em especial da cidade de Tarento e da região da Apúlia, como produtora de uma imagem social do espelho muito própria.

Esta singularidade se dá a reconhecer pelos contextos de ambientação do objeto representado como ícone, aferidos a partir da tipologia das cenas, pelo uso social, indicado pelos marcadores de gênero dos personagens associados, e por possíveis imbricações religiosas ou místicas. Ficou clara então a potencialidade – e necessidade – de uma interpretação do sentido do espelho sustentada nas evidências iconográficas, o que me proponho realizar neste estudo.

Segundo Eugenia Kuzmina (2013:157), “a consciência humana concedeu aos espelhos os valores estéticos, axiológicos e gnoseológicos que, por sua vez, determinaram os papéis multifuncionais e polissêmicos do objeto na cultura”. Conforme a autora, o significado estético se relacionaria às “qualidades técnicas” do objeto, a função axiológica, à “capacidade de o objeto atuar como indicador de juízos de valores”, e o aspecto gnosiológico, a poder “servir como meio de aprendizagem e autoconhecimento”. Diante de tais possibilidades interpretativas, propomos aqui refletir sobre a potencialidade – e necessidade – de uma interpretação de sentidos do espelho sustentada em evidências iconográficas, no caso, as imagens de espelhos como parte das cenas pintadas sobre vasos, e especificamente sobre os vasos de tradição grega produzidos no Sul da Itália, conhecidos como vasos itálicos, com destaque à indústria ápula. Entendemos que este repertório visual guarda, de forma entrelaçada, aspectos dos valores estéticos e axiológicos referidos acima, de sorte que as imagens do espelho na pintura dos vasos expressam – e, mais que isso, configuram – simbolismos que estruturam o estatuto social e cultural do espelho.

Cabe lembrar que uma coisa é o espelho objeto (referente), com seus fins práticos primeiros ligados aos cuidados da beleza e vaidade pessoal feminina (VERNANT, 1989:118; KUZMINA, 2013:158), e outra coisa é a representação gráfica do espelho, o signo visual espelho, composto pelo significante, que é o desenho e pintura que o retrata na pintura dos vasos,

e pelos significados vinculados, que podem ser significados da ordem pragmática ou da ordem simbólica de uso destes objetos. Vale ressaltar também que a dimensão pragmática de um objeto como o espelho não se limita necessariamente a sua função inicial de reflexo do rosto na toalete, função essencialmente feminina (VERNANT, 1989:118), pois pode incorporar outros usos, como por exemplo usos religiosos – por exemplo no culto a Eros (SCHNEIDER-HERRMANN, 1970) e Afrodite. Além de aspectos de gênero (como a vinculação feminina), estes usos que podem acrescentar à dimensão simbólica do espelho alguns elementos da mística (HARTLAUB, 1951. DELATTE, 1932), de modo a mesclar assim aspectos eróticos com aspectos funerários ou oraculares. Vale lembrar que, nestes outros usos, descolados da função coméstica inicial, que é aquela dos cuidados da beleza da mulher, a exclusividade feminina cede lugar, podendo ser usado também por homens (CASSIMATIS, 1998:297-301).

A iconografia da cerâmica ápula do séc. IV é testemunho de o quanto, na Magna Grécia, a simbologia impregnada na representação visual do espelho incorpora outras significações relevantes, para além dos cuidados estéticos pessoais: dimensões místicas, religiosas, funerárias e oraculares ganham destaque (VERGARA CERQUEIRA, 2018) – aspectos pouco presentes na iconografia do espelho na pintura dos vasos áticos. A constatação deste contraste relativo à representação do espelho, verificado na comparação entre a pintura dos vasos áticos e ápulos, incita-nos a compreender a especificidade do campo simbólico predominante na apropriação cultural do objeto espelho na assim chamada Grécia ocidental, onde se encontravam algumas importantes indústrias de espelho e onde se registram usos místicos bastante diversificados deste objeto.

Uma terceira ordem de questão, para além das questões da cosmética feminina e da mística, merece ser ressaltada: os pintores de vaso fizeram experiências de reproduzir na superfície pintada do vaso o efeito das imagens refletidas sobre o espelho, o que mostra o quanto esses estavam atentos aos questionamentos que a física da imagem especular colocava ao pensamento racional na Antiguidade.

Há assim vasos em que o pintor representa a imagem espelhada da figura que segura o espelho e o observa, como no *skýphos* de Palermo (Fig. 4), conforme os princípios previstos na teoria de Platão da inversão da imagem refletida sobre superfície plana (Pl. *Tim.* 46a-c). Como nos esclareceu Thomas Martin (1841:165), “então, o que parece ser a direita na visão direta deve parecer ser a esquerda na visão refletida e reciprocamente. Assim, a direita da imagem que se vê no espelho plano representa a esquerda do objeto. Tal é a teoria de Platão”².

² “Donc ce qui paraît la droite dans la vision directe doit paraître la gauche dans la vision réfléchie et réciproquement. Ainsi la droite de l’image qu’on voit dans un miroir plan représente la gauche de l’objet. Telle est la théorie de Platon”

Espelho como objeto místico na Antiguidade grega:
entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite



Fig. 4- *Skýphos* lucânico de figuras vermelhas.

Grupo de Pisticci-Amykos. Pintor de Palermo (LCS Lucania 1/275, pr. 23.2). c. 410-380. Palermo, Museo Archeologico Regionale Antonino Salinas, collezione Duca della Verdura, 2158 (961). Fotografia: ©Archivio Fotografico del Museo Archeologico Regionale *Antonino Salinas* di Palermo.

Efetivamente, desde o século V os pintores de vaso fazem experiências para representar o espelhamento (BALENSIEFEN, 1990). O testemunho mais antigo é uma *hydria* ática de figuras vermelhas conservada no Museu Kanellopoulos, datada de 480-470 a.C., atribuída ao Pintor de Alchimakos (BALENSIEFEN, 1990:219, K2, pr.2.1). Mas foi um longo caminho até se alcançar uma perfeita espelhação. Ora, uma compreensão científica efetiva do processo físico de reflexão da luz, conhecimento denominado na Antiguidade como *catóptrica*, foi um processo talvez ainda mais longo, que ocorreu somente mais tarde. No século IV, Aristóteles (322-384 a.C.) já conhecia o “fato fundamental de que o ângulo de incidência e o ângulo de reflexão são iguais”. Arquimedes (287-212 a.C.) foi o primeiro a tentar

desenvolver um experimento para comprovar essa lei da reflexão. Mas sua teoria mostrou-se inválida. Os passos mais importantes foram dados por Heron de Alexandria (10-70 d.C.), em sua investigação de natureza teórica para explicar as ilusões óticas produzidas pelo espelho, cujas observações e medições ele relata em sua obra *Catóptrica*, dando grande salto na compreensão do comportamento de reflexo espelhado da luz em uma superfície. Mas é no tratado *Ótica* de Cláudio Ptolomeu (90-168 d.C.) que encontramos a primeira prova experimental direta da lei da reflexão (PEDERSON, 1993:163-167. TAYLOR, 2008:5-6).

Portanto, foi necessário meio milênio de desenvolvimento do pensamento científico antigo para se alcançar uma compreensão mais exata, mais racional, do fenômeno do espelhamento. Destes fatores, decorre ser compreensível que as soluções artísticas para representar o efeito de reflexo da imagem sobre a superfície do espelho variem, conforme o artista, e que nem sempre consigam representar com exatidão o espelhamento. Decorre também que, em não se conhecendo a explicação física exata dos efeitos produzidos pelo espelho, como se propôs explicar Heron de Alexandria, o imaginário produzia percepções variadas desse fenômeno, inclusive, e sobretudo, místicas. E vale lembrar, também, que as formulações racionais a respeito do espelho sempre conviveram, nas sociedades gregas e romanas, com formulações de fundo místico e moralizante (TAYLOR, 2008:7-8). Outro fator que nos interessa aqui, do ponto de vista da exploração artística do espelho, é que esse não conhecimento exato da lei da reflexão gerava um espaço de mais liberdade para o pintor propor narrativas que envolvam o espelhamento de imagens sobre o disco polido.

Portanto, nas representações de rostos sobre a superfície de espelhos, os pintores ora apresentam a funcionalidade material primeira do objeto, refletir a imagem de quem se olha refletido em sua superfície, ora apresentam uma funcionalidade mística, ao refletir o rosto de uma outra figura, não presente fisicamente, como um morto ou um deus.

No uso do espelho em ritos de caráter funerário, o morto poderia aparecer no espelho (HARTLAUB, 1951). Ora, acreditamos que é disto que se trata no vaso ápulo de Zurique (Fig. 5), que analisaremos mais adiante, o qual apresenta um ritual dionisíaco com caráter funerário, assim como na cratera de Wörlitz (Fig. 6). Já no caso de uma *Oinokhoé* hoje em Varsóvia (Fig. 7), que veremos na sequência, em vez de aparição do morto, o pintor, apesar de suas dificuldades técnicas, esmerou-se em representar a epifania do próprio deus Eros, que estaria refletida sobre o objeto circular segurado pela mulher, na perspectiva proposta por Hélène Cassimatis (1992:108), de que Eros se revelaria no espelho.

Espelho como objeto místico na Antiguidade grega:
entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite



Fig. 5- Cratera campaniforme ápula de figuras vermelhas. Pintor de Tarporley (RVAp I 3/34).
c. 380-370. Zurique, Archäologische Sammlung der Universität Zürich, inv. 3585.
Foto: © Archäologische Sammlung der Universität Zürich Inv. 3585. Foto(s): Frank Tomio.



Fig. 6- Cratera em sino lucânica de figuras vermelhas. Proveniente de Metaponto.
Pintor de Dolon (LCS Suppl. 2, 168, 524a). c. 380-370. Wörlitz, Schloss, E 130.
Foto: © Kulturstiftung Dessau-Wörlitz- CC-BY-NC-SA.

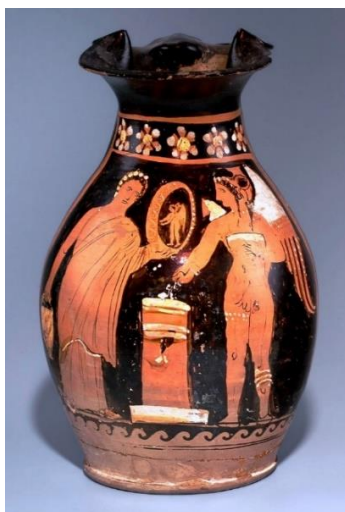


Fig. 7 - *Oinokhoé* ápula de figuras vermelhas.

Vasos associados com o Pintor de Mignot. Final do estilo de figuras vermelhas (RVAp II 30/48).

c. 300 a.C. Varsóvia, Museu Nacional, inv. 198927. CVA Varsovie 5, pl. 14.1-2.

Foto: Ligier Piotr - ©Muzeum Narodowe w Warszawie.

Nosso objetivo, aqui, será focar em três destes usos místicos: o uso no culto funerário, o uso oracular (que se mistura com o primeiro) e o uso no culto a Eros e Afrodite.

O espelho no culto funerário

A relação do espelho com cenas de culto funerário está evidenciada pela sua presença em cenas representando o monumento sepulcral, quer seja sob a forma de uma estela, quer de uma edícula ou templete, o chamado *naískos*. Por conseguinte, as significações e conexões do espelho com a esfera funerária podem variar conforme o contexto de representação.

As chamadas cenas de estela são aquelas que representam cenas de visitação à tumba, com homenagens e oferendas ao morto diante da estela funerária. É bastante interessante observar que objetos originalmente domésticos, ligados à toalete e ao lazer feminino, como o espelho e a bola, além de estarem presentes em cenas de rituais de iniciação, nomeadamente ligados à iniciação amorosa sob auspícios de Eros e Afrodite, ocorrem também em cenas essencialmente funerárias, junto ao sepulcro. À primeira vista, como acentua Annelise Kossatz-Deissmann (2000:273), seria de se pensar que o espelho e a bola, ou outros objetos, como leques, não teriam qualquer papel no culto funerário, e apareceriam, "basicamente, como objetos da vida diária, depositados nas tumbas sobretudo junto a mulheres, assim como ocorre

Espelho como objeto místico na Antiguidade grega:

entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite

com outros equipamentos domésticos” e que assim poderiam ser alvo de uma interpretação usando a chave de gênero. Nesta acepção, seriam oferendas trazidas pelos que prestam homenagem junto à tumba, por serem objetos representativos da vida da falecida.

Assim poderíamos interpretar o sentido do espelho, em combinação com sítula, leque, *týmpanon*, na cena de visitação à estela funerária por quatro mulheres, em um *loutrophóros* localizado em 1989 na Galerie Günter Puhze, em Freiburg³, ou em uma cratera de volutas, então conservada no mesmo antiquário alemão, na qual duas mulheres trazem espelho, uma um leque, outra um *týmpanon*, além de uma canastra, um cesto e duas *phiálai* com oferendas alimentares (Figura 8). Poderíamos aqui optar por uma interpretação laica inclusive do *týmpanon*, como objeto de uso da falecida em suas obrigações religiosas. Nesta perspectiva, a presença do espelho nas mãos de uma mulher que realiza visita à estela funerária significaria que se trata do túmulo de uma mulher. Valeria então como atributo de gênero.

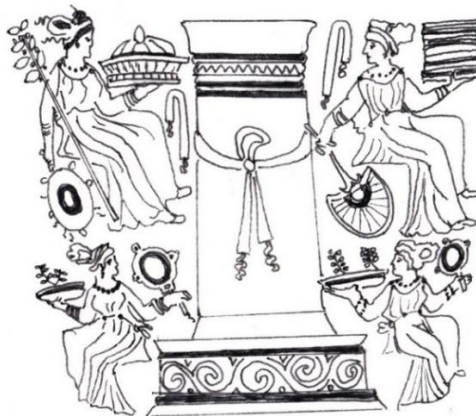


Fig. 8 - Cratera em volutas ápula de figuras vermelhas (lado B).

Pintor de Baltimore. c. 330 a.C.

Freiburg, Galerie Günter Puhze. *Kunst der Antike*, 1989, 23, cat. n. 225.

Desenho: Fábio Vergara Cerqueira (2017).

Esta interpretação pareceria compatível também quando o personagem que apresenta o espelho diante da estela funerária é masculino, pois ele poderia estar trazendo um objeto pessoal da falecida homenageada, ou estar trazendo como oferenda um objeto típico de sua rotina feminina. Em tese, poderia ser o caso da cena de visitação à estela

³ *Loutrophóros* ápulo, figuras vermelhas. Freiburg, Galerie Günter Puhze. *Kunst der Antike*, 1989, 23, cat. n. 226.

funerária na cratera em volutas do Pintor de Baltimore conservada em Madri, na qual se tem a presença de um rapaz com espelho (Fig. 9)⁴.



Fig. 9- Cratera de volutas ápula de figuras vermelhas. Pintor de Baltimore. 340-320 a.C. Madri, Museo Arqueologico Nacional, inv. 1998/92/1. Fotografia: Fábio Vergara Cerqueira (2014).

No entanto, esta interpretação se coloca facilmente sob suspeita, seja na cratera de Madri ou na de Freiburg. Nesta última, na face oposta da cratera, em que temos uma cena de *naískos* (Fig. 10), o falecido, ao qual se dedica o vaso, é um homem, de sorte que não se sustentaria a hipótese de se tratar de um objeto de uso diário do falecido homenageado, visto que a iconografia, no tocante ao uso diário, prioriza o estereótipo de objeto feminino, mesmo que na vida real não se restringisse necessariamente a uma exclusividade feminina. Já na cratera de Madri, três mulheres comparecem com espelho na mão ao *naískos*, dentro do qual, na esfera do morto, figuram dois jovens identificados como guerreiros, um deles o morto homenageado. Impõe-se então buscar outra interpretação.

⁴ Cratera de volutas ápula. Pintor de Baltimore. 340-320 a.C. Madri, Museo Arqueologico Nacional, inv. 1998/92/1.

Espelho como objeto místico na Antiguidade grega:
entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite

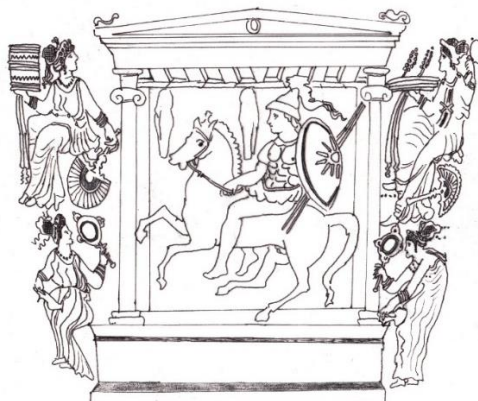


Fig. 10- Cratera em volutas ápula de figuras vermelhas (lado A).
Freiburg, Galerie Günter Puhze. *Kunst der Antike*, 1989, 23, cat. n. 225.
Desenho: Fábio Vergara Cerqueira (2017).

Vejam os com mais atenção as cenas com *naískos*, pois estas trazem outros elementos para a compreensão do sentido do espelho no âmbito funerário. No que se refere ao espelho, podemos dividir em duas séries iconográficas: a primeira, em que o espelho aparece dentro do *naískos*, no campo ou na mão da falecida, associado ao morto ou à morta; a segunda, em que o espelho aparece fora do *naískos*, na mão de alguém que visita o sepulcro, homem ou mulher, em um contexto de ritual dedicado ao morto.

Espelho dentro do templo funerário

Como colocado anteriormente, os sentidos dos signos visuais na iconografia dos vasos não são estanques, fixos, mas precisam ser compreendidos à luz de seus contextos, e, neste sentido, sob constantes deslocamentos. Nesse sentido, cabe examinar com atenção as cenas de *naískos* em que o espelho está representado no interior da edícula funerária. Consideremos dois vasos.

Em um *loutrophóros* de Nova Iorque, o pintor representou uma mulher falecida no interior de um *naískos* com a fachada dividida por três colunas jônicas (Fig. 11)⁵. No interior da edícula, à direita da coluna central, vemos uma mulher de maior estatura de cabelos soltos, provavelmente a morta, e outra, encostada na coluna do canto esquerdo do templo, com uma caixa aberta na mão, ao lado de um *loutrophóros*, depositado no chão. No campo superior, entre a coluna do centro e a do canto esquerdo, dois objetos suspensos, uma bola e um espelho. Deslocados da cena central de interlocução entre a imagem da morta e sua acompanhante, a bola e o

⁵ *Loutrophóros* ápula, figuras vermelhas. Pintor da Métope. Nova Iorque, Metropolitan Museum of Art, 1945.45.1. Terceiro quartel do séc. IV a.C. Picón, 2007:150-151, n. 169.

espelho não despontam aqui como portadores de função no ritual funerário, ou mesmo no ritual amoroso. Parece mais plausível pensar que, nesta situação, o pintor retrate estes objetos como deposições funerárias em razão de suas funções primárias.



Fig. 11- *Loutrophoros* ápulo de figuras vermelhas. Pintor da Métope. Terceiro quartel do séc. IV a.C. Nova Iorque, Metropolitan Museum of Art, 1945.45.1. Foto: © Public Domain - www.metmuseum

Numa cratera em volutas, da coleção do conde Franz I de Erbach, do estado de Baden-Württemberg, o pintor representa a morta dentro do *naiskos*, reproduzindo uma cena em que ela estaria em ambiente externo, sentada sobre amontoado de pedras, ladeado por uma flor fantástica (Fig. 12). Ela segura um espelho, não realizando gesto de quem o use para se olhar. Pelo visto, aqui, a iconografia nos remete ao espelho como objeto do ritual de iniciação ao amor, portanto, como símbolo de felicidade amorosa que se espera projetada para a vida além-túmulo, de acordo com a escatologia nupcial-funerária vigente na sociedade ápulo-tarentina (SMITH, 1976:137-143).



Espelho como objeto místico na Antiguidade grega:

entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite

Fig. 12- Cratera em volutas ápula de figuras vermelhas. Grupo de Deri (RVAp II, 939/185, pl. 369.9).

Erbach, Baden-Württemberg, Coleção Grafen Franz I, inv. 73. c. 330-320.

Heenes, 1998:68-69, n. 73, Taf. 20.3-4, 21.3. Desenho: Fábio Vergara Cerqueira (2017)

Mas vale a pena aqui olhar para fora do *naískos*, pois esta pintura é bastante diferenciada com relação à média. Em vez de apresentar os personagens que visitam a tumba, o pintor optou por mostrar apenas os objetos depositados junto ao monumento funerário: dos dois lados da edícula, um grande *kálathos*, cesto de lã que em princípio remeteria à esfera feminina do gineceu e da tecelagem. Aqui o par de grandes *kálathoi* está depositado sobre o solo (como indicam os pontinhos), encimado, cada um deles, por um espelho. A presença do *kálathos* combinado ao espelho poderia fazer pensar na rotina doméstica feminina. Entretanto, como analisa H. Cassimatis (1990:199-201), na iconografia ápula, quando presente no rito funerário, o significado do *kálathos* liga-se à morte, sendo uma de suas funções ser recipiente de oferendas *post-mortem* ou de instrumentos usados no culto⁶. No caso da cratera de Erbach, é ambíguo definir se o *kálathos* está ali como atributo da feminilidade da morta, ou como instrumento de fundo místico de uso no rito fúnebre, sendo mais provável que aí esteja como receptáculo de instrumentos do culto funerário, entre eles, aqui, em destaque, o espelho.

Na articulação entre a significação do espelho, representado dentro e fora do *naískos*, emerge uma significação geral de símbolo da felicidade amorosa cotidiana, na vida doméstica, como meta de vida feminina, a ser estendida para o além-túmulo, pelas graças de Dioniso e Afrodite. Mas o espelho também é lembrado como parte dos *sacra*, os objetos que integram o instrumental de culto.

Espelho fora do templo funerário

Algumas cenas podem corroborar a “hipótese laica”, de que a presença do espelho nas mãos de quem visita o sepulcro estaria aí apenas para fazer referência a um objeto da vida diária da falecida. Uma cratera hoje no Japão, conservada no Museu Yamato Bunkakan, serviria bem para fundamentar esta interpretação, pois, sobre o lado principal do vaso, o

⁶ Na pintura dos vasos áticos, sem dúvida, o *kálathos* é claramente um marcador social e de gênero, indica o lugar da mulher-cidadã, o gineceu, em que se cumprem suas tarefas de fiação e tecelagem. Entretanto, na cerâmica ápula, sua ligação se dá mais fortemente com o contexto mortuário, mais do que propriamente com o mundo feminino. Junto ao *naískos* ou à estela, associado a um morto homem ou mulher, ele não está ligado a gênero, mas ao ritual fúnebre. Sobre uma centena de vasos levantados por H. Cassimatis, somente em 22 o *kálathos* se liga ao mundo feminino; por outro lado, em 36 vasos está associado diretamente aos mortos. No restante, ou se liga a Eros e Afrodite, ou aparece em uma ação ritual, com oferendas alinhadas sobre sua borda.

pintor duplica a cena de visitação ao *naískos*⁷, associando o espelho mais ao culto da mulher morta. Na pança do vaso, um grande *naískos*, com dois personagens masculinos dentro, um deles, sentado, identificável com o morto. Ao redor, vários pares em interlocução, com presença de escudos e elmos, mas nenhum espelho. No pescoço desta cratera, um *naískos* menor, dentro do qual está a falecida, sentada sobre um *díphros*. Interessa aqui observar que, junto ao *naískos*, estão duas mulheres, segurando cada uma um espelho, em combinação com fitas ou colar de rosáceas.

Outros vasos, porém, derrubam esta interpretação, apontando não haver relação entre a presença do espelho e o sexo do falecido, de sorte que o papel do espelho em situação de visita à estela ou ao *naískos* não estaria relacionado a sua condição laica de utensílio da toalete diária feminina. Um bom exemplo seria a cratera com volutas de Freiburg, citada acima, que retrata, na cena oposta à cena de estela, um *naískos* com uma representação equestre do morto, aparatado como guerreiro (Fig. 10). Mesmo o falecido sendo um homem, duas mulheres comparecem ao *naískos* empunhando espelho em uma mão, enquanto com a outra, em gesto ritualístico, vertem um líquido de um *lékythos*, sobre o chão (à esquerda) ou sobre a base do monumento (à direita). Com as outras duas mulheres, representadas mais acima, um par de leques, uma canastra, uma bola e uma *phiálē* com um par de ramalhetes como oferenda.

Impõem-se três ordens de observação: primeiro, a desconexão entre espelho e gênero feminino do falecido descarta a interpretação laica indicada mais acima para a face oposta do vaso de Freiburg, com visita à estela (Fig. 8) (HARTLAUB, 1951:26-27); segundo, o gesto combinado entre o espelho elevado em direção à representação do falecido dentro do *naískos* e a libação feita com o *lékythos* indicam que estas mulheres estão realizando uma ação de cunho ritual, de forma que o sentido do espelho aqui escapa ao seu significado primário, e se insere no campo místico de ritos ligados a crenças funerárias; terceiro, desconstruída a interpretação de base laica, é possível aventar que outros objetos, como o leque, tivessem também um simbolismo místico nestas cenas.

A combinação entre o espelho e o *týmpanon*, no contexto funerário, como verificada nos dois vasos de Freiburg citados acima (ver Fig. 8 e nota 3), faz pensar, na acepção de A. Kossatz-Deissmann (2000:272), em “atributos heterogêneos”, com sentido de objeto de vida diária, mas, ao mesmo tempo, de forma complementar, como objeto dionisíaco. Por esta razão, segundo a autora, “seria tão comum a representação do espelho relacionado a homens e mulheres no contexto sepulcral. Assim, do mesmo modo que a bola, o espelho possui ambivalência entre casamento e mistérios. Espelho, assim como bola, consta entre os brinquedos de

⁷ Cratera ápula em volutas, figuras vermelhas. 340-320 a.C. Nara (Japão), Museum Yamato Bunkakan, inv. 1729. CVA Japão II, pl. 51.3-4; 43.1.

Dionisos-Zagreus, e possuía um lugar importante nos cultos dos mistérios órficos” (cf. HARTLAUB, 1951:29)⁸.

Para A. Kossatz-Deissmann (2000:273), é em parte pela relação com os mistérios órficos que se compreende sua aparição diante de túmulos masculinos (KOSSATZ-DEISSMANN, 2000:273). Ou seja, não se trata aqui de atributo de gênero ou oferenda! O espelho aparece com função ritual funerária, o que envolvia um conjunto de crenças, vinculadas a um imaginário mágico, que resultou por exemplo no desenvolvimento do oráculo do espelho, conhecido na Antiguidade como catoptromancia (DELATTE, 1932. HARTLAUB, 1951. BALENSIEFEN, 1990:167-209). Como ressalta Schneider-Herrmann (1977: 35), “o espelho, pertencente à Afrodite e usado em cenas nupciais, é, no entanto, aparentemente provido de algum poder mágico quando usado no culto funerário. Acreditava-se (...) que o espelho refletia o *eídōlon*, quando empunhado diante de um monumento funerário” (Cf. DELATTE, 1932:135sq.).

Oráculo dos mortos, a catoptromancia

Georg Friederich Hartlaub (1951:24) fala de uma “crença comum, de que o morto poderia aparecer no espelho, particularmente mediante chamado de seu nome”, defendendo que a concepção de que a imagem refletida possuía efeitos mágicos seria um fenômeno muito antigo e universal, que antecederia os gregos, haja vista ser testemunhada em inúmeras culturas, nisto diferindo de Armand Delatte (1932), para quem o oráculo do espelho seria um elemento da religiosidade especificamente grega. Hartlaub (1951:121) conclui que, na Grécia antiga, o uso religioso do espelho não se oporia à religião oficial, não sendo visto como superstição, de que será acusado mais tarde no ambiente cristão; haveria inclusive atuação sacerdotal específica, responsável pelo oráculo catoptromântico.

A crença era de que o espelho estava sob a égide do reino dos espíritos, de espíritos dos mortos, de modo que estes enviariam visões através do espelho (HARTLAUB, 1951:24). Na Grécia, no oráculo do espelho, não eram deuses, não era o divino que respondia, mas sim as almas dos mortos, de sorte que estava associado ao poder do mundo subterrâneo, razão pela qual progressivamente este campo de crença foi açambarcado pelo domínio báquico (HARTLAUB, 1951:128), o que reforça a compreensão da associação entre Afrodite e Dioniso.

Na cratera em sino ápula Zurique, Universität, 3583 (BALENSIEFEN, 1990:217-218, pr.48) (Fig. 5- detalhe), um jovem nu, à esquerda do qual se

⁸ Ainda sobre a relação entre espelho e *týmpanon*, vale lembrar, como ressalta R. Taylor, que estes têm funções compatíveis, visto que no rito religioso, “são usados para se atingir um objetivo comum, o transe hipnótico”. Assim como o vinho, “o *týmpanon* e o espelho são instrumentos de alteração da mente” (TAYLOR, 2008:120-121).

vê um *thýrsos* apoiado ao canto, segura um objeto muito semelhante ao espelho da *oinokhoé* Varsóvia 198927. O jovem mantém a superfície discal voltada para si (em posição de três quartos). Sobre essa superfície, vê-se um rosto feminino com nariz levemente arrebitado, brinco, fita na cabeça e cabelos penteados.



Detalhe da Fig. 5.

Diante do jovem, uma mênade ou bacante (nariz adunco, cabelos soltos, sem fita e sem brinco) tem na direita uma adaga e na esquerda a metade dianteira de uma vítima (corça) imolada, seguida de um jovem sileno com tocha acesa e cista, havendo um ramo com folhas de parreira no campo inferior entre o sileno e a mênade. Destes elementos, depreende-se que se trata de um ritual noturno de cunho dionisíaco, envolvendo sacrifício animal. O jovem com o objeto redondo seria um iniciado. Teríamos aqui um exemplo iconográfico da catoptromancia, a prática e crença no oráculo dos mortos através do espelho.

Ora, este vaso nos mostra como na iconografia italiota o rosto representado sobre um espelho não necessariamente é o reflexo do rosto de alguém presente. Por muito tempo, até o início do presente século, aceitou-se como comprovação desta crença na mística do espelho o rosto de Clitemnestra no espelho segurado por uma Erínea na *nestorís* lucânica 82124 (Fig.13) (SARIAN, 1986:834. TAYLOR, 2008:103.). Mas essa interpretação precisa ser descartada para este vaso, tendo em vista a suspeição levantada por François Lissarrague quanto à autenticidade desta imagem com base em recente estudo de desrestauração da intervenção oitocentista sobre a peça (LISSARRAGUE, 2006:61-63). Mas o descarte da *nestorís* de Nápoles como exemplo da crença oracular não implica abandonar a compreensão do sentido místico do espelho, testemunhado por exemplo na cratera de Zurique analisada acima.

Espelho como objeto místico na Antiguidade grega:
entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite



Fig. 13- *Nestoris* lucânica de figuras vermelhas. Proveniente da Basilicata.
Pintor de Brooklin-Budapeste (LCS Lucania 1/588). 380-360 a.C.
Nápoles, Museu Arqueológico Nacional, H1984 (82124). Gravura: INGHIRAMI, 1835-1837.

A mística do espelho previa uso mântico, a chamada catoptromancia (DELATTE, 1932. AVISSEAU-BROUSSET et al., 2017:217), e uso funerário (CASSIMATIS, 1998. VERGARA CERQUEIRA, 2018.). No plano mitológico, a mística do espelho, com sua força religiosa no domínio dos mistérios órficos, ligava-se à crença no mito de Dioniso Zagreu, visto que o espelho estava entre os brinquedos dados para distrair Dionísio quando criança.

Mas as narrativas antigas indicam um campo místico bastante abrangente. Conforme o filósofo neoplatônico tardio, Proclo, em seu *Comentário do Timeu de Platão*, Dioniso olha-se no espelho, que Hefesto lhe confeccionara, e vê o mundo (Proclus. *Comm. in Pl. Tim.* 33b), a “criação universal divisível”. Para um iniciado órfico, era suficiente olhar no espelho para se ter a evocação de Dioniso-Zagreu desmembrado, morto e ressuscitado (MACCHIORO, 1930. TARZIA, 2019:177-178).

Há outros testemunhos de uso oracular ou mágico do espelho. Em Licosura, na Arcádia, no santuário da temível deusa Despina (“Senhora”) – filha de Demeter e Poseidon, assim chamada pois seu nome não podia ser pronunciado – havia um espelho suspenso em uma parede, à direita da saída, no qual, quando um peregrino se olhava, não via nitidamente a si, mas sim a imagem dos deuses presentes neste santuário (Paus.

VIII.37.7. WILDBERG, 2011:231). Em Patras, na Acaia, Peloponeso, havia um poço d'água, diante do santuário de Demeter, no qual havia um oráculo considerado infalível em consultas sobre doenças: atava-se um espelho a uma corda e o abaixava-se até que encostasse na água, sem afundar completamente; neste momento, oravam à deusa, enquanto lhe acendiam um incenso; finalmente, recolhiam o espelho e nele se revelava o desfecho, o doente aparecia vivo ou morto (Paus. VII.21.12).

Nesta mesma linha de crença, estava a apropriação mística do espelho conforme a qual se acreditava que este estivesse sob a égide dos espíritos dos mortos, que enviariam visões através do disco de bronze polido (HARTLAUB, 1951:24. CASSIMATIS, 1998. TAYLOR, 2008:102) – e alguns pintores de vasos ápulos registraram de fato essa crença, sendo que o pintor da cratera de Zurique não foi o único a fazê-lo.

A imagem no disco do espelho representado em uma cratera campaniforme conservada no castelo de Wörlitz (Detalhe Fig. 6), na Saxônia, Alemanha, não é um reflexo do rosto da mulher que o mira atentamente, pois minimamente não haveria dificuldade alguma em fazer figurar o lenço, chamado *sákkos*, que adorna sua cabeça, cobrindo boa parte da testa. Outra diferença: a mulher que segura o espelho está com a boca aberta, ao passo que o rosto feminino da lâmina do espelho tem a boca fechada, e, além disso, os lábios sugerem traços de uma mulher mais idosa⁹. A presença de Eros aqui não importaria a interpretação de que a cena estaria ligada à cosmética feminina e ao casamento, mesmo que seja uma interpretação tentadora, lembrando que Eros exerce papel na mediação entre Afrodite e Dioniso em meio às crenças funerárias da região.

⁹ Lilian Balensiefen (1990:221), entretanto, entende que “aparece de perfil o rosto” da mulher: “*Eine Frau (...) hält sich einen Handspiegel vor, in dem im Profil ihr Gesicht erscheint*”. Winckelmann (1776:201), no séc. XVIII, conforme o paradigma filológico de apreciação da pintura dos vasos, do qual foi um dos artífices, em razão da presença de Eros (trazendo nas mãos uma *phiálē* e coroa), quis ver na mulher que olha o espelho a figura de Afrodite, detalhe pelo qual a cratera mereceu ser incluída em seu segundo volume sobre a História da Arte na Antiguidade. Hoje sabemos que 1) a presença de Eros não impõe a identificação da figura feminina com espelho como sendo Afrodite, 2) é frequente a combinação entre Eros e mulheres com espelho; e 3) Eros, levando objetos, na iconografia da Itália meridional do séc. IV, atua como um mediador entre Afrodite e Dioniso e um facilitador das crenças de escatologia nupcial-funerária (VERGARA CERQUEIRA, 2018).

Espelho como objeto místico na Antiguidade grega:
entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite



Detalhe Fig. 6.

Percebe-se que é na oscilação, dentro de um campo polissêmico, que se estabelecem os sentidos do espelho na iconografia ápula, deslizando entre o pragmático e o simbólico, entre a toailete, o amor e a morte, entre o casamento e os mistérios, entre o ritual e o mágico-místico. Haveria, porém, uma significação prevalente que dê conta de todas? As abordagens mitológicas, com seu vigor metafórico, e as personagens mitológicas, com suas implicações no domínio dos rituais e crenças, podem nos ajudar a responder a esta questão, que nos remete ao uso do espelho no culto de divindades, em particular, de Afrodite e Eros.

Uso do espelho no culto a Afrodite e a Eros

A narrativa mitológica em que a presença do espelho ocorre de modo muito regular na pintura de vasos itálicos concerne as cenas do julgamento de Páris, tratado como atributo iconográfico de Afrodite. Na Magna Grécia, a ocorrência mais recuada do tema talvez se dê em uma cratera em cálice lucânica, encontrada em Pisticci¹⁰ (Fig. 14). Nestes casos, sua função é claramente de atributo da deusa Afrodite. Ou seja, mulher com espelho = Afrodite.

¹⁰ Cratera em cálice lucânica, figuras vermelhas. Pintor de Dolon. Prov. Pisticci. c. 400-375 a.C. Paris, Gabinete de Medalhas, 422.



Fig.14- Cratera em cálice lucânica de figuras vermelhas.
Pintor de Dolon. Prov. Pisticci (Basilicata). c. 400-375 a.C. Paris, Gabinete de Medalhas, 422.
COLONNA, 2013:114-115, n. 79.Foto: ©BnF Médailles et antiques

Os vasos ápulos, porém, ultrapassam a indicação do espelho como atributo iconográfico de Afrodite. Além de apontarem várias situações em que é usado como aparelho em ritual de iniciação amorosa, com provável ligação mística a Eros e Afrodite, os pintores de vaso deixam testemunho do uso do espelho em culto propriamente dedicado à deusa Afrodite, como revela uma cratera conservada em Cleveland, que nos surpreende com uma cena em que vemos Eros, na sua forma mais efébrica à moda ática, a serviço da deusa e diante dela, que está sentada sobre uma canastra, olhando-se no espelho (Fig. 15). Atrás dela, uma pilastra retangular, tem a inscrição ΑΦΡΟΔΙΤΗ, que vincula a cena, portanto, ao contexto de um santuário da deusa. No lado oposto, cena com dois jovens com *thýrsos*, em que devemos ver não necessariamente sátiros, mas sim iniciados (HOFFMANN, 1966:117). Esta cena reforça a associação entre os domínios de Afrodite e Dioniso nas crenças e rituais de iniciação amorosa, com uso do espelho, projetadas sobre a iconografia ápula.



Fig. 15- Cratera em sino ápula de figuras vermelhas.
Pintor de Graz e vasos conectados. O Pintor de Karlsruhe B9 – Grupo de Dijon (RVAp I
6/216).
Cleveland, The Cleveland Museum of Art, Gift of J.H. Wade, inv. 1924.534.

Espelho como objeto místico na Antiguidade grega:

entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite

CVA Cleveland 1, pl. 43.1-3. Foto: © Cleveland Museum of Art.

Além da recorrente associação do espelho a Afrodite (como atributo, como indicador de ritual ou de crença), talvez por homologia, por pertença ao mesmo campo, o espelho, na iconografia dos vasos ápulos, está muito ligado também a Eros, como já exposto anteriormente. É interessante, porém, observar-se como ocorre sua ligação com o espelho, posto que, mesmo que em princípio se dê por homologia, pela sua vinculação com Afrodite, esta associação ganha contornos e sentidos próprios, na medida em que a figura de Eros adquire independência em suas representações iconográficas, o que se desenvolve com o advento da fase média do estilo ápulo de figuras vermelhas, a partir do segundo quartel do séc. IV. Assim, são variadas as situações em que Eros segura o espelho.

Sobre uma *kotýlē* conservada em Edimburgo, a figura de Eros se repete nos dois lados do vaso: em um lado, ele está sentado, sobre o capitel jônico de uma coluna cortada, empunhando com uma mão uma canastra, enquanto no chão, atrás dele, repousa um espelho. Na outra face, aproxima-se voando um Eros que traz quatro objetos: um par de espelhos, um leque e um *týmpanon* (Fig. 16). Neste caso, segundo Herbert Hoffmann (1966:115-116), Eros estaria “caracterizado ao mesmo tempo como uma divindade dionisíaca e funerária”, “ao levar a parafernália mortuária para a tumba”, enquanto voa, ou representado já em seu destino, sentado sobre uma coluna jônica, que, na sua visão, seria uma “abreviação do *naískos*”. Aqui, portanto, a relação entre Eros e o espelho não se situa no campo amoroso, mas no funerário, sustentado na sua relação com Dioniso, a qual se reforça pela forma do vaso, própria ao consumo do vinho.



Fig.16- *Kotýlē* ápula de figuras vermelhas.

Próxima ao Pintor de Bruxelas A 3759-60 (RVAp II 25/74, pl. 299.6).

Edimburgo, National Museum of Scotland, inv. 1887.222.

CVA Edinburgh, pl. 36.1-4. Desenho: Lidiane Carderaro de Souza (2017).

Sobre um *lébēs gamikós* da mesma coleção, identificamos uma complementariedade narrativa entre as cenas dos dois lados do vaso: de uma lado, uma mulher, levando na esquerda um espelho e na direita uma grande caixa e um *týmpanon* pendurado ao braço; do outro, Eros sentado sobre base rochosa, aparatado com braceletes nos pulsos e canelas, e colares de pérolas, na cocha e atravessado sobre o peito, segurando com a esquerda uma caixa e um cacho de uva¹¹. Sobre as caixas, pontinhos brancos indicam oferendas. Neste caso, não é Eros propriamente que segura o espelho, mas a mulher, que está envolvida assim em algum ritual ligado a Eros, aqui em seu domínio amoroso, porém conectando Dioniso (cachos de uva, *týmpanon*) e Afrodite (espelho, caixas referentes à vida doméstica).

Em um *lékythos* em estilo di Gnathia, conservado em Malibu, entre motivos ornamentais vegetais, que ambientam a cena em um clima afrodisíaco fantástico, destaca-se a figura de Eros que segura o espelho com a esquerda, estando de pé, com os pés firmes no chão – ressalte-se, não está na ação de voar dirigindo-se a alguém (Fig. 17). A ação em si é o ato de ele, Eros, segurar o espelho. Não aparece aqui como mediador entre outras divindades maiores, como Afrodite e Dioniso. A cena sugere o espelho como atributo de Eros, na sua condição de potência amorosa.



Fig. 17- *Lékythos* ápulo em estilo di Gnathia. c. 330 a.C.

Malibu, John Paul Getty Museum inv. 86.AE.446.

CVA J. P. Getty 5, pl. 277.1-3. Desenho: Fábio Vergara Cerqueira (2017).

Eros emerge com autonomia, o que pode ser tomado como indicador de referência a um culto independente a esta divindade, que, no entendimento de Schneider-Herrmann (1970: 89-90), teve um desenvolvimento importante na Magna Grécia, a partir de meados do séc. IV até início do III, como atesta sobejamente a iconografia dos vasos

¹¹ *Lebes gamikos* ápulo, figuras vermelhas. Grupo de Menzies. c. 340-20 a.C. Aberdeen, University Museum, inv. 1872.23.23. CVA Alberdeen, pl. 44.5-8. Cf. Trendall, RVAp II, 21/26, pl. 223.1-2.

Espelho como objeto místico na Antiguidade grega:

entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite

ápulos. Como observa a autora, partindo da imagem de um Eros mais coadjuvante (assessor de Dioniso e Afrodite), com corpo mais magro, com o penteado mais à moda ática, passa-se agora para um desenho do corpo com outras proporções, com sapatilhas brancas, sendo comuns os colares de pérolas atravessados sobre o peito e nas cochas, braceletes brancos nas canelas e pulsos, corpo mais andrógino, com sexo discreto e dimensões mais avantajadas na bacia e cochas (com relação ao restante do corpo), que lhe conferem um quê de efeminação, reforçado pelo penteado igual ao usado por figuras femininas na iconografia tarentina.

Numa *oinokhoé* de Varsóvia, Eros aparece independente, sentado sobre um amontoado de pedras, diante de um pilar (altar), com um espelho na direita, sapatilhas brancas, braceletes triplos na canela esquerda e nos pulsos, colar duplo de pérolas na cocha esquerda e outro grande colar de pérolas enrolado no pescoço e atravessado sobre o peito prolongando-se até a cintura (Fig. 18). Empunha o espelho em gesto ritual, acima do altar, o qual tem coroamento em branco, aparatado com fita e guirlanda branca, sobre ele repousando uma oferenda. A cena, a nosso ver, faz referência ao culto ao próprio Eros, ao mesmo tempo mostrando a presença da divindade e aspecto do culto.



Fig. 18- *Oinokhoé* ápsula de figuras vermelhas. Pintor de Rodin 971.
Final do Estilo de Figuras Vermelhas (RVAp 1. Suppl. 30/61a). 300-290 a.C.
Museu Nacional, Varsóvia, inv. 198112 (anteriormente Museu de Wrocław).
CVA Varsovie 4, pl. 48.1-3. Desenho: Fábio Vergara Cerqueira (2017).

Apesar da grande popularidade do deus Eros, em diversas regiões e períodos, não são muito abundantes os indícios de um culto especial em sua veneração. Apesar disto, G. Schneider-Herrmann (1970) considera que houve sim um culto a Eros, que não teria sido um culto sem importância e que seu maior desenvolvimento parece ter sido na Magna Grécia, no período tardo-clássico e proto-helenístico. Sabe-se que havia um templo dedicado a ele, de forma compartilhada com Afrodite, na porção setentrional da Acrópole de Atenas. Há registros da existência de altares

dedicados a Eros em palestras. Em Paus. VI.23.3 reporta-se a existência de um altar dedicado a Eros e outro a Anteros no ginásio mais antigo de Élis, onde os atletas faziam seus últimos preparativos antes de irem para Olímpia, para participarem do pentatlo, corrida e lutas. A presença do culto dos irmãos gêmeos sugere se tratar da veneração ao Eros masculino, ligado ao *agôn*.

Deve-se também a Pausânias (9.27.1-3) o relato sobre o culto a Eros em Párior, no Helesponto, e em Téspias, na Beócia, localizada a três horas de caminhada de Tebas, no sopé do monte Hélicon e junto à nascente do rio Téspio (MORENO, 1995:37). O santuário de Téspias provavelmente tenha sido o principal local de culto a Eros na Grécia antiga. De longa data, era a divindade mais adorada pelos tespianos, que originalmente a veneravam tendo como imagem de culto uma pedra não trabalhada. É bastante provável que o culto tenha alcançado seu apogeu na segunda metade do séc. IV, em favor do que testemunha a existência, no santuário, de uma estátua de mármore de Praxíteles e de uma estátua de bronze de Lisipo, colocada poucos anos mais tarde, entre 338 e 335, período em que a cidade estava sob o domínio Macedônio (ENSOLI, 1995:111).

É importante observar que Paus. IX.27.5 reporta a existência em Téspias de um santuário dedicado a Afrodite Melainis, situado em outro local, onde haveria também uma estátua de culto de autoria de Praxíteles. Portanto, os cultos de Eros e Afrodite eram independentes. A possível dedicação da estátua de Lisipo por parte dos macedônios sugere a importância conferida a este santuário na época.

No *Diálogo do Amor*, Plutarco, oriundo da Beócia, testemunha a realização, a cada quatro anos, das Erotídias, festival dedicado a Eros, com *agônes* (jogos) destinados aos jovens (Plut. *Amat.* 1.9-12.748f. SCHENEIDER-HERRMANN, 1970:87). No mesmo diálogo, através da fala de seu filho, Plutarco relata sua visita ao santuário de Eros em Téspias, acompanhado de sua esposa, Timôxena, logo após o casamento, para o casal receber as bênçãos de Eros, informando ainda que “a ela cabia fazer a prece e o sacrifício” (Plut. *Amat.* 2.10-11.749b [Trad. M.A. de Oliveira Silva]. SCHENEIDER-HERRMANN, 1977:38). É uma informação muito importante, pois indica se tratar de um culto feminino, o que é consistente com o testemunho da cerâmica ápula.

G. Schneider-Herrmann (1970:87-88) salienta que existia uma oposição, no culto e concepção da divindade, entre um Eros voltado ao masculino e um Eros voltado ao feminino. O primeiro Eros, amigo dos poetas e filósofos, era a divindade dos jogos, os *agônes*, da invocação à luta, passível de culto associado a seu irmão gêmeo, Anteros, como deve ter sido o caso no ginásio de Élis, relatado por Pausânias. O segundo, provavelmente a forma em que era cultuado em Téspias, estava ligado à iniciação amorosa de moças e a rituais de fertilidade antes do casamento (SCHENEIDER-HERRMANN, 1977:29). Mesmo com culto independente, o Eros feminino era adorado pelas suas potências vinculadas aos poderes

de Afrodite, como impulso de vida propulsionado pelo amor (NILSSON, 1995:377-378); pelo vínculo com sua mãe, a acepção do Eros feminino estava estreitamente ligada à condição de uma divindade da fertilidade (SCHENEIDER-HERRMANN, 1970:89). Daí a forte presença na iconografia vascular ápula, nas imagens de culto vinculadas a Eros, da água (*Ioutérion*) e flores, que carregam os poderes mágico-fertilizadores da natureza (SCHENEIDER-HERRMANN, 1970:103).

A introdução das imagens de culto de Eros de autoria de Praxíteles e Lisipo apontam provavelmente para uma nova fase do culto, a qual é contemporânea ao testemunho da cerâmica ápula. Uma vez que nos falta o respectivo testemunho literário, as pinturas dos vasos são o único testemunho remanescente com respeito a um culto a Eros na Magna Grécia (SCHENEIDER-HERRMANN, 1970:89). Não se trata de vasos de primeira qualidade, de grandes proporções e com cenas mitológicas ou de inspiração cenográfica, que costumam despertar maior interesse dos historiadores da arte e museólogos. Lidamos aqui outrossim com uma imensa quantidade de pequenos vasos, do Estilo Simples, produzidos entre a segunda metade do séc. IV e primeiros anos do III, que despertaram grande interesse arqueológico, haja vista sua expressiva presença nos depósitos (SCHENEIDER-HERRMANN, 1970:88-99).

A forte propensão dos gregos do Sul da Itália ao misticismo resultou, no período pós-clássico, em uma forma particular de concepção da forma de Eros que corresponderia ao apogeu de seu culto (SCHENEIDER-HERRMANN, 1970:87). Esta forma, em que o elemento feminino fica por demais ressaltado, indica que o desenvolvimento ápulo deste culto deve ter se dado a partir da vertente comum àquela adotada em Téspias, de um culto destinado ao sexo feminino.

A iconografia nos indica alguns aspectos deste culto, como sua realização ao ar livre, em um bosque sagrado ou santuário dedicado à divindade, junto a um altar modesto, em forma de pilar, talvez sem existência de estruturas arquitetônicas associadas. Eros aparece em contexto associado a moças e rapazes, de forma independente, mesmo que carregue objetos que o vinculem não somente a Afrodite, mas também a Dioniso, pois o ser de Eros está pleno do espírito dionisíaco, o que se reflete inclusive na efeminação do seu corpo, compartilhada com a representação de Dioniso, e dos objetos que carrega (SCHNEIDER-HERRMANN, 1970:89).

Mesmo sendo plausível identificarmos o Eros dos vasos ápulos como a vertente de culto feminino, com origem comum àquela praticado em Téspias, creio que uma originalidade das variantes do culto praticadas entre os gregos de Tarento e provavelmente também entre indígenas da Apúlia seja – e neste ponto divirjo de G. Schneider-Herrmann – que essa forma feminina de Eros implica cultos, com uso ritual do espelho, que contam também com a participação de rapazes, não somente como coadjuvantes, mas como figuras centrais. Na *pelikē* outrora na Galerie

Mythos et Légende (Fig. 19)¹², o jovem toma parte do ritual, sem que se possa aferir centralidade em sua participação. A participação dele aqui pode ser em tese igual àquela de Plutarco em Téspias, quando acompanha sua mulher nos procedimentos rituais praticados por ela. No entanto, na *hydría* Varsóvia 198110 (Fig. 20) o rapaz é retratado em situação de protagonismo, na condição de quem passa pelo rito de iniciação com espelho ministrado por uma senhora. No *lébēs*Tübingen 28.5440 o rapaz, talvez já iniciado, aparece agora como iniciante, da moça que pode ser identificada como sua noiva (Fig. 21).



Fig. 19- *Pelikē* ápula de figuras vermelhas. Antes no Mercado de Antiquidades de Paris, Galerie Mythes et Légendes, 3862. K. Schauenburg, 2010:89, n. 33. Desenho: Lidiiane Carderaro (2021).

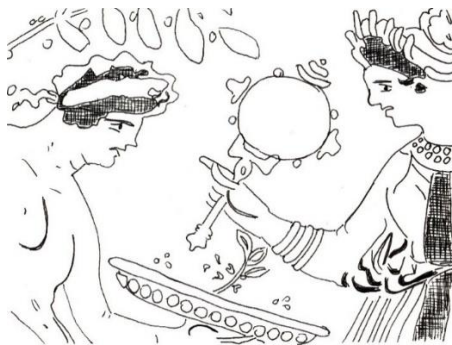


Fig. 20 – *Hydría* ápula de figuras vermelhas (detalhe). Pintor da Patera e associados (RVAp II 23/237). Varsóvia, Museu Nacional, inv. 198110. CVA Varsovie 4, pl. 32.1-3. Desenho: Fábio Vergara Cerqueira (2017)

¹² *Pelikē* ápula, figuras vermelhas. Mercado de arte, anteriormente Paris, Galerie Mythes et Légendes, inv. 3862. Schauenburg, 2010, p. 89, n.33.

Espelho como objeto místico na Antiguidade grega:
entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite



Fig. 21 - *Lébēs* ânula de figuras vermelhas (fragmento). Oficina do Pintor de Dario. Tübingen, Archäologisches Museum der Universität, inv. 28.5440. c. 340-30. Foto: Fábio Vergara Cerqueira (2017).

Nestes exemplos acima, não se pode dizer que se tratem especificamente de culto a Eros, mas sim de rituais de iniciação sob auspícios de Eros e Afrodite. No entanto, assim como faz a moça na *pelikē* de Tarento (Fig. 22)¹³, que se mira no espelho apoiado por Eros, numa *hydría* da coleção de Erbach vemos um jovem olhando-se no espelho, sentado ao chão sobre pedras, diante de uma flor fantasiosa e de uma mulher que o observa segurando um fita com as mãos¹⁴. Ora, numa cena que transcorre ao ar livre, o jovem não está usando o espelho como artefato da toalete. Nesta situação, o espelho aparece como aparelho do culto de Eros, enquanto forma de iniciação: em contexto místico, no ato de olhar o espelho, ocorreria a revelação de Eros. Como assevera H. Cassimatis (1992:108), quando uma mulher segura um espelho e se olha nele, pode-se interpretar que se trate de uma aparição de Eros. Nossa análise do repertório iconográfico, contudo, indica que esta situação ritualística, no contexto ânula, pode envolver também rapazes.

¹³ *Pelikē* ânula, figuras vermelhas. Prov. Tarento, Contrada "Solito" (1911). Tarento, Museo Nazionale di Taranto, inv. 4803. CVA Taranto 2, IV D, r, pl. 38.1-2. Desenho: Fábio Vergara Cerqueira (2017).

¹⁴ *Hydría* ânula, figuras vermelhas. Erbach, Sammlung des Grafen Franz I, inv. 67. Heenes, 1998, pl. 17.8.



Fig. 22- *Pelikē* ânula de figuras vermelhas. Proveniente de Tarento, Contrada "Solito" (1911).

Tarento, Museo Nazionale, inv. 4803. CVA Taranto 2, IV D, r, pl. 38.1-2.

Foto: Fábio Vergara Cerqueira (2022).

O pintor da *oinokhoé* Varsóvia 198927 gerou a pintura mais reveladora de todas sobre o culto a Eros na Apúlia, que ainda não foi devidamente analisada pelos autores que se debruçaram sobre o tema (Fig. 7).



Detalhe Fig. 7

Na *oinokhoé* polonesa temos, ao centro, o altar, em forma de pilar, erguido sobre uma base branca, com coroamento branco, ornado com listas brancas e com fita vermelha, como é recorrente nas cenas indicadoras de culto a Eros. No lado direito da cena, temos a presença de Eros, ritualmente aparatado com braceletes na canela e pulso, e com colar de pérolas na coxa direita. Estende seus braços para a frente, aproximando a mão direita do altar, sobre o qual está depositado algum item sacrificial. À esquerda, uma senhora, com olhar severo, vestida com

longo *khitôn* e *himátion* com bainha branca até os joelhos, em posição frontal, *stéphanos* na cabeça, numa postura eivada de uma gravidade que, no conjunto, é incomum para as representações das mulheres ápuas. Ela segura com a mão esquerda um espelho, de grandes proporções, no qual ela fixa seu olhar. Na sua forma, este espelho se diferencia dos demais, retratados sobre cenas de toalete, de rituais de iniciação, de casamento ou de rituais funerários. A forma, portanto, indica se tratar de um espelho com uso muito especial. O detalhe mais notável deste vaso está no próprio espelho, pois sobre ele vemos, com correspondência ótica, a imagem refletida de Eros. Ora, estamos aqui diante do culto em si da divindade Eros, oficiado por uma sacerdotisa, na qual poderíamos ver uma destas sacerdotisas do oráculo do espelho que G.F. Hartlaub (1951:121) afirma teriam existido na Grécia. O vaso registra a manifestação epifânica da divindade, provavelmente em situação a que se ligava a mântica do oráculo do espelho.

A análise sistemática da pintura dos vasos ápuos, mediante interpretação das séries que apontam seus variados usos (na toalete doméstica, nos rituais de iniciação amorosa, nos rituais funerários e nos cultos de adoração a Afrodite e Eros) e variados simbolismos (função primária de refletir a imagem no cuidado da beleza, atributo de Afrodite, símbolo de ritual de iniciação amorosa, símbolo de que a moça está preparada para o casamento, símbolo místico de oráculo das almas, simbologia funerária dionisíaca), evidencia que, no fundo, uma marca singular do espelho na iconografia ápula é sua simbologia mística geral, baseada em um sistema complexo de crença. Em primeiro plano, de crenças ligadas às expectativas amorosas, ancoradas nos auspícios de Afrodite e Eros; em segundo plano, crenças ligadas às expectativas relacionadas ao post-mortem, apoiadas na associação destas divindades a Dioniso; em terceiro plano, talvez por decorrência do segundo, as crenças mânticas nos poderes oraculares do espelho, por meio do qual as almas dos mortos poderiam se expressar; e, por fim, em quarto plano, de crenças de natureza místico-religiosa, em que o espelho aparece como aparelho cultural usado em ritos dedicados a Afrodite e a Eros.

Palavras finais

Por último, vale reforçar que a característica mais marcante e original da iconografia dos vasos ápuos, quanto ao espelho, seja testemunhar a existência de um culto a Eros: destaca-se aí sua exclusividade em mostrar como a mística do espelho sustenta sua participação, enquanto objeto, em possíveis ritos de revelação de Eros, que poderiam ocorrer no culto a esta divindade ou em iniciações religiosas de sentido amoroso. De certo modo, como objeto ritualístico no culto a Eros, condensa-se a força de

todos os simbolismos associados ao espelho (simbolismos amorosos, funerários e mânticos).

Abreviações

- CVA = *Corpus Vasorum Antiquorum*. Bruxelas: Union Académique Internationale, desde 1922.
- LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Union Académique Internationale, Bruxelas; Conseil Internationale de la Philosophie et des Sciences Humaines, Paris; Association Internationale d'Études du Sud-est Européen, Bucarest; UNESCO, Paris. Genebra: Artemis Verlag, 8 volumes, 1981-1995.
- RVAp II = Trendall, A. D. & Cambitoglou, A. *The Red-figured vases of Apulia. Volume II. Late Apulian*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- LCS = Trendall, A. D., *The Red-figured Vases of Lucania, Campania and Sicily*, Vol. 26, Bulletin Supplement, University of London, Institute of Classical Studies, Oxford: Clarendon Press, 1967.

Referências bibliográficas

AVISSEAU-BROUSTET, M.; COLONNA, C.; DONDIN-PAYRE, M. e HOLLARD, D., "Luxe et piété: le trésor de Berthouville (n. 59-109)", in: AVISSEAU-BROUSTET, M. e COLONNA, C. (orgs.). *Le luxe dans l'Antiquité. Trésors de la Bibliothèque Nationale de France*, Gand: Éditions Snoeck e Arles, Musée départemental Arles antique, 2017, p. 208-336.

BALENSIEFEN, L., *Die Bedeutung des Spiegelsbildes als ikonographisches Motiv in der antiken Kunst*, Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte, Band 10, Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag, 1990.

CASSIMATIS, H., "Propos sur le calathos dans la céramique italiote", in: DESCÈDRES, J.-P. (ed.). EYMOYΣIA, *Ceramic and iconography studies in honour of Alexander Cambitoglou*, Mediterranean Archaeological Suppl. 1, Sydney: The University of Sydney, 1990, p. 195-201

CASSIMATIS, H., *Le lébes à anses dressées italiote*, Cahiers du Centre Jean Bérard, XV, Nápoles: Centre Jean Bérard, 1993.

CASSIMATIS, H., "Le miroir dans les représentations funéraires apuliennes", *Mélanges de l'École française de Rome*, Antiquité, Paris, v. 110, n. 1, p. 297-350, 1998.

Espelho como objeto místico na Antiguidade grega:

entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite

COLONNA, C., *De Rouge et de Noir. Les vases grecs de la collection de Luynes*, catalogue, Bibliothèque nationale de France, Montreuil: Gourcuff Gradenigo, 2013.

DELATTE, A., *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres, 48. Liège: Université de Liège, 1932.

ENSOLI, S., "Eros a Tespie", in: Moreno, P. (org.), *Lisippo. L'arte e la fortuna* (catálogo de exposição, Roma, Palazzo delle esposizioni), Milão: Fabbri Editori, 1995, p. 111-129.

FRONTISI-DUCROUX, F. e VERNANT, J.-P., *Dans l'oeil du miroir*, Paris: Éditions Odile Jacob, 1997.

HARTLAUB, G. F., *Zauber des Spiegels. Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*, Munique: Piper Verlag, 1951.

HEENES, V., *Die Vasen der Sammlung des Grafen Franz I. Von Erbach zu Erbach*, Peleus. Studien zur Archäologie und Geschichte Griechenlands und Kyprens. Band 3. Mannheim; Bodenheim: Syndikat Buchgesellschaft, 1998.

HOFFMANN, H., *Tarantine Rhyta*, Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1966.

INGHIRAMI, F., *Pitture di Vasi Fittili, per Servire di Studio alla Mitologia ed all Storia degli Antichi Popoli*, Volume 1-2, Fiesole: Poligrafia Fiesolana, 1835-1837.

KOSSATZ-DEISSMANN, A., "Ein Kelchkrater des Amykos-Malers", in: LILAN DE BELLEFONDS, P. et al. (orgs.), *Agathos Daimon, Mythes et cultes*, Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil, BCH, Supl. 38, Atenas: École Française d'Athènes, 2000, p. 259-278.

KUNST DER ANTIKE. Galerie Günter Puhze, Katalog 8, Freiburg: Galerie Günter Puhze, 1989.

KUZMINA, E., "El espejo: un misterio desde cuatro contiguidades", *Escrita e imagen*, vol. 9, p. 155-189, 2013.

LISSARRAGUE, F., "Comment peindre les Érinyes?", *Métis. Anthropologies des mondes grecs anciens* (dossier: Avez-vous vu les Érinyes ?), Paris, vol. 5, n. 4, p. 51-70, 2006.

MACCHIORO, V., *Zagreu – studi intorno all'orfismo*, Nápoles: Vallecchi Editore, 1930.

- MARTIN, T. H., *Études sur le Timée de Platon*, Paris: Ladrance, 1841.
- MORENO, P., "Luoghi di Lisippo", in: Moreno, P. (org.), *Lisippo. L'arte e la fortuna* (catálogo de exposição, Roma, Palazzo delle esposizioni), Milão: Fabbri Editori, p. 31-45.
- NILSSON, M. P., *Griechische Feste: von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*. Stuttgart und Leipzig: B.G. Teubner, 1995 (1906).
- PEDERSON, O., *Early Physics and Astronomy. A historical introduction*, Cambridge: University Press, 1993.
- PICÓN, C. A. et al. (orgs.), *Art of the Classical World in the Metropolitan Museum of Art. Greece, Cyprus, Etruria and Rome*, Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art, Yale: Yale University Press, 2007.
- SARIAN, H., s.v. "Erynis", LIMC III, Bruxelas: Union Académique Internationale, 1986 p. 825-843, pr. 595-606.
- SCHAUENBURG, K., *Studien zur unteritalischen Vasenmalerei*. Band XIII, Kiel: Verlag Ludwig, 2010.
- SCHNEIDER-HERRMANN, G., "Spuren eines Eroskultes in der italischen Vasenmalerei", *BABesch*, Annual Papers on Mediterranean Archaeology, Amsterdã, vol. 45, p. 86-117, 1970.
- SCHNEIDER-HERRMANN, G., *Apulian red-figured paterae with flat or knobbed handles*, Bulletin Supplement, n. 34, Londres: University of London, Institute of Classical Studies, 1977.
- SMITH, H.R.W., *Funerary Symbolism in Apulian Vase-Paintings*, Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1976.
- TARZIA, M., *O orfismo e a representação mítica de Dioniso Zagreu na Grécia clássica: uma análise historiográfica*, Tese de Doutorado em História, Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências, Assis, 2019.
- TAYLOR, R., *The moral mirror of Roman art*, Cambridge: University Press, 2008.
- TREISTER, M.Y., *The role of metals in Ancient Greek History*, Nova Iorque, Leiden e Colônia: Brill, 1996.

Espelho como objeto místico na Antiguidade grega:
entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite

VERGARA CERQUEIRA, F., "Espelho: imagens e significados na pintura dos vasos ápulos (séc. IV a.C.)", in: *La visión especular: el espejo como tema y como símbolo*. Selecta Philologica, 10. Barcelona: Calambur editorial, Valência: Universitat de Valencia, 2018, p. 273-324.

VERNANT, J.-P., "Au miroir de Méduse", in: Vernant, J.-P. *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris: Gallimard, 1989, p. 117-129.

WILDBERG, Ch., "Dionysos in the Mirror of Philosophy: Heraclitus, Plato, and Plotinus", in: SCHLESIER, R. (org.), *A different God? Dionysos and ancient Polytheism*, Berlim: de Gruyter, 2011, p. 205-232.

WINCKELMANN, J. J., *Geschichte der Kunst des Alterthums*, 2ª. edição, Viena: Wiener Akademie der bildenden Künste, 1776.

ZÜCHNER, W., *Griechische Klappspiegel*, Berlim: Walter de Gruyter, 1942.

Capítulo 4

Jogos de poder e crenças multiculturais em Alexandria: ações de Alexandre III e dos primeiros dois reis Ptolomeus

Joana Campos Clímaco

Introdução

O Egito foi conquistado pelo rei Alexandre III da Macedônia na fase inicial da sua expedição militar contra o Império Persa Aquemênida (entre 332 e 331 AEC). Segundo Arriano, Marzaces, o sátrapa nomeado anteriormente pelo monarca persa Dario, recebeu o macedônio amigavelmente e sem resistência formal, por não dispor de tropas e estar ciente da derrota vergonhosa do rei persa em Issos (Arriano. *Anabasis Alexandri* 3.1.1-3). Alexandre entendera, talvez, que a conquista do Mediterrâneo oriental e uma nova ordem mundial só estariam completas com a integração do Egito (HOLBL, 2001:9).

Sobre sua passagem no território nilótico, as narrativas sobre Alexandre III cobrem três momentos principais: a veneração do touro Ápis em Mênfis, a fundação de Alexandria na costa mediterrânica (331 AEC) e a consulta ao oráculo de Amon em Siwa (Líbia), nessa sequência. Tais ações, ainda que simbólicas e controversas em seus detalhes (de acordo com fontes divergentes) e envoltas em engrandecimentos lendários posteriores (da mesma forma que toda a tradição literária sobre o rei macedônio), fornecem pistas de desdobramentos seguidos pelos reis Ptolomeus, os sucessores de Alexandre III no comando egípcio após a desintegração ocasionada pela sua morte (323 AEC).

As sucessivas disputas, reconfigurações e divisões territoriais ao longo do amplo domínio apropriado pelos macedônios do anterior Império Persa resultaram na formação das chamadas “monarquias helenísticas”. Apesar das especificidades da instauração de cada uma das novas realezas, em termos gerais, é possível afirmar que tais reinos se estabeleceram pela conquista e usurpação. Portanto, eram desprovidas de legitimidade e ascendência nos territórios incorporados e procuravam formas de se consolidar buscando vínculos com as múltiplas heranças anteriores (sobretudo gregas, macedônias e persas). De um lado, a conexão com Alexandre seria essencial para conquistarem autoridade,

além da sanção da ascendência greco-macedônica (mítica e familiar)¹. De outro, as estruturas de governo persa foram fundamentais para a adaptação administrativa, além da necessidade da adequação às configurações de poder locais e suas particularidades.

A intenção desse breve capítulo é analisar a postura de Alexandre III e dos dois primeiros reis Ptolomeus (Ptolomeu I Sóter e Ptolomeu II Filadelfo) no Egito, esquadrinhando quais ações visavam a aceitação mais ampla entre súditos culturalmente heterogêneos, com expectativas diversas com relação a realeza estrangeira que se estabelecera. De que forma tentaram transferir, ainda que artificialmente, aspectos da cultura helênica para as novas moradas ao mesmo tempo em que se apropriavam de tradições nativas para serem aceitos? Como a autoridade se constrói em meio a referências distintas e visando um consentimento amplo e multicultural?

Alexandre III, Mênfis e Alexandria

No Egito, Alexandre III passa inicialmente por Mênfis, a capital milenar do reino antigo e centro de coroação dos antigos faraós e que mantivera sua proeminência como centro cerimonial e administrativo em meio às diversas mudanças de centro de poder no período faraônico. Arriano menciona que ao passar pela cidade, Alexandre oferecera sacrifícios ao touro Ápis e outros deuses (Arriano. *Anabasis Alexandri* 3.1.3). Ápis era uma divindade monárquica, responsável pela vitalidade e divinização dos faraós, e sua adoração aumentara no período tardio. No Egito, oferecer sacrifícios era uma prerrogativa do faraó e Alexandre provavelmente sabia que para ascender a realeza era primordial se inserir como intermediário dos deuses (HOLBL, 2001:9). Portanto, é plausível afirmar que tais ações sagradas visavam essencialmente um projeto político mais amplo.

Além dos sacrifícios, Arriano narra que o macedônio organizara competições literárias e atléticas no local, nas quais artistas de renome foram participar de toda a Grécia. Gunther Holbl argumenta que ele provavelmente fizera isso por falta de tempo para preparar uma cerimônia de coroação com a pompa necessária (HOLBL, 2001:10). É possível que essas festividades em estilo helênico visassem um “equilíbrio” orientado para a população grega, almejando contrabalancear sua reverência aos deuses egípcios?

¹Era descendente da linhagem real dos Argeadas, que afirmava a ancestralidade grega, advinda de três irmãos que teriam sido expulsos de Argos no Peloponeso (onde eram descendentes da realeza local) e foram para a Macedônia. O mais novo dos irmãos, Pérdicas I se torna líder de um grupo que inicia uma nova linhagem monárquica. Os Argeadas se consideravam também herdeiros de divindades, com os ancestrais recuando a Herácles. Heródoto conta a história dessa linhagem real em (*Histórias* VIII.139). Do lado materno, Olímpia, a mãe de Alexandre, clamava a ascendência de Aquiles. Para mais detalhes sobre os antecedentes de Alexandre, ver: THOMAS, 2015:55-77.

Jogos de poder e crenças multiculturais em Alexandria:
ações de Alexandre III e dos primeiros dois reis Ptolomeus

Após a temporada em Mênfis, o rei seguiu para o litoral, onde fundaria Alexandria. Sobre tal momento, Arriano relata:

Quando ele alcançou Canopo e navegou em volta do lago Mareóti, desembarcou exatamente onde agora fica a cidade de Alexandria, nomeada segundo Alexandre. Ele teve certeza que a disposição era admirável para fundar uma cidade e que tal cidade seria destinada a ser próspera. Ele ficou então, ficou tomado de ansiedade para começar o trabalho, e ele mesmo marcou o plano geral da cidade, onde deveria ficar a ágora, quantos templos deveriam ser construídos, em honra a quais deuses, alguns gregos e Ísis, a egípcia.

(ARRIANO. *Anabasis Alexandri* 3.1.4.2). (Tradução livre)

Além de Arriano, o contexto da fundação de Alexandria é generosamente narrado por diversos autores da tradição clássica (Diodoro de Sicília, Estrabão, Vitruvius, Plutarco e Quinto Cúrcio Rufo). É essencial ponderar que tais fontes recuperam a fundação da cidade no contexto posterior, sob domínio romano, com enfoque numa Alexandria já bem-sucedida e grandiosa. Nesse sentido, sublinham teleologicamente sua localização adequada, seu sucesso e prosperidade como um projeto previsto e planejado por Alexandre III, atribuindo certa predestinação a cidade e seu forte vínculo com o fundador. De certa forma, portanto, a bem-aventurança de Alexandria pode ser vista como uma metáfora do destino de seu idealizador.

Como na passagem citada de Arriano, as demais narrativas enfocam, sobretudo, no seu planejamento através do plano hipodâmico, na sofisticação expressa através da construção de grandes edifícios e na riqueza e prosperidade do terreno. Contudo, cabe observar no trecho citado a ênfase atribuída ao fundador visando também a preservação de antigas heranças culturais, projetando e destinando espaços a templos de deidades de origens díspares e preservando certa dualidade com enfoque nas crenças helênicas e egípcias. Portanto, há aqui um realce explícito na ideia de acolhimento e diversidade associada a nova metrópole greco-egípcio-mediterrânea, ainda que estabelecido pela tradição retrospectivamente. O comentário sugere também o entendimento de que até a vivência religiosa de Alexandria seria planejada e orquestrada inicialmente para harmonizar diferentes deuses. Evidencia também que a diversidade cultural dual estaria presente desde os primórdios da cidade, estabelecida *ex nihilo* por iniciativas reais, como defende François Dunand (2007:253). Logo, as primeiras instituições e o ambiente religioso da cidade foram ordenados concebendo a dualidade.

Um aspecto intrigante é o fato de Isis ser a única divindade egípcia mencionada, o que pode apontar para a centralidade de seu culto posterior em Alexandria, mas também, para a presença menor de outros deuses egípcios em relação aos gregos, que foram priorizados pelo rei de acordo com Arriano². É digno de nota, contudo, que a narrativa estabelece uma relação entre a reverência praticada por Alexandre em Mênfis e sua expectativa em planejar Alexandria inicialmente focando também em seu cotidiano divino. Seria uma tentativa de trazer proeminência para a nova cidade por meio do aparato religioso? Para que, então, o centro recém-fundado tivesse condições adequadas de competir com Mênfis? Ou a religiosidade de Alexandria deveria funcionar de forma complementar a já antiga em Mênfis e que o próprio conquistador reconheceu como duradoura? Podemos notar no relato de Arriano que o macedônio valorizava os atos culturais além das ações militares.

Na própria postura atribuída a Alexandre por Arriano no contexto da fundação de Alexandria, fica evidenciada a reverência pelas antigas tradições egípcias na organização da cidade, ainda que motivadas por projeções políticas maiores. No relato de Plutarco sobressai a inspiração helênica para a construção da cidade após um sonho visionário do rei com Homero lhe indicar o local, contudo logo se confirma sua composição multicultural no episódio dos pássaros:

Alexandre levantou-se sem demora e encaminhou-se para Faro, que nessa altura era ainda uma ilha situada um pouco acima da boca Canópica do Nilo, mas que hoje em dia está ligada ao continente por um paredão. Quando viu o lugar e as vantagens incríveis que possuía (trata-se de uma tira larga de terra, semelhante a um istmo, que separa do mar uma grande lagoa, rematada por um porto amplo), declarou que Homero, além de outras qualidades admiráveis, era também um arquiteto de excelência; decidiu portanto que o traçado da cidade tivesse em consideração a topografia do lugar. Como não tinham giz, pegaram em farinha e, com ela, traçaram no solo negro um espaço circular, de cuja base interior partiam traços radiais que

² Isis conheceu grande popularização no contexto de mercadores e navegantes do Mediterrâneo a partir do período helenístico, daí sua adoração poder ter se irradiado de Alexandria. Sabe-se de um importante templo na ilha de Faros (abundantemente representado pela numismática), onde a deusa era adorada como *Isis Faria*, protetora de viajantes. Havia também um templo também na cidade vizinha de Canopo. Curiosamente, contudo, a divindade parece não ter tido um espaço próprio no Serapeum alexandrino (dedicado a Serápis, que substituiu Osíris como seu par em Alexandria.). (SALES, 2018: 82; DUNAND e ZIVIE-COCHE, 2004:242).

Jogos de poder e crenças multiculturais em Alexandria:
ações de Alexandre III e dos primeiros dois reis Ptolomeus

dividiam o arco em espaços regulares, formando o desenho de uma clâmide. O rei ficou satisfeito com o traçado; foi então que de repente um bando imenso de aves, de todas as espécies e tamanhos, surgiu do rio e do lago e se abateu sobre o lugar, como nuvens, sem deixar rasto de farinha; de tal modo que até Alexandre ficou perturbado com a profecia. Foi então que os adivinhos lhe aconselharam ânimo, porque a cidade por ele fundada havia de ter enormes recursos e de ser capaz de proporcionar condições de vida a gente vinda de toda a parte. Alexandre ordenou aos encarregados que arrancassem com a obra, enquanto ele se dirigia ao templo de Ámon.

(PLUTARCO. *Vita Alexandri* 26.6-10.)

É plausível que seu relato se deixara influenciar pelo desenvolvimento da Alexandria romana do tempo em que escrevera. Observamos como a própria leitura crítica da tradição textual colabora para “apimentar” o quadro predominantemente helênico da cidade tão enfatizado pela literatura e historiografia tradicional, com base na inspiração de modelos políades em suas instituições. A presença do arquiteto grego Dinócrates de Rodes, além do traçado hipodâmico e plano centrado na ágora e nos palácios, e por fim, a burocracia ordenada em torno da língua grega, durante muito tempo foram entendidos como argumentos para enfatizar seu isolamento em relação ao Egito. Vale ressaltar que tal cenário tem mudado atualmente, conforme as descobertas da arqueologia subaquática dos últimos trinta anos evidenciam a presença egípcia na cidade em diversos níveis (DUNAND, 2007:253). Contudo, entre diversos egiptólogos, ainda se enfatiza sua separação do Egito (VAN DE MIEROOP, 2021:304).

Após fundar e projetar Alexandria, Alexandre seguira viagem rumo a Líbia para consultar o oráculo de Amon. O oráculo de Zeus-Amon de Siwa era uma ramificação do templo principal de Amon em Tebas, cujo sincretismo com Zeus já havia se popularizado no séc. V por diversas lugares da Hélade, e mesmo na Macedônia. Talvez o rei almejasse visitar o deus na sua morada original, ademais, esse oráculo era destinado exclusivamente a reis, o que corroborava com a visão de Alexandre com relação à própria natureza divina que harmonizava perfeitamente com a concepção egípcia do rei como filho de um deus (HOLBL, 2001:10-11). Segundo Plutarco, o oráculo tinha confirmado seu governo sobre toda a humanidade. Além disso, uma confusão no entendimento da língua fez o profeta se dirigir a ele como filho de deus, o que foi convenientemente aceito pelo rei como confirmação de sua divindade (Plutarco. *Vita*

Alexandri 27.5-11). Como o Amon da Líbia era aproximado a Zeus, em relação ao Amon tebano, Pierre Briant defende que a ação do rei seria direcionada, sobretudo, ao público helênico mais amplo. Porém, sua tentativa de divinização como filho de Amon pode ter sido mal interpretada por gregos, pois a veneração de um monarca era mais natural entre os egípcios (BRIANT, 2011:96). De qualquer forma, o fato de ter buscado uma divindade que tinha adquirido características supremas (no Reino Novo) para autorizá-lo como governante de todas as terras enseja que a visita ao Oráculo teria pretensões políticas mais amplas. Tal medida pode também ter auxiliado seus sucessores a serem aceitos como faraós (DAVID, 2011:416).

Alexandre deixa o Egito e segue com sua campanha. O domínio macedônico se acomoda no território fazendo uso, inicialmente, da organização satrápica persa, com o governo ainda centralizado em Mênfis. Questões civis foram divididas entre um egípcio e um persa, mas poderes militares foram atribuídos a dois *strategoí* macedônios. Cleômenes de Náucratis ficou encarregado das finanças de todo o Egito e do desenvolvimento de Alexandria. A morte precoce de Alexandre na Babilônia em 323 AEC gerou controvérsias entre seu exército e os principais generais (*diadochoí*) com relação aos rumos do domínio conquistado, que não convém detalhar aqui. Apesar de toda turbulência entre os sucessores, que não cessaram durante as décadas que se seguiram, estabeleceu-se uma divisão provisória das satrapias. Ptolomeu, filho de Lagos, se encarregara do Egito e rapidamente tomou o lugar de Cleômenes como sátrapa em Mênfis, sendo o último acusado de abuso de poderes e de negligenciar a população egípcia (HOLBL, 2001:12)

As ações de Alexandre no Egito aparentemente estabeleceram o precedente para Ptolomeu, no sentido de enfatizaram a ideia de continuidade em relação às práticas faraônicas, com o rei sendo coroado em Mênfis, ao mesmo tempo em que concedem a Alexandria instituições de inspiração helênicas, o que aprofunda sua comunicação com o Mediterrâneo (DAVID, 2011:415). Em Alexandria e outras cidades gregas (Náucratis e Ptolemais) se concentraram os principais templos a divindades helênicas, enquanto na totalidade do Egito, investimentos significativos continuaram sendo feitos em prol da religião egípcia. Como um dos pré-requisitos da realeza era de atuarem como construtores de templos, tais investimentos não foram negligenciados no período. Pelo contrário, durante o período ptolomaico foram feitas restaurações nos templos de Karnak e Luxor, e construídos novos templos, para evidenciar o contínuo fortalecimento da ligação entre templos e monarquia (Hathor em Denderah e Hórus em Edfu, Ísis em Filae) (DAVID, 2011:428; VAN DE MIEROOP, 2021:307).

Ptolomeu I Sóter

Jogos de poder e crenças multiculturais em Alexandria:
ações de Alexandre III e dos primeiros dois reis Ptolomeus

Ptolomeu era filho de Lagos e Arsínoe, ambos de famílias proeminentes da Macedônia e fora testemunha da ascensão de Filipe II³. Ganhou notabilidade como um dos generais de mais experiência e confiança de Alexandre III, que estava ao seu lado desde o início da campanha persa e presenciara a conquista do Egito.

Como já dito, Ptolomeu atuou como sátrapa em Mênfis antes de se tornar rei e se estabelecer com sua corte em Alexandria. Nesse mesmo período, os entraves com os sucessores se agravaram, mas ainda assim Ptolomeu conseguiu provisoriamente ampliar seu controle territorial também para Cirenaica, Síria (mais especificamente a região da Cele-Síria), Fenícia (inicialmente Biblos, depois Tiro e Sidon), Chipre, Lícia e algumas cidades-gregas. Em linhas gerais, suas conquistas visavam a proteção mediterrânica em torno do Egito e seu fortalecimento como um centro imperial (HOLBL, 2001:16)⁴.

Nesse interim, ocorreram também disputas em torno da posse do defunto de Alexandre III, pois os sátrapas começam a ambicionar a construção de vínculos com o antigo rei como forma de se apropriarem simbolicamente de sua autoridade. Ptolomeu teria interceptado na Síria a transferência do sarcófago em seu trajeto da Babilônia para a Macedônia, onde seria colocado na tumba dos reis em Aigiai (Diodoro de Sicília. *Bibliotheca Historica* 18.28.3; Estrabão. *Geographica* 17.1.8; Pausânias. *Graeciae descriptio. Áttica* 1.6.3). Segundo as narrativas, Ptolomeu conseguiu transferir seus restos mortais para Mênfis e depois de se tornar rei, ordenou a construção de uma tumba em Alexandria, o *Sema* ou *Soma* (HOLBL, 2001:15-16). O corpo de Alexandre na cidade seria um importante vínculo entre a nova localidade e o mundo grego, mas as diversas versões nas fontes refletem os interesses divergentes em disputa (FINNERAN, 2005:52; ERSKINE, 2002:170).

O filho de Alexandre III com Roxana (a princesa báctria), Alexandre IV, era ainda visto como sucessor legítimo dos Argeadas, mas ambos foram eliminados por Cassandro, o *strategos* da Europa entre 310 e 309 AEC. O ato interrompeu a ainda remota possibilidade de um único sucessor vivo manter a unidade do amplo domínio conquistado pelo macedônio. Nesse momento, os *diadochoi* acirraram ainda mais os já complexos conflitos territoriais, até a disputa decisiva entre Antígono e Ptolomeu, em que o primeiro foi vitorioso e então se proclama rei da Macedônia. Ptolomeu foi aclamado pelas tropas no Egito em 306, e os outros *diadochoi*, Seleuco, Cassandro e Lisímaco fizeram o mesmo em seus respectivos domínios (HOLBL, 2001:18-19).

³ Havia até um rumor, mencionado por Pausânias (não confirmado por outras fontes), de que Ptolomeu era filho de Filipe II (*Graeciae descriptio. Áttica* 1.6.).

⁴ Na perspectiva de Gunther Holbl, com a construção de uma talassocracia no Mediterrâneo Oriental, Ptolomeu visava dar continuidade do projeto Saíta de fortalecer um império egípcio, visando principalmente, a proteção de ataques externos (HOLBL, 2001:28-29).

As “monarquias helenísticas” começariam formalmente a partir desses embates e com o ímpeto de defender as respectivas conquistas dos demais *diadochoi*. Aos poucos, houve um entendimento entre eles de que só a fragmentação do reino seria viável. Com exceção de Antígono, que continuou alimentando a ambição pela ampliação do território em detrimentos dos outros e, assim, tentara também um avanço malsucedido para o Egito. Segundo Holbl (2001:22), foram as tensões e instabilidades desse cenário, que motivaram Ptolomeu a afirmar sua realeza também em moldes faraônicos, sendo coroado e atrelando seu poder ao território e nação.

Ainda que hoje tenhamos a visão da trajetória já percorrida pelos reis helenísticos, nos levando a elaborar projeções teleológicas de sua gênese, deve-se considerar que os sucessores visavam manter a amplitude da autoridade de Alexandre, que por sua vez usurpara a pluralidade imperial e multicultural dos persas. Os reis recém-nomeados tinham a consciência que sua missão de governo deveria preservar minimamente as díspares tradições monárquicas de seus súditos. Além do desafio de se provarem legítimos e vitoriosos, o ambiente era de intensa disputa territorial. Diante desse contexto de intensa competição entre eles, era ainda mais premente a necessidade de se provarem como os mais preparados para conduzirem uma parcela do projeto anterior de Alexandre.

Como condensar a liderança monárquica de tão ampla região a partir de um único polo? Certamente os modelos monárquicos faraônico, macedônico e persa serviram de inspiração para a afirmação da autoridade da nova realeza, por isso, a busca por referências poderia ser tanto legítima, e/ou planejada e artificial. A despeito da pluralidade de tradições monárquicas e religiosas para seguir, a base do poder ptolomaico se consolidou no território egípcio, ainda que seus súditos fossem mais plurais e ultrapassassem suas fronteiras.

A temporada de Ptolomeu em Mênfis e suas ações como sátrapa nas disputas com os outros *diadochoi* colaboraram para a construção de preceitos e atos que seriam seguidos quando a realeza se confirmou e permaneceram posteriormente na sucessão ptolomaica. Foi nesse contexto que Ptolomeu entendera a importância dos sacerdotes para a manutenção das antigas tradições e crenças e como mediadores que auxiliariam na sua busca por legitimidade no território (SALES, 2005:85). Retrospectivamente, Ptolomeu fez seus anos como sátrapa serem reconhecidos na datação para o mundo grego a partir da morte de Alexandre, talvez como forma de afirmar o consentimento de sua autoridade em meio ao núcleo sacerdotal (HOLBL, 2001:22). O sumo-sacerdote de Mênfis, que realizava a coroação real, tinha o maior cargo na hierarquia religiosa de todo o território (DAVID, 2011:423).

Aos poucos, Alexandria se torna o novo centro administrativo e monárquico do Egito no lugar de Mênfis. A cidade mediterrânica fundada quase três décadas antes crescia vertiginosamente em virtude de sua

Jogos de poder e crenças multiculturais em Alexandria:
ações de Alexandre III e dos primeiros dois reis Ptolomeus

posição portuária, o que a tornava um centro de confluência para viajantes e comerciantes, apresentando desde cedo certa propensão à diversidade e multiculturalismo. Como sátrapa e em respeito a tradição, Ptolomeu se manteve inicialmente em Mênfis, mas tal cidade era inapropriada para o tipo de política internacional que Ptolomeu pretendia costurar a partir do Egito, mas em firme comunicação com o Mediterrâneo, enquanto Alexandria tinha a localização ideal (HOLBL, 2001:25-26). Daí talvez a intenção de Alexandre de abrir mais o Egito para o comércio com o mundo grego, antevendo a prosperidade comercial do terreno (FRASER,1972:3; MAEHLER, 2004:2).

Com uma nova corte na metrópole recém-construída cabia ao domínio macedônico estabelecer diretrizes de comando para unificar toda a diversidade não só de Alexandria, mas de todo o território nilótico e das outras possessões ptolomaicas. Portanto, sua posição litorânea tinha a função de servir de unidade a tal rede marítima. A cidade servia também de eixo final da rota fluvial responsável por escoar a produção agrária egípcia do Nilo para os entornos mediterrânicos. Sua fundação talvez tenha surgido da demanda por uma cidade litorânea, pois nos séculos anteriores a dinâmica comercial no Egito estava se intensificando, sobretudo, no Delta, embora fossem usados portos fluviais (como Náucratis), com alguma distância do Mediterrâneo (VAN DE MIEROOP, 2021:304).

Em seu reinado, Ptolomeu demonstrou o interesse de manter vivo, de um lado, a memória egípcia da monarquia faraônica, a qual era profundamente ancorada em seu universo religioso e de outro, levar para o Egito tradições greco-macedônicas (re) significadas para a nova morada. Buscou também conciliar tudo isso de modo a entrelaçar esses mundos aparentemente divergentes. A fundação de Alexandria incentivou uma intensa imigração de diversas regiões do mundo helênico que compôs os principais quadros da elite administrativa e militar ptolomaica. Contudo, tal população ainda era minoria em toda a extensão do território egípcio, ainda dominado localmente pela autoridade dos templos.

Ptolomeu I busca estabelecer vínculos com os microcosmos dos templos responsáveis por preservar as tradições religiosas nativas, ainda que também não estivessem imunes as mais variadas manifestações religiosas estrangeiras, que se intensificaram ainda mais com os sucessivos domínios imperiais. O antigo cargo faraônico estava essencialmente ancorado em sua origem divina, já que o rei era um visto como um mortal que representaria o sagrado. Cada novo rei incorporava a autoridade de Hórus, faraó dos tempos míticos, que promoveria a ordem e coesão do território através de sua supervisão visando a manutenção da Maat. Procurando demonstrar apreço pelo sacerdócio, Ptolomeu continuou o pagamento de impostos ao alto-sacerdócio de Tebas e a reforma de antigos templos. Paralelamente, fundou a cidade de *Ptolemais Hermaïou* na Tebaida, segundo Holbl, almejando contrabalancear a

importância da antiga Tebas na região, conforme a população grega aumentava no território. Dessa forma, estabeleceria um centro de poder greco-macedônico no Alto Egito, onde o antigo núcleo sacerdotal tebano mantinha sua autoridade local. Fundar uma cidade segundo o seu nome, reproduziria também o gesto do fundador de Alexandria, pois segundo costumes helênicos, fundar cidades era considerado um atributo heroico, confirmando seu comando como *Basileus* (HOLBL, 2001:26;92). Ademais, a identidade monárquica macedônica se estabeleceu em torno dos sucessos militares de Felipe II e tal aspecto se manteria preponderante na autoridade conquistada pelos diádocos. O rei tinha que provar qualidades sobre-humanas, o que o aproximaria do modelo de herói homérico, dessa forma era através de vitórias de guerra que conquistaria o posto de *Basileus* (HOLBL, 2001:90-91; THOMAS, 2007:142, ANDRÉ, 2018:167).

É notável que parte das iniciativas de Ptolomeu se explica visando o ideal de congregar sob sua tutela tradições monárquicas distintas, ao mesmo tempo, em que pretendia afirmar sua posição como um sucessor legítimo de Alexandre III. Além da já mencionada transferência do mausoléu para Alexandria, outra medida importante no início de seu reinado, foi trabalhar para elevar o falecido rei à divindade, com a criação de um sacerdócio epônimo para seu culto entre 305 e 290 AEC (DUNAND, 2007:261; DAVID, 2011:415).

Ptolomeu também atuou como “historiador”, ao compor seu relato sobre Alexandre III, provavelmente na fase final de sua vida. Mapear a memória do rei macedônico era mais uma maneira de se vincular ao seu legado e condensar seus feitos, como instrumento de conhecimento da monarquia. Infelizmente a obra original não sobreviveu, mas foi a principal fonte da obra de Arriano (GREEN, 2007:24). Além de se interessar em mapear por escrito fenômenos marcantes do mundo e de valorizar a memória de seu antecessor, procurava reunir eruditos gregos ao seu redor. Dentre eles, alguns escreveram histórias egípcias e foram visitar Tebas, como foi o caso de Hecateu de Abdera, a quem encomendara (por volta de 317 AEC) a produção de uma obra em grego sobre o Egito e que foi posteriormente a principal fonte de Diodoro de Sicília (SALES, 2005:94; FRASER, 1972:311). Diodoro ilustra esse interesse erudito pelo Egito, por parte de Ptolomeu e seus próximos (Diodoro de Sicília, *Bibliotheca Historica* 1.46.7-8).

A presença de conselheiros visava também orientar o cotidiano religioso de Alexandria e de que forma a monarquia nele atuaria. Tácito e Plutarco fazem referência a presença de conselheiros gregos e egípcios na corte, com menção ao grego Timóteo, do clã dos Eumólpidas de Elêusis e ao sacerdote Manetho de Sebenito (Heliópolis). Segundo os autores, ambos foram fundamentais em auxiliar Ptolomeu no desenvolvimento do culto de Serápis e no reconhecimento de sua estátua (Tácito. *Historiae* 4. 84 e Plutarco. *De Iside et Osiride* 361-362.28).

Jogos de poder e crenças multiculturais em Alexandria:
ações de Alexandre III e dos primeiros dois reis Ptolomeus

Dessa forma, o ambiente sagrado de Alexandria se estruturou perpetuando crenças gregas e egípcias, com deuses de ambos os panteões sendo adorados e combinados. Ademais, no reino de Ptolomeu I Sóter surgira Serápis, uma divindade especificamente alexandrina que condensaria elementos das duas tradições religiosas. Embora, sua maior popularização seja atribuída a Ptolomeu III Evergeta, em virtude do engrandecimento do seu templo, o Serapeum, o ambiente para o surgimento do culto teria sido engendrado com Sóter, possivelmente por influência de seus conselheiros e fruto de sua experiência como sátrapa em Mênfis. Ademais, escavações revelaram que um santuário já existia no local antes de seu reinado, o que sugere que no reino de Evergeta o credo passara por um processo de institucionalização, quando Serápis se firmou ainda mais como deus patrono de Alexandria e da dinastia ali estabelecida (PFEIFFER, 2008:398-399).

O Serapeum foi construído em Racótis, a antiga ocupação egípcia antes da construção de Alexandria. A escolha do local visaria associar os recém-chegados à cultura ancestral, como também sua ordenação seguindo o modelo do Serapeum de Mênfis, com nilômetros e galerias subterrâneas (PFEIFFER, 2008:393). Este Serapeum era o local de enterramento do touro sagrado Ápis, que após a morte tornar-se-ia Osíris-Ápis, governante do submundo. Desse sincretismo surge provavelmente a contração para “Serápis”. Osíris era o consorte da deusa egípcia Ísis, ambos eram os pais de Hórus, que tornar ia-se o primeiro faraó dos tempos míticos depois de derrotar Seth. Assim, o entendimento era que o faraó entronizado incorporava Hórus e após a morte se associava a Osíris. Portanto, Ptolomeu pode ter se familiarizado com noções faraônicas de comando em sua temporada em Mênfis, na aproximação com os sacerdotes de Ptah.

O contexto das “origens” do culto é controverso e nossas evidências são posteriores e nitidamente impactadas pela popularização de Serápis no Império Romano. De qualquer forma, é presumível a intencionalidade de Ptolomeu em desenvolver uma política religiosa para a cidade que tivesse nítidos vínculos com crenças de Mênfis, mas que também dialogasse com gregos. O complexo do Serapeum de Mênfis passara por um desenvolvimento no período tardio, assim como a popularização e sincretismo de Osíris-Ápis entre os gregos (BOMMAS, 2012:423). Essa inspiração visaria tentar absorver a autoridade divina do centro menfita ao vincular o templo novo com o antigo? E, assim, Serápis surgira através de um ímpeto de traduzir noções relacionadas ao submundo e renascimento de forma compreensível e aceitável para os gregos (por não aceitarem o culto de animais), ocasionando a elaboração de sua imagem antropomórfica (BOWMAN, 1986:174). Tradicionalmente Serápis foi interpretada como um exemplo de “helenização” de divindade egípcia, ou como um resultado da necessidade de Alexandria por um deus patrono e um denominador comum para a heterogeneidade, com o objetivo de

unificar uma atmosfera religiosa plural (FRASER, 1972:252; MOYER, 2013:145-146).

É plausível pensar na crença em Serápis como um processo, como defende John Stambaugh. O autor defende que a imagem cultual possa ter surgido em um segundo momento, como fruto de reflexões e meditações da corte com seus diversos conselheiros, o que se harmonizaria melhor com os relatos de Tácito e Plutarco, que tentam organizar as diversas versões sobre Serápis em “mitos de origem” (STAMBAUGH, 1972:13). Ambos mencionam os conselheiros de Ptolomeu como fundamentais para alavancar a crença. Portanto, embora a adoração inicial de Serapis seja repleta de especulações, a participação de conselheiros interessados em organizar o cotidiano religioso de Alexandria é bem marcada na documentação (HOLBL, 2001:27). Outrossim, faz sentido pensar em Serápis e o desenvolvimento do seu culto, sua identidade e sincretismo como processos dinâmicos, muitas vezes conscientes e que envolveram múltiplos agentes, de acordo com diferentes contextos e demandas (MOYER, 2011:152).

Sabemos da presença atuante desses conselheiros em diversos episódios da história alexandrina, sobretudo nos reinos dos primeiros dois Ptolomeus. O mesmo Manetho mencionado por Plutarco e Tácito foi responsável pela produção da *Aegyptiaca*, uma sistematização da realeza faraônica para a língua grega. Com o provável intuito de divulgar a tradição monárquica milenar compreensível para o público helênico ao estabelecer uma nova corte no território, Maneton dividiu o reinado faraônico em trinta dinastias. Como sacerdote, ele conhecia a escrita hieroglífica e tivera acesso a listas reais e arquivos dos templos, o que intérpretes anteriores da história egípcia como Heródoto e Hecateu de Abdera desconheciam. Gregos-macedônicos provavelmente entenderam a importância de refletir sobre esse passado milenar como forma de tentar estabelecer uma continuidade “genealógica-cultural” com essa longa história monárquica, principalmente por serem provenientes de outra tradição geográfico-cultural (SALES, 2005:85).

Nesse momento era um egípcio que instruía os gregos na história de seu país e permitia que o passado faraônico fosse apropriado pela nova dinastia (HOLBL, 2001:27; SALES, 2005:80;92). Enquanto Hecateu atuara na corte de Ptolomeu I e também teria produzido sua obra em língua grega sob sua encomenda (por volta de 317 AEC), com esse diferencial de não conhecer a língua. Maneton atuara como um sacerdote preparado para os novos tempos, pois conhecia a língua de seus dominadores e entendia que para preservar e transmitir a tradição de seus antepassados era primordial se inserir nesse projeto “pluricultural”. Sua obra está, portanto, em sintonia com a historiografia política dos Ptolomeus, que começara com o próprio Ptolomeu registrando as histórias de Alexandre (SALES, 2005:94-96). A produção dessa obra, fora, contudo, encomendada no tempo de Ptolomeu II Filadelfo, ainda que Maneton estivesse na corte

desde o tempo de seu pai, o que evidencia a longa-duração de sua influência como conselheiro.

Ptolomeu II Filadelfo

A *Aegyptiaca* foi redigida por Maneton provavelmente em 280 AEC no governo de Ptolomeu II Filadelfo. Infelizmente, o texto original se perdeu, mas sobreviveu por meio de diversas citações e paráfrases por historiadores do período romano (como Flávio Josefo e Eusébio de Cesaréia) e manuscritos medievais, o que sugere sua valorização na Antiguidade (SALES, 2005:73-75). A narrativa foi encomendada pelo rei no contexto de disputa com Antíoco I Sóter pelo domínio do Mediterrâneo Oriental, quando cada monarquia enfatizava sua autoridade sobre o espaço geográfico que dominava e competia pela antiguidade de suas tradições como forma de conquistar poder. Dessa forma, organizou-se uma “guerra dos livros”, conforme explana José das Candeias Sales (2005:77), que visava colocar os relatos históricos a serviço do poder político. Trata-se de uma inestimável obra dedicada a iluminar os mecanismos propagandístico-ideológicos implementados pelos Ptolomeus que tenta estabelecer uma mediação entre o Egito e o mundo do Helenismo (MOYER, 2011:85).⁵

A fórmula encontrada por Maneton de organizar a história egípcia seguindo a ordem de suas dinastias seria proposital, no sentido de demarcar e valorizar a antiguidade, continuidade e importância da instituição faraônica. Enfatizar a importância da monarquia como algo herdado, colaboraria também para estabelecer a ênfase na consanguinidade e ascendência, o que Filadelfo certamente precisava consolidar, enquanto a realeza macedônica se justificava a partir das proezas militares. O tema central da obra são as ações dos antigos faraós, algo extremamente conveniente para a nova dinastia incorporar e reforçar em sua ideologia real, de modo a fortalecer um elo entre passado e presente (SALES, 2005:88-90).

A ação desenvolvida por Ptolomeu II Filadelfo, como diversas outras, visavam dar continuidade e até intensificar alguns padrões estabelecidos por seu pai Ptolomeu I Sóter, no sentido de acenarem para ambos os públicos, grego e egípcio. Nesse mesmo espírito foram fundadas a Biblioteca e o *Mouseion*, ainda que tenham sido idealizados

⁵ A *Aegyptiaca* é ainda a maior autoridade para o entendimento da cronologia dinástica egípcia. Grande parte dos dados de Manethon foram confirmados por outras listas reais encontradas em papiro (como o *Papiro de Turim* e *Papiro de Ábidos*), o que confere certa credibilidade para sua obra, o que não significa que elementos lendários não estejam presentes. (SALES, 2005:82-84; MOYER, 2011:)

anteriormente por Sóter, por influência do conselheiro ateniense fixado em sua corte, Demétrio de Falero ⁶.

Tais instituições visavam ordenar, sistematizar e fixar as tradições literárias gregas de modo que se concentrassem em Alexandria, de modo a criar uma “super-estrutura” para gregos influentes em torno da monarquia, o que demandaria o próprio centro de saber, como que para contrabalancear o saber científico egípcio milenar e o grego, estabelecido em Atenas (HOLBL, 2001:). Portanto, o impulso inicial seria reunir nesses núcleos recém-criados saberes anteriormente estabelecidos, celebrados e valorizados, visando agrupar a diversidade sob amparo monárquico. Tais investimentos visariam tornar Alexandria o polo que representaria tal diversidade de saberes e criaria as condições para angariar e desenvolver novos conhecimentos.

Nessa conjuntura, há uma abertura para o novo e para o diferente em certo sentido desconhecido até então no mundo grego. Se um autor como Heródoto já produzira uma etnografia dos povos que estavam nas “periferias” do mundo grego, o objetivo nesse momento seria reunir estudiosos de diferentes lugares do ecúmeno em um mesmo polo, o centro por excelência onde tais saberes poderiam se reunir e promover um sentido de multiculturalismo para todos que por ali passassem. Nesse sentido, ainda que as instituições tivessem inspiração grega sob influência de Demétrio de Falero, os conhecimentos ali desenvolvidos foram adquirindo um status global e plural.

É possível observar que diferentes ações da realeza visariam tornar Alexandria um ponto de referência para a diversidade ali reunida, seja através da sistematização, catalogação e edição da vasta literatura conhecida e de domínio comum para os gregos (como Homero), seja traduzindo para o grego obras de outras culturas. Flávio Josefo situa Demétrio Falero, provavelmente de maneira anacrônica na corte de Filadelfo e o ilustra como o principal entusiasta por angariar escritos de outros povos, até mesmo da Septuaginta ou Bíblia dos Setenta, a tradução da Torá em língua grega que foi produzida em Alexandria. A história ganhou conotação lendária na *Carta de Aristeas*, provavelmente composta no séc. II AEC e que foi a base do relato de Flávio Josefo no livro XII das *Antiguidades Judaicas* e foi também citada de forma pontual por Fílon de Alexandria (*De Vita Mosis* 2.41). A Septuaginta provavelmente fora produzida como resultada da demanda da própria comunidade judaica de Alexandria, que começava a perder seu conhecimento do hebraico, portanto, sua produção atribuída ao reinado de Ptolomeu II é

⁶ O sucessor de Aristóteles, Teofrasto tinha ido ao Egito, talvez antes dos Ptolomeus, com os quais manteve uma relação próxima. Demétrio de Falero, um filósofo peripatético, retórico e influente político ateniense fora seu aluno e havia sido exilado de Atenas por ordem de Demétrio Poliorketes em 307 AEC. Falero fora então convidado para a corte alexandrina e para compor os quadros entre conselheiros reais de Ptolomeu I em 297 AEC (HOLBL, 2001:26).

Jogos de poder e crenças multiculturais em Alexandria:
ações de Alexandre III e dos primeiros dois reis Ptolomeus

provavelmente uma “retroprojeção” anacrônica de Josefo (MOMIGLIANO, 1976:74). De toda forma, o autor ilustra o cenário que começava a se configurar na cidade, em virtude das demandas e tensões multiculturais que se acumulavam e que podem ter a se intensificado na corte de Filadelfo. Assim, diferentes comunidades da cidade poderiam buscar a “helenização” de seus saberes particulares visando suas próprias necessidades, o que foi transformando a metrópole numa espécie de portal literário do mediterrâneo, que se engrandece produzindo esse efeito. As palavras de Josefo, ainda que lendárias e situadas fora do tempo/ espaço, expressam essa ambientação:

Alexandre reinou doze anos, depois dele Ptolomeu Sóter quarenta e um; depois Filadelfo tomou o poder real no Egito e o governou por trinta e nove anos, e ele conseguiu realizar a tradução da Lei e liberar da escravidão vinte e quatro mil nativos de Jerusalém que eram escravos do Egito pela seguinte razão.

Demétrio de Falareu, que estava encarregado da biblioteca do rei, estava ansioso para reunir, se conseguisse, todos os livros do mundo habitado, então, se ouvisse falar ou visse, qualquer livro que compensasse o estudo, ele o compraria; e então ele se esforçou para realizar os desejos do rei, pois era um grande devoto da arte de colecionar livros. Então, quando Ptolomeu lhe perguntou quantas dezenas de milhares de livros ele já tinha reunido, ele respondeu que o número atual estava por volta de duzentos mil, mas que em um curto período ele juntaria em torno de quinhentos mil. Ele mencionou que tinha sido informado que entre os judeus também havia muitos trabalhos sobre a lei, que valiam o estudo e mereciam um lugar na biblioteca do rei, mas tendo sido escrita na caligrafia e no seu dialeto, não seria pouco trabalhoso realizar a sua tradução para a língua grega. Pois, apesar da caligrafia ser semelhante à escrita peculiar siríaca (aramaico), e da língua parecer com a outra, era de um tipo distinto. Não havia nada, contudo, ele disse, que os impedia de ter esses livros traduzidos e ter os escritos em sua biblioteca, pois ele tinha recursos abundantes para realizar esse gasto.

(FLAVIO JOSEFO. *Antiquitates Judaicae* 12.12-25)
(Tradução livre)

A tradição poética alexandrina, fora também notabilizada no tempo de Sóter e Filadelfo através do patrocínio real e se expressa em autores como Teócrito e Calímaco. Como eles, diversos eruditos foram fixados na cidade para celebrar a monarquia e temas caros aos reis, como a memória de personagens, heróis e deuses gregos consagrados no passado, que

seriam nesse momento rememorados e vinculados aos novos governantes. Tais escritos visariam, portanto, celebrar a tradição mitológica grega em uma conjuntura inovadora. Os autores aproveitariam tal herança para inserir a monarquia em meio a tais tradições, o que seria uma forma de legitimá-la para além do Egito e vinculá-la ao antigo mundo grego. Essa produção poderia ter sido ensejada pelos imigrantes gregos ali reunidos que buscavam um eixo de identificação com tal monarquia, que também se faria representante da memória divina contemplada ali. Teócrito, por exemplo, através de seu *Encômio de Ptolomeu Filadelfo* celebraria seus antecedentes heroicos e divinos associados ao passado mítico grego.

Teócrito faz referência ao culto dos “deuses irmãos” (*Theoi Adelphoi*), Ptolomeu II Filadelfo e Arsínoe II, estabelecido pelo próprio Filadelfo por volta de 272 AEC e o sumo-sacerdote de Alexandre passou a incorporar também esse culto. O sacerdote de e vinculado ao de Alexandre (DUNAND, 2007:261; HOLBL, 2001: 94). O casamento entre irmãos fora pontualmente praticado na realeza egípcia, embora a prática causasse estranhamento entre os gregos. Como expressa o autor grego Pausânias (*Graeciae descriptio*. Ática 1.7.1): “Este Ptolemeu, apaixonado por uma sua irmã de pai e de mãe, Arsínoe, casou com ela, o que era completamente estranho aos costumes dos Macedônios, mas consentido pelos Egípcios sobre que ele reinava.” No *Encômio de Ptolomeu Filadelfo* (120-130) Teócrito associa o culto dos deuses irmãos à união de Zeus e Hera, talvez em uma tentativa de tornar a prática mais aceitável em meio ao público grego. Em meio aos egípcios, os deuses irmãos Ísis e Osíris/Serápis poderiam estabelecer o contraponto divino do casal de irmãos da casa real dos Ptolomeus (HOLBL, 2001:104).

Ptolomeu II Filadelfo foi responsável por iniciar a tradição da *Ptolemaia*, uma grandiosa celebração em Alexandria realizada a cada quatro anos e consagrada aos seus pais. A festa foi narrada detalhadamente por Callixenus de Rodes, cujo relato foi transmitido por Ateneu séculos depois no *Banquete dos Sofistas* (*Deipnosophistae* 5). O festival pretendia rivalizar com os jogos olímpicos e enquadrar os reis desencarnados no panteão das divindades gregas. Tornou-se mais elaborada a cada reinado, ao ponto de se tornar a principal festividade da realeza e que também trazia notoriedade para a cidade, por meio de sua monarquia. Também era realizada em outros territórios ptolomaicos (a de Delos é a mais notável). É provável que ao deificar os pais no *post-mortem*, Filadelfo visasse elevar o carisma do *basileus* triunfante para o plano divino, o que também os aproximaria da perspectiva real faraônica, em que o rei alcançaria o patamar de outras divindades após a morte. A festa começou homenageando Sóter, porém Berenice I foi incorporada ao culto após sua morte em 279 AEC. Ademais, como Alexandre III, Ptolomeu I foi cultuado pela fundação de cidades (respectivamente Alexandria e

Ptolemais), seriam, portanto, honrados como heróis fundadores, algo que encontrava reminiscências entre os gregos (HOLBL, 2001:92).

Se a *Ptolemaia* propagava a lealdade e continuidade familiar, inserindo o casal real desencarnado no panteão grego, os *Theoi Adelphoi*, os reis também foram cultuados em templos egípcios seguindo o protocolo faraônico através de estátuas, representações e até mesmo templos independentes. Arsínoe II foi cultuada em vida e recebera um culto póstumo associado a Ísis (HOLBL, 2001:102-103). Tais dedicações eram também resultado da troca de concessões aos sacerdotes e investimentos em novas edificações sagradas, como o templo em *Philae* dedicado a Ísis, que também fora erguido por Filadelfo (HOLBL, 2001:86). Portanto, os cultos dinásticos ganharam diferentes facetas, conforme se comunicavam com tradições gregas, egípcias e também macedônicas, mas também foram criando cenários mistos de adoração com características específicas. Se os primeiros Ptolomeus estabelecem o precedente para a concessão aos templos, tais investimentos aumentam ainda mais ao longo do tempo, o que leva alguns historiadores a defenderem certa “egipcianização” da dinastia (PEREIRA, 2018; HOLBL, 2001:106) ao mesmo tempo em que começa a decair a natureza de autoridade helenística da realeza, mais focada em sua força heroica e militar.

Considerações finais

A intenção dessa breve reflexão foi demonstrar algumas ações de Alexandre III, Ptolomeu I Sóter e Ptolomeu II Filadelfo visando a construção de Alexandria como um núcleo cultural e religiosamente plural. Os relatos que trazem tais evidências advêm, sobretudo, do período romano, embora grande parte deles sejam baseados em fontes anteriores, contemporâneas aos Ptolomeus, mas hoje infelizmente perdidas. O fato de recuperarem tais posturas multiculturais ao descreverem os reinados dos primeiros reis macedônios no Egito denotaria as tensões étnicas que se avivaram em Alexandria sob domínio romano. Nesse ensejo, os escritos constroem um retrato de Alexandria que harmonizaria gregos, egípcios e judeus sob amparo monárquico, denotando que as tensões deveriam ser amenizadas, considerando a trajetória plural da cidade associada às suas origens. Ou seja, recuar aos primórdios de sua construção visaria mascarar controvérsias e acomodar novas formas de convivência. Alexandria como a segunda maior cidade do Império Romano poderia também servir de modelo, como “idealização”, tendo como pano de fundo a própria cidade de Roma e suas polêmicas.

O início do comando ptolomaico no Egito evidencia a intenção da monarquia de promover sua autoridade através do reconhecimento das antigas tradições de poder faraônicas, macedônicas e persas, cujos

fundamentos seriam convenientes incorporar. Ao mesmo tempo, a dinastia e a nova cidade se constroem em um ambiente de intensas competições e guerras entre gregos e macedônios, portanto, a busca por referências no passado e sua valorização como forma de tornar Alexandria uma espécie de “guardiã” de memórias, de forma a dar coesão para uma população diversificada. Pretendiam também elevar a cidade em relação a diversas outras que se tornavam eminentes, com base em modelos urbanos para os mundos egípcio e grego, sobretudo, Mênfis e Atenas. Dessa forma, haveria uma “tradução” de antigos saberes e vivências visando a proteção e autoridade dos novos reis, denunciando que Alexandria presava por suas tradições plurais, ainda que (re)significadas e transformadas, com base em novas demandas do poder.

É notável como Alexandria se engrandece como uma “cidade da memória” e global, que demonstra apreço por tradições do passado, mas que também se abre ao novo e às transformações. Sob Roma, em um mundo integrado, e de intensas comunicações, a busca pelo passado ainda era usada estrategicamente, assim, crenças e saberes antigos eram rememorados, descartados e enfatizados conforme questões imperiais e simplificando subjetividades e tensões identitárias que eclodiram e se acomodavam no passado helenístico.

Referências bibliográficas

ANDRÉ, Alessandra, *A fabricação da ‘basileia’ helenística: um estudo sobre o governo de Antígono Monoftalmo e Demétrio Poliorcetes (321 – 301 a.c.)*, Tese de doutorado, Universidade Federal do Espírito Santo, 2018.

BOMMAS, Martin, “Isis, Osiris, and Serapis”, in: RIGGS, Cristina (org). *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 578-599.

BOWMAN, Alan K., *Egypt after the Pharaohs. 332 B.C. -A.D.642*, California: University of California Press, 1986.

BRIANT, Pierre, *Alexandre, o Grande*, Porto Alegre: L&PM, 2011.

DAVID, Rosalie, *Religião e Magia no Antigo Egito*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

DUNAND, Françoise e ZIVIE-COCHE, Christiane, *Gods and men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE* New York: Cornell University Press, 2004.

Jogos de poder e crenças multiculturais em Alexandria:
ações de Alexandre III e dos primeiros dois reis Ptolomeus

DUNAND, François., *The Religious System at Alexandria*, in: OGDEN, Daniel, *A Companion to Greek religion*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 253-263.

ELLIS, W. M., *Ptolemy of Egypt*, Routledge: London and New York, 1994.

FRASER, Peter M.. *Ptolemaic Alexandria*, Oxford: Clarendon Press, 1972. 3 v.

GREEN, Peter, *Alexandre, o Grande: e o período helenístico*, Rio de Janeiro: Objetiva: 2014.

HOLBL, Gunther, *A History of the Ptolemaic Empire*, Routledge: London and New York, 2001.

MOMIGLIANO, Arnaldo, *Os limites da Helenização: A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

MOYER, Ian, *Egypt and the Limits of Helenism*, New York: Cambridge University Press, 2011.

PEREIRA, Ronaldo Guilherme Gurgel, *Helenização e Egípcianização: Re-Construção de Identidades no Egito Helenístico*, Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2013.

PFEIFFER, S., "The God Serapis, his Cult and the beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt", in: P. MCKENCHNIE, P. & GUILLAUME, P. (Eds.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*. Leiden: Brill, 2008, p. 287-408.

SALES, José das Candeias. *Ideologia e propaganda real no Egito Ptolomaico (305-30 a.c.)*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2005. (Tese de doutorado)

STAMBAUGH, John E., *Sarapis under the early Ptolemies*, Leiden: E. J. Brill, 1972.

THOMAS, Carol G., *Alexander the Great in his world*, Oxford: Blackwell Publishing, 2013.

DE MIEROOP, Marc Van, *A History of Ancient Egypt*, Second edition, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2021.

Capítulo 5

O conhecimento científico e a felicidade

Leonor Santa Bárbara

A guerra do Peloponeso marcou uma mudança na vida das cidades gregas, não apenas pelo resultado, mas pela duração da mesma. Vinte e oito anos de conflito causaram o empobrecimento e enfraquecimento das cidades-estado, acarretando diversas consequências. No caso de Atenas, estes factores, associados à sua derrota e à submissão a Esparta, terão contribuído para o desinteresse dos cidadãos pela participação na vida da pólis, ainda que a democracia tenha sido reposta um ano depois do final da guerra. Por outro lado, se oficialmente a guerra terminou em 404 a. C., os conflitos entre cidades mantiveram-se durante algumas décadas, dado que várias cidades procuraram recuperar a sua independência. Esta situação, em conjunto com as Guerras Sagradas, deu à Macedónia a possibilidade de alargar os seus domínios, o que se coadunava com o espírito expansionista de Filipe II, que subira ao trono por meados do século IV a. C. Este, em 338 a. C., derrota as cidades gregas na batalha de Queroneia. Apesar de uma aparente manutenção da sua autonomia, as cidades-estado nunca mais recuperaram a sua independência relativamente à Macedónia.

Após a morte de Filipe, Alexandre iniciou a expansão para Oriente, dominando gradualmente a Ásia Menor, o Egipto, a Bactriana. Alexandre não se limitou à subjugação dos vários povos; a sua política incluiu também a união desses povos sob uma cultura comum – a grega, para a qual contribuiu a acção dos mestres que o acompanharam, difundindo o conhecimento da língua e das letras gregas. Após a sua morte e com a divisão do império em três monarquias, os diádocos instituíram nos seus reinos essa cultura. O exemplo mais estudado será o da monarquia egípcia, sob os Ptolomeus. Ptolomeu Soter procurou, inicialmente, o reconhecimento do seu estatuto real pelos Egípcios. Só depois mudou a sua capital para Alexandria, cidade cuidadosamente fundada por Alexandre, segundo a tradição. Os três primeiros Ptolomeus fizeram dela uma segunda Atenas, construindo nos jardins do palácio o Museu e a Biblioteca – casas do saber, onde se desenvolviam estudos nas mais diversas áreas. Alexandria era uma cidade cosmopolita, transbordante de

vida, para onde se deslocavam pessoas das diversas regiões do mundo helenístico. Entre os grandes nomes da cultura grega deste período podemos destacar, a par do comediógrafo ateniense Menandro, figuras como Calímaco, natural de Cirene, Teócrito, originário de Siracusa, Aristófanes de Bizâncio, Apolónio de Rodes (ainda que fosse natural de Alexandria). Este punhado de nomes mostra que a produção literária já não pertencia apenas a quem tivesse uma origem grega, mas a todos os que recebiam uma formação grega. Isto era incentivado pelas medidas dos reis helenísticos, entre as quais se deve salientar a criação do grupo dos *amigos do rei*. Estes *philoí*, para contarem com o patrocínio real, deviam escrever as suas obras em Grego, independentemente da sua origem.

Estes aspectos denotam duas alterações relevantes no mundo grego: do ponto de vista da organização política, as cidades-estado com as suas distintas formas de governo perdem proeminência para monarquias com um poder centralizado; do ponto de vista cultural, a difusão de uma cultura grega num mundo mais vasto e feita por pessoas com origens diferentes, mesmo tendo recebido um mesmo tipo de formação – a grega. Embora haja quem defenda que a centralização do poder não impediu a participação do cidadão, a verdade é que já não encontramos as mesmas marcas identitárias que caracterizavam as várias cidades-estado ao longo das épocas arcaica e clássica. E isto teve consequências do ponto de vista literário, de que são exemplo a redução na produção trágica e as diferenças da comédia nova, relativamente à antiga e à média. Na época clássica, estes géneros tinham uma função interventiva na vida do cidadão, levando-o a reflectir sobre os problemas que o afectavam e à *pólis*. Vemo-lo em tragédias como a *Antígona*, com o debate sobre a lei e o poder, ou *Os Suplicantes*, de Eurípides, onde se realça a importância dos valores morais e o respeito que merecem. Do mesmo modo, comédias como *As mulheres no Parlamento*, *Lisístrata* ou *Os Acarnenses* chamariam a atenção dos espectadores para os problemas que afectavam a cidade: a guerra e as suas consequências, o oportunismo, a necessidade de reformas. A comédia menandrina, embora apresentando situações da vida quotidiana, tem um outro alcance, retratando uma sociedade, mas afastada dos problemas políticos e sociais.

Também a filosofia do período helenístico irá reflectir estas alterações, não se ocupando já com os problemas que afectam o cidadão, mas com aqueles que concernem ao indivíduo. Neste período desenvolvem-se diversas correntes filosóficas – Cinismo, Cepticismo, Epicurismo, Estoicismo – sendo as duas últimas as que tiveram uma maior difusão. Estas doutrinas pretendem dar resposta a uma questão que, desde sempre, ocupou o ser humano: em que consiste a felicidade? Se, anteriormente, Platão e Aristóteles procuraram responder a esta questão, associando a felicidade do homem ao bem-estar da *pólis*, as correntes helenísticas encontraram outras respostas, centrada no indivíduo. No

caso do epicurismo, doutrina filosófica que se desenvolve no mundo grego a partir do século III a. C., a resposta associa o principal factor da felicidade humana – a ataraxia – ao conhecimento, motivo pelo qual nos iremos debruçar apenas sobre esta corrente filosófica. Gostaria de ressaltar, contudo, que, embora a maioria dos estudos sobre a filosofia epicurista tenha por base a grande difusão que este corrente teve entre autores romanos, como Lucrecio, ou Cícero, este texto terá em conta exclusivamente o próprio testemunho de Epicuro, com base nos textos que dele nos chegaram inteiros: três cartas (*Carta a Heródoto*, dedicada ao estudo da Física; *Carta a Pítocles*, dedicada ao estudo da Astronomia e da Meteorologia; *Carta a Meneceu*, dedicada ao estudo da Ética), *Máximas Capitais* e *Sentenças Vaticanas*.

Epicuro baseia a felicidade humana no prazer e na ataraxia, a total ausência de preocupação. Esta só se alcança pela segurança, que só é possível graças ao conhecimento, à amizade e à justiça. Só assim se poderá verificar a quietude. Destes três elementos, debruçar-nos-emos apenas sobre o primeiro e a sua relevância para a doutrina epicurista. No entanto, é de ressaltar que tanto a justiça como a amizade têm um valor utilitário. A definição que o filósofo do Jardim apresenta da justiça é a de que esta consiste num contrato entre sociedades com o fim de não prejudicar nem ser prejudicado¹. Como se explica em nota, o objectivo é evitar o receio, impeditivo da tranquilidade do indivíduo. Relativamente à amizade, considera-a o maior de todos os bens e uma garantia de segurança, como afirma nas *Máximas Capitais* 27 e 28 (D. L. X. 148). Embora defenda que não se deve procurar a amizade apenas pelo seu carácter utilitário (cf. *Sentenças Vaticanas* 34), Epicuro afirma que a vantagem da amizade consiste na consciência de que há alguém pronto a prestar auxílio, quando necessário. Como ele mesmo diz na *Sentença Vaticana* 23, qualquer amizade deve ser procurada por si só, embora tendo a utilidade na sua base. E a segurança proporcionada pela amizade é muito superior à riqueza, à fama ou ao poder, que são usualmente motivo de inveja. De certa forma, percebemos aqui alguma relação com a doutrina epicurista do prazer. Este consiste na eliminação dos desejos, que advêm da necessidade. Ou seja, as pessoas desejam apenas aquilo de que têm necessidade, o que lhes faz falta, como já Platão afirma no *Banquete*. Quando alcançam aquilo de que necessitam, estão a suprimir um desejo e, conseqüentemente, a obter prazer. No entanto, isto não significa que todos os desejos sejam bons, identificando Epicuro alguns que são prejudiciais. O filósofo divide-os em três grupos: a) desejos naturais e necessários; b) desejos naturais, mas não necessários; c)

¹ É sobretudo nas *Máximas Capitais* que Epicuro reflecte sobre a justiça, sobretudo entre as *Máximas* 31 e 34 (D. L. X. 150-151). Nas *Máximas* 34 e 35 afirma mesmo que a injustiça não é um mal em si; este consiste em viver-se na incerteza de escapar, ou não, à punição. Na *Sentença Vaticana* 70, o filósofo aconselha a não fazer nada que possa causar receio de vir a ser conhecido pelos outros.

desejos que não são naturais, nem necessários. O primeiro grupo é o dos desejos cuja função é a de suprimir a dor: a comida e a bebida suprem a fome e a sede, respectivamente. No entanto, basta uma alimentação frugal para realizar este prazer. E Epicuro contrapõe à necessidade de alimento, o desejo de iguarias que, sendo natural por ter a função de eliminar a fome, não é necessário, visto que esta pode ser eliminada por alimentos simples. Finalmente, no terceiro grupo, Epicuro coloca as honras e a fama, que ele considera perfeitamente secundárias, pois não contribuem para a felicidade.

Feita esta introdução, importa ver de que modo o conhecimento é relevante na filosofia epicurista. É na *Carta a Heródoto* que Epicuro reflecte sobre a importância do conhecimento, salientando o estudo da Física. Consistindo na exploração do que existe, confrontando-o com as sensações, as apreensões imediatas e as afecções, é simultaneamente a forma de estabelecer deduções sobre o invisível. São as sensações e a sua comparação com a realidade que permitem a compreensão do invisível, como se afirma na *Carta a Heródoto*²:

Tendo compreendido isto, podemos examinar o que concerne ao invisível: primeiro, que nada existe a partir do não-ser; na verdade, se tudo pudesse existir a partir de tudo, não teríamos necessidade de sementes. E, se aquilo que desaparece fosse destruído para o não-ser, todas as coisas pereceriam, pois seriam não existentes as coisas em que se transformavam. Além de que o universo sempre foi tal como é agora, e sempre assim será, pois não há nada em que possa vir a transformar-se. Para além do universo não há nada que, penetrando nele, possa fazer a troca. (D. L. X. 38-39)

O estudo do universo centra-se, ainda na sua infinitude e nos corpos que o constituem. De acordo com Epicuro não há nada exterior ao universo; por conseguinte, só poderá ser infinito. Esta afirmação é justificada pelo filósofo do Jardim com base na assumpção de que o que é finito possui um limite, percebido por relação com o que lhe é exterior. Não havendo nada exterior ao universo, este também não pode ter um limite, uma extremidade (cf. D. L. X. 41).

Afirma, ainda, que o universo é constituído por corpos e vazio, sendo este o espaço onde os corpos se encontram e se movem e sem o qual não teriam onde estar nem intervalos entre si para que se pudessem mover. A existência dos corpos é-nos assegurada pela sensação. Dividem-se em dois grupos – os compostos e os átomos. Estes são partículas indivisíveis e imutáveis que, entrecrocando-se, constituem os diversos corpos. Tal como o vazio, também os corpos são infinitos. Nem Epicuro considera que as coisas se pudessem passar de forma distinta: se o vazio fosse limitado

² As traduções apresentadas dos textos de Epicuro são da minha autoria.

e os corpos em número infinito, como poderia aquele albergá-los? Por outro lado, se o número de corpos fosse limitado e o vazio infinito, aqueles dispersar-se-iam neste, dado que não possuíam qualquer apoio. A infinitude de corpos e vazio subjaz à estreita relação que existe entre ambos (cf. D. L. X. 39-42). Os átomos, por seu turno, estão em constante movimento; enquanto uns mantêm sempre alguma distância entre si, outros entrecrocavam-se, formando o que o filósofo designa por agregados (D. L. X. 43). Além disso, os átomos possuem as mesmas qualidades, imutáveis, que os corpos – forma, peso, tamanho – e, tal como os corpos, são também infinitos. A consequência desta infinitude é a existência de um número ilimitado de mundos que Epicuro considera que serão idênticos ao nosso. Esta não é, contudo, uma premissa necessária, pois sendo as qualidades dos átomos infinitas, poderão dar origem a mundos distintos. Tanto na *Carta a Heródoto* (D. L. X. 45 e 74) – em que fala, respectivamente, sobre a existência de diversos mundos e das suas formas – como na *Carta a Pítocles* (D. L. X. 88), Epicuro aborda a questão dos vários mundos e das suas formas, afirmando nesta última que nada impede que eles sejam quadrados, redondos ou com qualquer outra forma. Na verdade, nem julga conveniente que se considere que os diversos mundos apresentam uma forma única, visto que, tal como é possível que se verifiquem as mesmas condições para que nos outros mundos existam os mesmos seres que no nosso, é também admissível que haja outros em que essa possibilidade não se verifique.

O conhecimento do universo e da sua natureza não é despiciendo na filosofia epicurista, dado que esta considera que aquele possibilita o estudo e o conhecimento da natureza da alma, estudo esse feito sempre com base nas sensações. Também a alma é constituída por partículas subtis, espalhadas no corpo humano. No entanto, distintamente dos restantes corpos, reúne em si um sopro e uma quantidade específica de calor (cf. D. L. X. 63). Além disso, possui uma parte capaz de manifestar todas as faculdades da alma “afecções, movimentos, pensamentos, e aquelas coisas privadas das quais morremos.” (D. L. X. 63). Saliente-se que é na alma que reside a causa principal da sensação. Esta, porém, não existiria se a alma não se encontrasse envolvida pelo corpo, formando ambos um todo. Nenhum deles possuiria a sensação sem o outro e o filósofo considera que “é por isso que, quando a alma desaparece, o corpo perde a sensação” (D. L. X. 64).

Ao contrário de correntes filosóficas que o antecederam e que consideravam a alma incorpórea, Epicuro considera que só o vazio é incorpóreo, visto que não é passível de acção ou de sofrimento; a sua função consiste tão somente em permitir que os corpos se movam através de si. Se a alma fosse incorpórea não lhe seria lícito agir ou sofrer. No

entanto, estes são acidentes³ experimentados por ela, levando à conclusão da sua corporalidade.

Torna-se, assim, claro que o estudo da Física contribui para que o homem não receie coisas como os fenómenos celestes ou a morte. Embora aqueles fossem tradicionalmente atribuídos aos deuses, Epicuro afirma que eles não são regulados por qualquer ser feliz e imortal. Na verdade, para o filósofo do Jardim, ocupações, preocupações, irritações ou favores não se coadunam com a felicidade, tendo antes origem no receio ou na necessidade que se experimenta por outros seres com que se estabelecem relações. Aliás, entre os motivos de sofrimento da alma humana ele conta a crença de que os astros são felizes e imortais ou o receio incessante de qualquer castigo divino e eterno, ou a insensibilidade da morte (cf. D. L. X. 81). A eliminação destes motivos de sofrimento é fundamental para se alcançar a quietude.

No que concerne à morte, Epicuro defende que não se pode ser afectado por ela, visto que o que existe e o que não existe não podem coexistir. Consequentemente, a morte, enquanto fim da existência, não pode afectar o homem, pelo que deve deixar de ser, para ele, motivo de sofrimento.

Esta breve exposição, não abrangendo todos os aspectos da doutrina epicurista, permite-nos compreender a importância que Epicuro dava ao conhecimento para a felicidade do ser humano. Na *Carta a Meneceu* (D. L. X. 122) afirma:

Deste modo é necessário que uma pessoa se dedique à filosofia, tanto em novo como em velho, de modo que um, ao envelhecer, se torne jovem graças às vantagens da felicidade dos tempos passados, enquanto o outro seja ao mesmo tempo novo e velho, graças ao medo dos tempos futuros. Na verdade, é preciso procurar as coisas que proporcionam a felicidade, dado que, estando ela presente, temos tudo, mas, quando ela falta, fazemos tudo para a possuir.

Esta felicidade alcança-se através do estudo da natureza, visto que é este que permite ao homem a consciência das suas limitações. É isto que torna tão importante o estudo da física, aquele que proporciona uma vida mais calma: confrontando o que existe com as sensações, as apreensões imediatas e as afecções, é possível realizar deduções face ao invisível, ou seja, pela comparação entre as sensações e a realidade, como referido acima (cf. D. L. X. 38-39). Consequentemente, a explicação do universo e da sua constituição é importante, pois permite o estudo e o conhecimento

³ Epicuro distingue entre atributos e acidentes. Os primeiros são qualidades essenciais dos corpos percebidas pela sensação e que se encontram permanentemente associados aos corpos (D. L. X. 69). Por seu turno, os acidentes são qualidades dos corpos, com as quais estes não têm uma relação permanente (D. L. X. 70).

da alma e da sua natureza. Tal como o universo é constituído por corpos, formados por átomos, também a alma é formada por partículas subtis espalhadas no corpo humano. É ela a causa principal das sensações. Visto que as partículas que a constituem se encontram no corpo humano, a alma é indissociável do corpo.

Assim sendo, o conhecimento da Física permite ao homem perder certos receios, que impedem a sua felicidade, tal como o receio da morte e dos fenómenos celestes. Como Epicuro afirma na *Carta a Heródoto* (D. L. X. 80), só a eliminação destas preocupações contribui para alcançar a quietude:

Se pensarmos que é possível que isto [Epicuro refere-se aos fenómenos celestes] aconteça de uma determinada maneira, a partir da qual é possível estar-se tranquilo, sabendo que isto acontece de diversas formas, estaremos tranquilos, tal como se soubéssemos que acontecia de uma determinada maneira.

Referências bibliográficas

DIÓGENES LAÉRCIO, *Lives of Eminent Philosophers* (with an English translation by Hicks, R. D.), London/ William Heinemann: Loeb Classical Library, 1958-1959 (2 volumes).

EPICVREA (editio Usener, Hermannus), Stuttgart: B. G. Teubner, 1966.

EPICURO, *Doctrines et Maximes* (traduits et accompagnées d'une note sur le "clinamen" par Solovine, Maurice), Paris : Hermann, s. d.

ANNAS, J. E., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994.

BALTES, M., "Die Todesproblematik in der griechischen Philosophie", *Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung*, 95, p. 97-128, 1988.

LONG, A. A., *La filosofía helenística* (versión española de P. JORDÁN DE URRIES), 2ª ed., Madrid: Alianza Editorial, 1994.

RIST, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

STROZIER, R. M., *Epicurus and Hellenistic Philosophy*, Lanham: University Press of America, 1985.

Capítulo 6

Leer en las estrellas: mito, parodia y ciencia en el *De astrologia* de Luciano de Samosata

Pilar Gómez

Astronomía vs. astrología, fusión y confusión

El término ‘ciencia’ es de origen latino (*scientia*) y en él se reconoce el lexema del griego σχίζειν (“dividir”, “cortar”, “separar”), de modo que la relación semántica se establece por el hecho de que para saber algo y para comprenderlo hay que seccionarlo, entender sus partes. Los griegos no tenían una palabra para designar el concepto ‘ciencia’ y lo identificaban con una τέχνη, porque necesariamente solo puede considerarse ciencia aquel proceso cognitivo que se sirve de un conjunto de procedimientos y recursos. Por ello, la lengua griega define el objeto preciso de cada ciencia mediante una forma adjetiva: γραμματική τέχνη, ῥητορική τέχνη, ναυτική τέχνη, ἰατρική τέχνη, ποιητική τέχνη, etc. Por otra parte, si la ciencia es conocimiento, debe ser entendida como una forma de acercarse a la verdad. Para los griegos la verdad (ἀλήθεια) era lo que no está oculto ni olvidado) y, por lo tanto, ‘ciencia’ era también una forma de identificar la verdad, por considerar auténticamente sabio a quien mejor dominaba una técnica, es decir, era el mejor y más hábil τεχνίτης, una palabra que, asimismo, puede tener connotaciones negativas cuando describe una habilidad excesiva utilizada de forma inadecuada, como sugiere Luciano de Samosata cuando, por ejemplo, la utiliza junto a γόης (*DMort.* 13.5).

En el mundo antiguo grecorromano la doctrina de las estrellas se situaba en una frontera mal definida entre ciencia y creencia supersticiosa. Porque también este saber, ya sea llamado ‘astronomía’, ya sea llamado ‘astrología’, en sus orígenes está próximo a lo sagrado, y nace como una ciencia sagrada al alcance solamente de chamanes, sacerdotes y profetas, adocotrados directamente por la divinidad.

La astronomía es definida como una “ciencia que trata de los astros, de su movimiento y de las leyes que lo rigen”, mientras que la astrología es considerada el “estudio” –a veces es llamada pseudociencia– “de la posición y del movimiento de los astros como medio para predecir hechos futuros y conocer el carácter de las personas”. En apariencia, al analizar

estas definiciones, pudiera parecer que una y otra se encuentran en ámbitos y en registros distintos, pero no siempre fue así. Y los griegos antiguos no fueron en ello una excepción.

Huelga decir que la observación de los astros y fenómenos celestiales es una constante en todos los pueblos y civilizaciones, quienes en paralelo a su desarrollo científico fueron introduciendo mecanismos de mayor complejidad y precisión en este campo, aunque su progreso no anuló el valor intrínseco otorgado a la facultad y a la capacidad, o simplemente posibilidad, de reconocer y construir un significado de los eventos celestes y de las constelaciones, basado en la interpretación de su correlación con los sucesos terrenales, en un paralelismo utilizado como método de adivinación.

El sofista observador de las estrellas

Sobre la astrología es una de las obras cuya atribución a Luciano ha sido puesta en duda (BOMPAIRE, 1958:653-654), aunque su pertenencia al corpus luciánico ha sido también claramente defendida (HALL, 1981:381-388). Uno de los argumentos aducidos para negar la autoría a Luciano es su redacción en dialecto jónico. Sin embargo, este argumento lingüístico resulta inconsistente porque Luciano también escribe otras obras en dialecto jónico, como *Sobre la diosa siria*, cuya autoría luciánica ha sido también discutida por una parte de la crítica y aceptada por otros estudiosos (LIGHTFOOT, 2003:86-221).

Luciano es de origen sirio, griego de adopción cultural por su instrucción en la *paideía* griega que aplica con maestría en sus obras. Conoce muy bien la lengua griega, como buen representante del aticismo en su época, es decir de la recuperación de los modelos clásicos tanto a nivel formal como de contenido (BOMPAIRE, 1994:65-75), aunque imprime en sus escritos las huellas de una muy marcada personalidad literaria (BRANDÃO, 2001; CAMEROTTO, 2020:154-167). Por ello, imita también a los autores griegos que escribieron en jonio, uno de cuyos principales representantes fue el historiador Heródoto¹. El dialecto jónico es propio de la poesía épica, y también fue la lengua de redacción de los primeros tratados científicos griegos como muestra el *Corpus Hippocraticum* (LÓPEZ EIRE, 1984:325-354.). Además, la proximidad de *Sobre la astrología* con algunos tratados de este corpus médico no es solo por una coincidencia dialectal, sino que tal vez en esta obra Luciano imita deliberadamente alguno de esos textos médicos como pueda ser el Περὶ τέχνης, cuyo autor también defiende la validez de la medicina como arte;

¹ Cf. Luc. *Dom.* 20, donde Luciano dice referir unas palabras de Heródoto, pero que, en realidad, son una paráfrasis del texto herodoteo (Hdt. I 8, 2), pues lo que Luciano afirma ser una cita se reduce solo a una frase; igualmente, Luc. *Vit. Auct.* 13, donde Demócrito habla en jonio.

un arte que, sin duda, no carece de puntos en común con la astrología (PÉREZ-JIMÉNEZ, 2018:77-82). Sin embargo, *De astrología* no es un tratado teórico, sino que en esta obra una voz autorizada expresa en primera persona su opinión sobre la ciencia que se ocupa de los astros y del cielo, con objeto de defender su validez ya que –a juicio del narrador– es el único saber que no recibe el respeto debido:

El escrito trata del cielo y de los astros, pero no sobre los astros y el cielo propiamente, sino sobre la verdad de la mánica que, basada en ellos, alcanza la vida de los hombres. Mi discurso no contiene preceptos ni proclama instrucción alguna sobre cómo hay que manejar el arte adivinatorio, sino que me propongo censurar a todos aquellos que siendo sabios cultivan otras artes y las exponen con detalle a todos sus seguidores, pero solamente dejan de honrar y de cultivar la astrología. (Luc. *Astr.* 1)²

De este modo, se establece desde el inicio de la composición una relación estrecha entre adivinación y astrología, cuya defensa el autor encauza contrastando la antigüedad de este saber (σοφία παλαιή) y su origen divino (ἔστιν ἔργον ἀρχαίων βασιλέων θεοφιλέων) con la opinión negativa que tan venerable conocimiento merece entre sus coetáneos, quienes por ignorancia y a la ligera (ἀμαθίη καὶ ῥαθυμίη), cuando padecen alguna mala experiencia como consecuencia de un saber, imputan a dicho saber los errores que cometen quienes lo practican con desacierto e ignorancia y acaban realizando en el caso de la astrología malos pronósticos, sintener en cuenta que “cada arte es sabio en sí mismo” (ἐκάστη δ’ ἐν ἑωυτῇ σοφὴ). Ello determina una injusta y negativa consideración de la astrología como “un relato falso y vano” (λόγον ψευδέα καὶ ἀνεμῶλιον, *Astr.* 3).

Orígenes de la astrología

Para llevar a cabo su cometido, Luciano traza una breve crónica sobre los orígenes de la astrología, y elabora una historiografía ficticia de la práctica astrológica, revisando los avances de cada pueblo en este ámbito, en un discurso –λόγος– no exento de parodia sobre el propio género historiográfico, en especial del relato herodoteo.

En primer lugar, Luciano otorga a los etíopes el privilegio de haber descubierto la ciencia astrológica y de haber introducido por primera vez

² Las traducciones de *Sobre la astrología* son las de nuestra edición GÓMEZ y VINTRÓ (2021: 253-273). El resto son de mi autoría, salvo que se indique lo contrario.

este relato (λόγον) entre los hombres³, arguyendo dos motivos: su inteligencia, ya que era propio de la tradición etnográfica e historiográfica griega atribuir a los distintos pueblos determinados rasgos o actividades; y el clima suave de su tierra, en consonancia con un tópico recurrente en la historiografía astrológica desde época clásica, puesto que era *communis opinio* considerar toda la región libia y asiria como un espacio idóneo para el estudio de los astros por la benignidad de un clima caracterizado por “cielo sereno y libre de borrascas” (αἰεὶ γὰρ σφέας εὐδίη καὶ γαληναίη περικέεται, *Astr.* 3), de modo que los habitantes de esa región “no están expuestos a los cambios del año sino que viven en una única estación” (ἐν μιῇ ὥρῃ οἰκέουσιν, *ibidem*)⁴.

El escoliasta al pasaje de Luciano (Schol. in Luc. *Astr.* 3, Rabe p. 203) nota que los caldeos, normalmente identificados con los babilonios, fueron los iniciadores de la astrología, aunque también los egipcios⁵. Pero el texto de Luciano es el único donde se afirma que los etíopes fueron los iniciadores de este arte adivinatoria. Probablemente se trate de una ocurrencia lucianesca, como muchas de las que siguen a lo largo del texto. De este modo, Luciano juega con la tradición, presente ya en Heródoto (III 23), de atribuir a los etíopes, es decir, a los pueblos nubios del alto Nilo, ciertos rasgos míticos como la longevidad y un culto mágico al sol⁶. Además, también en contra de la *communis opinio*, Luciano explica los cambios de la luna, el movimiento de los planetas y su representativa denominación como un hallazgo fundamental de los etíopes en el desarrollo de la astrología⁷.

En la secuencia de Luciano, los egipcios heredaron de sus vecinos etíopes el saber astrológico y lo incrementaron con dos valiosas aportaciones para el desarrollo del arte adivinatoria: el cómputo del tiempo en años, meses y estaciones, con la luna y su ciclo como la medida de meses, y con el sol y su movimiento circular como medida del año⁸; y

³ Luc. *Astr.* 3: Πρώτον μὲν οὖν Αἰθίοπες τόνδε τὸν λόγον ἀνθρώποισι κατεστήσαντο.

⁴ Esta idea se encuentra ya en un diálogo tradicionalmente incluido en el corpus platónico, *Epinomis*, cuyo autor, sin duda más pitagórico que platónico, se esfuerza en demostrar que el deber más importante del legislador es estudiar bien las ciencias de los números, la astronomía y la geometría, aunque Platón había marcado el lugar que debían ocupar estas ciencias en el plan general de una educación filosófica, destinada a los futuros legisladores del Estado; cf. Pl. *Epin.* 987a.

⁵ Como en el pasaje de *Epinomis* citado en la nota precedente.

⁶ Esta mitificación de los nubios se da igualmente en otros autores de época imperial como Filóstrato, en cuya *Vida de Apolonio* aparecen unos sabios desnudos de Etiopía (además de los gimnosofistas indios). Por otra parte, ya en Hdt. II 104 puede encontrarse una discusión sobre quién practicó primero la circuncisión, si los egipcios o los etíopes, que Luciano podría estar evocando en clave paródica.

⁷ Cf. Luc. *Astr.* 2-4.

⁸ Cf. Luc. *Astr.* 5. HOSKIN (1994:52-54) señala que, en efecto, los egipcios fueron los primeros en abordar en serio el problema del calendario para compaginar y hacer compatible el calendario estacional, satisfactorio para las festividades religiosas, y el calendario administrativo.

la fijación del zodiaco en doce elementos que fueron designados e identificados con las figuras animales de sus dioses⁹:

A partir de la observación del firmamento entero y de los astros no errantes, simples y que no alteran su forma conjunta¹⁰, segmentaron doce porciones entre los astros que se mueven, y una casa representa con una forma distinta a cada uno de ellos bajo aspecto de animales, unos, marinos, otros, humanos, otros, salvajes, otros, voladores, y otros, de ganado. (Luc. *Astr.* 6)

Este aporte astrológico de los egipcios ofrece al narrador la ocasión de explicar, de manera totalmente fantástica, y a modo de excursus propio del relato etnográfico, el culto a dioses zoomórficos practicado por los egipcios, que para los griegos debía resultar fascinante y constituye un tópico en la descripción del país del Nilo¹¹:

Por esta causa, también, se representan de diversas formas los seres sagrados egipcios. En efecto, no todos los egipcios formulaban sus predicciones oraculares a partir de las doce partes en su totalidad, sino que unos utilizaban unas y otros otras. El carnero lo veneran quienes sentían respeto por Aries, no comen peces quienes están marcados por el signo de Piscis, no matan el macho cabrío los que sabían de Capricornio, y así sucesivamente según cada uno se ganaba su favor. Sin duda también reverencian el toro en honor del Tauro celestial y Apis¹², para ellos el ser más divino, paca su territorio y los habitantes de allí dedican un oráculo como signo del arte adivinatorio de aquel toro. (Luc. *Astr.* 7)

⁹ Los signos zodiacales son, en realidad, una invención babilónica, y consisten en doce particiones, de 30° cada una, de la circunferencia dibujada por el curso del sol sobre las estrellas fijas; tomaron los nombres de las constelaciones que comprendían. Los griegos adaptaron las formas y la nomenclatura babilónicas, básicamente zoológica, pero una de sus invenciones fue el considerar a cada signo como la casa de un planeta, siguiendo un esquema simétrico: Acuario y Capricornio son casas de Saturno, Piscis y Sagitario de Júpiter, Aries y Escorpión de Marte, etc. Cuando el planeta se encontraba en su casa en el momento del nacimiento se suponía que tenía más influencia sobre la vida de la persona.

¹⁰ Es decir, las constelaciones.

¹¹ La representación de los dioses egipcios mediante animales constituye un tópico al que recurre a menudo Luciano, como puede observarse, entre otros lugares, en *Sacr.* 14, *Deor. Conc.* 10-11, *DMar.* XI.

¹² Apis es el toro sagrado de la mitología egipcia y su culto gozó de gran popularidad entre griegos y romanos, sobre todo en lo relativo a prácticas adivinatorias, ya que en el templo de Menfis ejercía como el heraldo oracular del dios Ptah; cf. Plin. *Nat.* VIII 46.

Según Luciano, este saber pasó después a los libios, cuya mención parece interesar al samosatense para establecer un claro nexo entre la astrología y las prácticas adivinatorias con la mención explícita del oráculo más importante en la región libia¹³:

Poco después, también los libios accedieron a este relato. Existe ciertamente el oráculo de los libios, el de Amón, y este oráculo es mencionado teniendo en cuenta el firmamento y formula sus vaticinios en presencia de Amón y los libios lo representan con rostro de macho cabrío. (Luc. *Astr.* 8)

Por último, el samosatense termina el recorrido histórico y cronológico sobre la astrología, antes de que esta apareciera en Grecia, con los babilonios para discrepar de quienes opinan que estos fueron los primeros en conocer tales teorías (HOSKIN, 2003):

Los babilonios también conocieron cada uno de estos elementos y ellos dicen que incluso antes que el resto, pero, a mi parecer, la teoría les llegó mucho después. (Luc. *Astr.* 8)

Autoctonía astrológica helena: el músico astrólogo

Esta introducción tiene por objeto mostrar la autoctonía de los griegos en la ciencia astral: Orfeo fue quien la dio a conocer entre los helenos sin haber aprendido nada sobre ella por el legado de otros pueblos¹⁴. Sin embargo, Luciano destaca que el hijo de Eagro y Calíope, no desveló de forma clara el conocimiento astrológico, sino que lo mantuvo en el terreno de la magia y del lenguaje místico¹⁵, puesto que entonaba cantos sagrados y realizaba ceremonias místicas a la vez que con “la lira de siete cuerdas interpretaba la armonía de las estrellas que se mueven” (ἡ δὲ λύρη ἐπάμιτος ἐοῦσα τῶν κινεομένων ἀστέρων ἀρμονίην συνεβάλλετο, *Astr.* 10); es decir, los planetas¹⁶. La tradición mítica reconoce que Orfeo

¹³ Amón, principal divinidad del panteón egipcio, fue asimilado a Zeus. En el desierto libio, en Siwa, tenía un oráculo, que gozó de especial reputación en los siglos V-IV a. C.; allí se dirigió Alejandro Magno en el año 331 a. C. para conocer si su destino era ser soberano de todos los hombres; cf. Plu. *Alex.* 27.

¹⁴ Según otras fuentes (Cic. *Tusc.* V 3, 8; Verg. *En.* I 740), Atlas fue el primer astrónomo.

¹⁵ E insiste en ello con el uso de términos como γοητεῖν y ἱερολογεῖν: πρῶτος τὰδε ἀπηγγήσατο, οὐ μάλα ἐμφανέως, οὐδὲ ἐς φάος τὸν λόγον προήνεγκεν, ἀλλ’ ἐς γοητεῖν καὶ ἱερολογεῖν, οἷη διανοίη ἐκείνου (Luc. *Astr.* 10).

¹⁶ Si se tiene en cuenta que Urano, Neptuno y Plutón son planetas descubiertos en época moderna, tras la invención del telescopio –atribuida generalmente a Galileo Galilei (1608)–, el septenario que Luciano identifica con las cuerdas de la lira de Orfeo, está constituido por el Sol y la Luna junto con los otros planetas del sistema solar: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno (EVANS, 202:112-124).

Leer en las estrellas:

mito, parodia y ciencia en el *De astrologia* de Luciano de Samosata

fue víctima de una muerte violenta, al ser despedazado por las Bacantes y sus miembros esparcidos, por haber dejado de honrar a Dioniso. Entonces, según refiere Eratóstenes en uno de sus relatos de conversiones en estrellas:

Como [las Musas] no sabían a quién asignar la lira, pidieron a Zeus que la transformara en una estrella, a fin de que permaneciera en el firmamento como recuerdo del poeta y de ellas mismas. Zeus accedió y allí fue colocada. Como testimonio de la desgracia que le ocurrió a Orfeo, esta constelación se oculta en determinados momentos. (Eratosth. *Cat.* 24)

Luciano recuerda que en honor del músico tracio los griegos “distinguieron una porción en el propio cielo y muchas estrellas reciben el nombre de Lira de Orfeo” (“Ἕλληνες τε τάδε τιμούντες μοίρην ἐν αὐτῷ οὐρανῷ ἀπέκριναν καὶ ἀστέρες πολλοὶ καλέονται λύρη Ὀρφέος, *Astr.* 10)¹⁷; e incluso justifica, apartándose de otros relatos de mitología astrológica, que determinadas figuras celestes son las de los animales que el tracio encantaba con su música:

Si alguna vez vieras a Orfeo reproducido en mosaicos o en pintura, estaría sentado en medio parecido a un cantor, en las manos la lira y a su alrededor de pie miles de seres vivos, entre los que habría un toro, un hombre, un león y de las demás especies, uno de cada. Siempre que veas esta imagen, hazme el favor de recordar esto: cómo era el canto de Orfeo, cómo era también la lira, e incluso cómo el toro y el león le atendían. Y si quisieras conocer los modelos que digo, escruta tú también en el cielo a cada uno de ellos. (Luc. *Astr.* 10)

De este modo, Luciano equipara el conocimiento astrológico al de otras τέχναι como la magia o la adivinación que estuvieron siempre vinculadas a un cierto secretismo, bien guardado por quienes las practicaban; y en ese aspecto oscuro y reservado a unos pocos residía parte de su prestigio. También aquí Luciano está muy atento a la naturaleza de los géneros que sirven de modelo a su relato y que, al mismo tiempo, está parodiando, dado que la historiografía de la astrología misma, como muestra el manual de Vetio Valente (s. II d. C.), ya presentaba una evolución del género al subrayar la oscuridad de los autores iniciales (de nombres míticos como Petosiris, Nequepso, o Hermes Trismegisto, incluido también Orfeo) frente a la claridad de su propia exposición.

¹⁷. Aunque el imaginario griego asocia a Orfeo con la lira y con la cítara, es la lira y su ejecutor más famoso los que dan nombre a una constelación del hemisferio norte.

Igual que en la sección anterior (y de hecho en toda la explicación histórica), Luciano juega con invertir el relato tradicional sobre el origen babilónico de la astrología, y defiende aquí que Orfeo fue quien la introdujo entre los griegos directamente de los dioses en su papel de mediador. De nuevo, para dar consistencia a su versión Luciano recurre a elementos conocidos por la tradición, puesto que varias obras de contenido astrológico fueron atribuidas a Orfeo ya desde el periodo helenístico, seguramente con el objetivo de presentar al cantor semidivino como origen inspirado de la astrología entre los griegos.

Iconicidad mitológica sideral

Los griegos eran dueños de un riquísimo repertorio de personajes mitológicos, protagonistas de una muy elaborada mitología, notablemente antropomorfa. Toda la naturaleza –mares, bosques, montes, ríos estaban todos habitados por criaturas fantásticas; estaba llena de dioses, demonios, ninfas, nereidas, driades, etc. Solo el raciocinio de algunos pensadores arcaicos, sofistas y dramaturgos fue arrinconando dichas creencias, aunque para entonces ya habían quedado como arquetipos literarios de una singular cosmovisión helénica. Algo similar debió ocurrir con respecto al firmamento, donde observaron que ciertas agrupaciones de estrellas evocaban por su forma o por su disposición a algunos de sus seres mitológicos conocidos. Si un grupo de estrellas semejava un león, un cisne, un caballo, una lira..., para la imaginación griega no eran un león, un cisne, un caballo o una lira cualquiera: la figura que veían en el cielo era para ellos el león de Nemea, vencido por Heracles; el caballo Pegaso, nacido del éxito de Perseo; el toro que sedujo a Europa; Hermes fue el inventor de la lira y Orfeo uno de sus más reputados intérpretes, de modo que decidieron *metaforizar*, esto es, trasladar por analogía icónica al cuerpo sideral unos conceptos que les resultaban absolutamente familiares:

Se trata de una cierta dosis de *iconicidad mitológica*, más que de auténtica *iconicidad astronómica*, en tanto que las figuras observadas desde la Tierra no son un lienzo plano carente de profundidad (...), pero ello no invalida la asociación gestáltica de que lo que se observa es la figura de un león, un cangrejo, etc. El caso más llamativo –próximo incluso a la realidad astronómica– lo representa la constelación Perseo. Los griegos vieron que Perseo sostenía en su mano la cabeza de mirada petrificadora de Medusa, y ahora la moderna astronomía nos confirma que la estrella *Beta Persei* emite guiños debidos a intermitentes eclipses que se repiten cada 2 días, 20 horas y 40 minutos (GUZMÁN GUERRA, 1999:24-25).

Por ello, tras la mención de Orfeo como iniciador de la astrología entre los griegos, Luciano empieza un catálogo mitológico, a través del cual ejemplifica el desarrollo de esta ciencia, su vinculación con la mánica y su influencia sobre los individuos, asociando diversos fenómenos astronómicos –el movimiento de los planetas, la forma de las constelaciones– con determinados personajes de la mitología y del imaginario griego.

Los nombres, temas y motivos son tratados bajo patrones distintos. En ocasiones Luciano se limita a mencionar el nombre del personaje, dando por hecho que su público oyente o lector, instruido y erudito, conoce el mito correspondiente; otras veces, explica alguno de los trazos relevantes de su personalidad, consagrados por la tradición mítica, cuando, por ejemplo, ensalza a alguno de ellos por su sabiduría; en algunos casos, el texto del samosatense solo da sucinta cuenta de relatos míticos sobre divinidades y mortales, aunque el autor no renuncia a expresar su propia opinión e interpretación de los hechos narrados, e incluso ofrece alguna versión alternativa de la leyenda, que orienta siempre hacia la astrología, por ejemplo, al vincular directamente a los personajes míticos con los astros, y formular de forma explícita la relación entre el mito y su representación sideral con referencia a la leyenda, de forma extensa, o únicamente destacando algún elemento de ella; o bien, refiere historias que involucran a los dioses identificándolos directamente con los planetas que llevan su nombre, sin olvidar tampoco la consideración de los poetas como creadores del universo mítico.

Luciano también ofrece en otras obras catálogos semejantes –por ejemplo en *De saltatione*¹⁸ que nunca tienen carácter exhaustivo, sino que responden claramente a la voluntad del autor de elegir del compendio mítico de los griegos aquellos motivos que mejor sirven en cada ocasión a sus intereses literarios y compositivos, a los que nunca son ajenos el deseo de dialogar abiertamente con la tradición griega aprendida en la escuela de retórica, leída en los autores canónicos, ni la intención de someter a revisión crítica esa misma tradición sirviéndose de la sátira como recurso (CAMEROTTO, 1998:171-260).

El elenco de personajes míticos es amplio y diverso en *De astrologia*: Tiresias, Atreo, Tiestes, Belerofonte, Dédalo, Frixo, Ícaro, Pasífae, Endimión, Faetón, Eneas, Minos, Ascálafo, Autólico; también el de dioses: Cronos, Zeus, Helios, Hefesto, Afrodita.

Algunos ejemplos pueden dar sobrada cuenta de la intención y estilo de Luciano. En primer lugar, quizás no sea casual que Luciano inicie su catálogo con Tiresias, cuyo nombre en la tradición griega era casi antonomástico para designar al profesional de la adivinación. No obstante, es fácil detectar el tono jocosos que Luciano imprime a su breve alusión al

¹⁸ Cf. Luc. *Salt.* 37-61, como recogemos en GÓMEZ y VINTRÓ (2021: 201-249).

ilustre adivino de los griegos, donde muestra una gran habilidad para trasladar a la doctrina y al conocimiento de los astros la doble metamorfosis de género que, según se contaba, habría experimentado el legendario adivino¹⁹:

Dicen que Tiresias, un hombre beocio, cuya fama en relación a la ciencia profética se elevó muy alto, que este Tiresias dijo entre los griegos que de las estrellas errantes unas son hembras y otras son machos y no realizan cosas iguales. Por esto también fabulan que Tiresias fue doble y anfibio, ora hembra, ora macho. (Luc. *Astr.* 11)

Asimismo, Luciano convierte la disputa por el trono de Olimpia en una cuestión astrológica, resuelta –en opinión del autor– a favor de Atreo por su competencia en la doctrina astral, pues los argivos otorgaron el poder a quien era superior en esa sabiduría:

Tiestes, señalándoles el carnero en el cielo se lo mostró, y por ello fabulan que Tiestes tiene un cordero de oro. Atreo, por su parte, desarrolló la teoría sobre el sol y sus salidas, a saber, que el sol y el cosmos no se mueven siguiendo un curso igual sino que corren en sentido opuesto uno y otro, y que las que ahora parecen puestas, son puestas del cosmos, pero salidas del sol. Y los argivos le hicieron rey a él por decir estas cosas. Y una gran fama se añadió a su sabiduría. (Luc. *Astr.* 12)²⁰

De este modo, Luciano traslada al ámbito del mito la concepción de los astrónomos antiguos, quienes conceptualizaban los movimientos celestes según estos dos tipos: mirando hacia el sur (desde el hemisferio norte), a lo largo del día el cielo junto con todos los astros –por así decirlo, enganchados– se desplaza circularmente en sentido horario, mientras que a lo largo de los días (mirando aproximadamente a la misma hora) los planetas, el sol y la luna se desplazan en sentido antihorario. No obstante, según la mitología, esta sabiduría astrológica que Luciano imputa a Atreo, fue por intervención de Zeus: en la disputa entre ambos hermanos por el trono de Micenas, la realeza debía recaer en quien fuera capaz de producir un carnero de oro. La mujer de Atreo, Aérope, era amante de Tiestes y dio a este la pieza de oro que poseía su esposo, pero Zeus intervino, el sol invirtió su curso y Atreo pudo recuperar la valiosa pieza.

¹⁹ Cf. Hes. fr. 275 Merkelbach-West; Apollod. *Bibliotheca* III 6, 7; Ov. *Met.* III 322-331.

²⁰ Cf. E. *El.* 726; Apollod. *Epit.* II 10-12; Hyg. *Fab.* LXXXVII.

Por otra parte, Luciano también refiere la especialización de quienes se dedican a esta ciencia ya que, según el autor, pueden interesarse tanto por las características de los astros como por sus movimientos:

También hay quienes, dividiendo la ciencia en partes, tienen cada uno concepciones diversas, agrupando unos las características de la luna, otros las de Zeus²¹, otros las del sol, atendiendo a su recorrido, movimiento y fuerza. (Luc. *Astr.* 17)

Pero, Luciano con solo mencionar un nombre de la tradición mítica, sin explicar nada más, justifica la naturaleza de la Luna, cuando afirma: “Endimión fijó las de la luna” (Καὶ Ἐνδυμίων μὲν τὰ ἐς τὴν σεληναίην συνετέξατο, *Astr.* 17). En efecto, no podía ser de otra forma, desde una óptica que asocie la astrología con episodios míticos, ya que el joven pastor Endimión fue amado por Selene, la Luna, hasta el punto de que esta pidió a Zeus que le concediese vida eterna para que nunca la dejase, pero el dios lo bendijo con un sueño eterno. Luciano no precisa en qué consisten esas características desde un punto de vista astrológico, y se limita solo a evocar el mito más difundido sobre el astro de la noche²². Por otra parte, resulta interesante recordar que Plinio presenta a Endimión como el primer ser humano que observó los movimientos de la Luna, de modo que el autor latino introduce un giro de tendencia evemerista, parecido al de Luciano, en la interpretación del mito de Endimión, cuya eternidad sería entonces una recompensa por el beneficio que su saber aportó a los hombres²³:

El primero que reconoció estos diferentes movimientos fue Endimión; y también se dice que estaba enamorado de ella. Ciertamente, no estamos lo suficientemente agradecidos con quienes, con su trabajo y su esfuerzo, han arrojado luz sobre esta fuente de luz. (Plin. *Nat.* II 6, 9)

Asimismo, aunque Luciano muestra su escepticismo respecto a cómo son contadas las historias sobre los dioses, y defiende que Helios, el Sol, no tuvo ningún hijo, sin embargo cuenta el mito de Faetón con fidelidad a

²¹ El planeta Júpiter, cuyo nombre, en griego antiguo y también en griego moderno, es Zeus.

²² Este mito es recordado por Luciano también en *DDeor.* XIX; *Musc.Enc.* 10; *VH* I 14, 21; *Sacr.* 7; *Icar.* 13; *Deor.Conc.* 8; *Alex.* 39.

²³ Evémero de Mesene (s. IV a. C.) en su obra *Inscripción sagrada* (ἱερὰ ἀνάγραφη), de la que solamente quedan resúmenes, y según la cual los dioses no son más que personajes históricos benéficos de un pasado mal recordado, magnificados por una tradición legendaria y fantástica y por el culto que se les dio como personajes ejemplares que era útil recordar, la llamada deificación.

la tradición mítica y narrativa²⁴, y justifica la influencia de los planetas en los hombres, refiriéndose a aquellos como si, en realidad, fueran las deidades antropomórficas creadas por los poetas:

Cuentan también los griegos otras muchas fantasías, a las que no doy el menor crédito. ¿Cómo puede ser piadoso creer que Eneas es hijo de Afrodita, Minos de Zeus, Ascálafo de Ares y Autólico de Hermes? Sin embargo, cada uno de estos fue querido por los dioses y al nacer pusieron en ellos la mirada, en uno Afrodita, en otro Zeus, en otro Ares. En efecto, todas estas fuerzas divinas que en el momento preciso del nacimiento tienen influencia para los hombres, estas, como progenitores, llevan a término todo de forma semejante a sí mismas: en aspecto, en figura, en obras y en pensamiento; Minos se convirtió en rey porque Zeus fue su antecesor, Eneas en hermoso por decisión de Afrodita y Autólico en ladrón: el latrocinio le vino de Hermes. (Luc. *Astr.* 20)

Según esta concepción causa-efecto por influencia astral en el ejercicio de determinadas actividades y profesiones (PÉREZ-JIMÉNEZ, 2020:162-168), si Ascálafo, como refiere Homero (*Il.* 9.82), era hijo de Ares, sin duda debía estar llamado a combatir en Troya; si Eneas era hijo de Anquises y de Afrodita, a la diosa debe su hermosura; Minos, rey de Creta, era hijo de Zeus y de Europa: por ello estaba predestinado a ostentar el máximo poder, por su antecedente paterno. Autólico, abuelo de Odiseo, estaba marcado por su ascendente Hermes: de ahí su maestría en el arte de robar y de engañar²⁵. En este sentido, el sofista Elio Arístides (s. II) en uno de sus *Discursos Sagrados* pone en boca de uno de sus compañeros en el santuario de Asclepio de Pérgamo la siguiente afirmación:

“Ese que hace poco conversaba contigo como si fuera Platón, es tu Hermes –refiriéndose, sin duda, al que había presidido mi nacimiento–, pero ha tomado un aspecto”, dijo, “semejante a Platón.” (Arist. *Or.* 50.57 K)

Así, de modo semejante a los ejemplos propuestos por Luciano, la presencia del dios protector de la elocuencia, en el nacimiento de Aristides es un indicio de que el sofista estaba predestinado a la carrera oratoria, como él mismo revela en el horóscopo de su carta astral. El sofista describe la posición del planeta Mercurio –que en astrología significa la mente racional, la inteligencia y la comunicación– en cuadratura con

²⁴ La muerte de Faetón y la transformación de sus hermanas en álamos como mito etiológico del preciado ámbar es el tema de la *prolaliá* de Luciano titulada *Acerca del ámbar o de los cisnes*.

²⁵ Cf. Hom. *Od.* XIX 395-396, y Pl. *R.* 334b.

Leer en las estrellas:

mito, parodia y ciencia en el *De astrologia* de Luciano de Samosata

Júpiter y ambos al Oriente, es decir en la cúspide de su ascendente astronómico, de modo que este es el planeta regente y, por lo tanto, simboliza el ego del individuo:

Alguien, quien quiera que fuese, atribuía estos sueños y la manifiesta atención de los dioses al astro de Zeus, pues este dividía el cielo en partes iguales cuando yo nací. Y en verdad los astrólogos dicen que el León estaba en aquel momento en mitad del cielo y el astro de Zeus bajo el León, en cuadratura a la derecha de Hermes, y ambos al Oriente. (Arist. *Or.* 50.58 K)

También el movimiento de los planetas es explicado por Luciano con el referente del relato mítico, cuando alude a la lucha por el poder entre los dioses, pero desmiente la tradición poética de que "...el largovidente Zeus puso a Cronos debajo de la tierra y del mar estéril"²⁶, y traslada la historia mítica al plano de la observación astrológica:

Es más, ni siquiera Zeus encadenó a Cronos ni lo arrojó al Tártaro, ni maquinó las demás asechanzas que los hombres creen, sino que Cronos sigue su curso por fuera a mucha distancia de nosotros y su movimiento es lento y difícil de percibir para los hombres. Por eso dicen que se mantiene como si estuviera encadenado. La inmensa hondura del firmamento es llamada Tártaro. (Luc. *Astr.* 21)

Si tenemos en cuenta que Urano fue el primer planeta descubierto el 13 de marzo de 1781 por William Herschel con ayuda de un telescopio, y no por la trayectoria que describía en el cielo, tal y como fueron descubiertos el resto de planetas hasta entonces conocidos, y Neptuno el 23 de septiembre de 1846 por Johann Gottfried Galle, el planeta Saturno –Cronos– era, con diferencia, el que tenía un movimiento de traslación más lenta, de casi treinta años, para el espectador terrestre en el mundo antiguo. Luciano aprovecha esta circunstancia para racionalizar el mito, y relaciona con la lentitud del planeta el hecho de que Zeus encadenase a su padre en el Tártaro, el lugar más profundo del Hades, donde fueron confinados los Titanes sublevados contra Zeus, y también lugar de castigo para los grandes criminales míticos como Ixión, Sísifo o Tántalo²⁷. Por otra parte, Saturno es junto a Júpiter, Urano y Neptuno, uno de los cuatro planetas del sistema solar considerados exteriores –también llamados gigantes o gaseosos–, al estar situados más allá del cinturón de

²⁶ Como refiere Homero en *Il.* XIV 203-204: ὅτε τε Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς / γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτιο θαλάσσης.

²⁷ Cf. Luc. *Nec.* 14. Sobre la Titanomaquia, Hes. *Th.* 850-852: "Temblaba Hades, señor de los muertos que habitan bajo la tierra, y los Titanes que, sumergidos en el Tártaro, rodean a Cronos, a causa del incesante estruendo y la horrible batalla".

asteroides: Luciano refiere que la trayectoria de Cronos es exterior, lejana, lenta y difícil de observar²⁸. Esta caracterización encaja con los datos aportados por Claudio Ptolomeo (EVANS, 2020:112-124), cuando el astrónomo y matemático alejandrino analiza la distancia de Cronos respecto de la tierra, y sitúa este planeta entre los exteriores:

La ordenación de unas [esferas] con respecto a otras ha suscitado dudas hasta ahora. La esfera de la Luna es la más cercana a la Tierra ;la esfera de Mercurio está más cercana a la Tierra que la de Venus, Venus más cerca que Marte, Marte más que Júpiter, éste más que Saturno y Saturno más que la esfera de las estrellas fijas. Al observar la trayectoria de los planetas parece evidente que unas esferas están más próximas a la Tierra y otras más alejadas, según una línea recta que salga del ojo. (Ptol. *Hyp.* 2.2)

La sabiduría astrológica de los poetas

Las referencias míticas sirven a Luciano para reforzar su argumento de que antes los hombres sí hacían caso de los astros, mientras que en su época algunos consideran que la astrología ya no es un método válido ni útil. Tal vez él mismo comparta, en cierto modo, esa opinión frente a tales creencias y a sus explicaciones tradicionales a través de los mitos (μυθώδεα, *Astr.* 20), como suele mostrar en otras obras suyas. Sin embargo, dado el carácter también ficcional de su defensa de la astrología, no renuncia a seguir describiendo, a través de héroes y mitos, pero intentando desmarcarse de su magnificación por la tradición crédula y legendaria, el influjo de los astros sobre los hombres, sobre su carácter y comportamiento. Y todo ello con el apoyo de los máximos artífices – según él mismo formula– de esa conjunción entre astros y hombres: los poetas Homero y Hesíodo (*Astr.* 20-22). Luciano es un verdadero *pepaideuménos* y, en consecuencia, también avala su defensa del arte astrológico con el recuerdo explícito de los grandes poetas de la tradición griega, para mostrar que su saber estuvo sí inspirado por la astrología. Para ello menciona, solo enumerándolos, cuatro episodios míticos que implican a dioses, planetas y astros.

A partir del poeta Homero y de los versos de Hesíodo, sobre todo, se podrían aprender los puntos de acuerdo de la antigüedad con los astrólogos: cuando se describe con detalle la cadena de Zeus, los rayos de Helios –que yo conjeturo sean luces del día–, las

²⁸ Luc. *Astr.* 21: τὴν ἕξω φορὴν πολλὸν ἀφ' ἡμέων καὶ οἱ νωθρὴ τε ἡ κίνησις καὶ οὐ ῥηιδίῃ τοῖσιν ἀνθρώποισιν ὀρέεσθαι.

ciudades que Hefesto hizo en el escudo²⁹, el coro y el viñedo. Y todo lo que se ha dicho sobre el adulterio de Afrodita y Ares, ha sido puesto de manifiesto no utilizando otra fuente sino esta sabiduría. (Luc. *Astr.* 22)

La cadena de Zeus es una alusión al episodio narrado por Homero (*Il.* VIII 19-27) cuando el señor del Olimpo amenaza, como muestra de poderío, a los dioses y a las diosas con mantenerlos suspendidos en una cadena de oro, si se niegan a acatar su autoridad. Igualmente, como indicio de su racionalización de la historia legendaria, Asimismo, Luciano se refiere a la destrucción, por parte de Zeus, de la nave de Odiseo después que el héroe y sus compañeros sacrificaron las vacas del Sol, a pesar de las advertencias de Tiresias, de modo que el Sol, hijo de Hiperión, se lamenta ante de Zeus por el bien perdido:

¡Padre Zeus, bienaventurados y sempiternos dioses! Castigad a los compañeros de Ulises Laetíada, que, ensoberbeciéndose, han matado mis vacas; con ellas yo me holgaba de verlas tanto al subir al estrellado cielo como al volver nuevamente del cielo a la tierra. Si no me diera condigna compensación por estas vacas, descenderé a la morada de Hades y alumbraré a los muertos. (Hom. *Od.* XII 377-383)³⁰

En cuanto a la trampa tendida por Hefesto a su infiel esposa Afrodita y a su amante Ares, tras serle revelado por Apolo el adulterio de la diosa, es narrada por Homero en *Odisea* VIII 266-366. La intención desmitificadora de Luciano en su interés por unir relato mítico y realidad astrológica cabe destacar aquí el uso del término *ὁμοδρομία*, que literalmente significa “carrera conjunta”³¹, para designar el abrazo amoroso de los dioses adúlteros (ἡ γὰρ δὴ ὦν Ἀφροδίτης καὶ τοῦ Ἄρεος ὁμοδρομία τὴν Ὀμήρου ἄοιδὴν ἀπεργάζεται, *Astr.* 22); se trata de un *hapax* en Luciano y es un vocablo en el que concurre, en efecto, el radical nominal del verbo *δραμεῖν*, que en textos astrológicos aparece en compuestos con el sufijo *συν-* para indicar específicamente la conjunción de dos astros, como explica el astrólogo Hefestión de Tebas (s. V) en su *Apotelesmatica* a propósito de la luna y el sol: “estando en el cuarto menguante y todavía sin haber confluido con los rayos del sol” (οὕσης δὲ ἐν τῷ συνοδικῷ ζῳδίῳ λειψιφώτου καὶ μηδέπω τὰς τοῦ Ἥλιου συνεδραμούσης αὐγάς, *Cat. Cod. Astr.* 8.1.158).

²⁹ Se trata del escudo de Aquiles que Homero describe con detalle en *Il.* XVIII 478-608, y constituye la primera *ἔκφρασις* (“descripción”) de la literatura griega.

³⁰ Traducción de SEGALÁ (1990:227-228).

³¹ Cf. Hsch. *s.u.* ἀματροχίας τὰς χαράξεις τῶν τροχῶν. καὶ ὁμοδρομίας (Ψ 422). El referente homérico de *Il.* XXIII 422 describe cómo Menelao conducía sus corceles “evitando el choque con los demás carros” (τῆ ῥ' εἶχεν Μενέλαος ἀματροχίας ἀλειίνων).

Pero a Luciano le interesa sobre todo defender la utilidad de la astrología por su vinculación con la mántica que –a su juicio– antes siempre dirigió todas las actividades de los hombres, cuando nada ejecutaban sin oír primero a los adivinos:

Los antiguos hicieron un uso especial de la mántica y no la tuvieron por accesoria, sino que ni fundaban ciudades, ni las circundaban con murallas, ni ejecutaban crímenes, ni contraían matrimonios antes de oír de boca de los adivinos los detalles de cada cuestión. En efecto, para ellos la mántica no estaba al margen de la astrología, sino que en Delfos una virgen realiza la acción profética como símbolo de la virgen celestial y una serpiente emite sonidos bajo el trípode porque también una serpiente brilla entre las estrellas y en Dídima el oráculo de Apolo, a mi parecer, recibe también este nombre por los Gemelos celestes. (Luc. *Astr.* 23)

En su voluntad de aproximar la mántica y la astrología Luciano opera en este pasaje un doble juego de asociaciones para potenciar la astrología con la adivinación y actividad oracular. En primer lugar, relaciona a la virgen celestial (τῆς παρθένου τῆς οὐρανίης), esto es el signo zodiacal de Virgo –asimilada por Eratóstenes (*Cat.* 9) a la Justicia, a Δίκη, hija de Zeus y de Temis, pero también a otras divinidades como Deméter, Isis, Atargatis o Tyche– con la pitonisa, la sacerdotisa que comunicaba en estado de trance los oráculos en el santuario de Delfos, y la vincula al Serpentario-Ofiuco, que, en realidad, simboliza la serpiente que revelaba a Asclepio los secretos de la medicina. A continuación, propone un juego etimológico con el nombre de otro importante oráculo del dios Apolo cercano a Mileto, el de Dídima. Como sustantivo común el plural δίδυμοι significa “gemelos”, de modo que Luciano establece una relación asociativa – imposible de reproducir en una traducción– entre el nombre del oráculo y los gemelos celestes (Διδύμων), es decir, con Cástor y Pólux. A ellos debe su denominación la constelación zodiacal de Géminis, en cuya configuración los dos hijos de Zeus y Leda habrían quedado inmortalizados, cogidos de la mano, en un conjunto de estrellas como recompensa por su fraternidad y desde el firmamento protegen a los navegantes:

Géminis / Gemelos

Dicen que son los Dióscuros, que nacieron y se criaron en la región de Laconia, superando a todo el mundo en su amor fraternal, pues jamás disputaron entre sí ni por el mando ni por ningún otro motivo. Zeus quiso recompensar este estupendo testimonio de fraternidad, los denominó Geminis y los ubicó a ambos juntos en el firmamento. (Eratosth. *Cat.* 10)

Para incidir una vez más en el estrecho vínculo que une el saber de las estrellas y el arte de la profecía, Luciano recuerda todavía la visita de Odiseo al Hades –de nuevo, pues, avala su opinión con la poesía homérica– y retoma también el repertorio etnográfico recordando, en primer lugar, el predicamento de que gozó la astrología en Lacedemonia, cuya constitución Licurgo fijó según mandato del cielo (Λυκοῦργος τὴν πολιτείην πᾶσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διετάξατο, *Astr.* 23), e indicó la influencia de la luna en los asuntos militares, prohibiendo emprender una guerra antes del plenilunio, al creer que “la potencia no era la misma cuando la luna crecía que cuando menguaba y que todo estaba sometido a su gobierno” (*ibidem*). De hecho, Luciano puede estar siguiendo a Heródoto, quien refiere que, tras la llegada del invasor persa a Maratón, los espartanos no acudieron de inmediato a socorrer al resto de los helenos, cuando estos les pidieron su ayuda, porque “era el noveno día del mes, y no podían movilizar sus tropas hasta que la Luna estuviera llena” (Hdt. VI 106). Pero si Luciano ensalza el respeto de los espartanos por el oráculo y los astros, en cambio, denosta a los arcadios porque no aceptaron el poder de la adivinación “ni honraron la astrología y debido a su insensatez y a su ignorancia dicen incluso que son más viejos que la luna” (*Astr.* 26).

Por otra parte, ambas referencias son una muestra del uso –y abuso– por parte de los sofistas y escritores de época imperial de hechos históricos, bélicos, acaecidos en época clásica, dado que la historia de ese período constituye un hipotexto esencial en las declamaciones de los segundos sofistas y en la obra de los autores coetáneos. Pues Luciano alude indirectamente al suceso más importante que conformó la identidad helénica, especialmente ateniense, como fue la batalla de Maratón; y, además, para referir la oposición de los arcadios a los lacedemonios, tras derrotarlos en la batalla de Leuctra (371 a. C.), con el fin de privarlos de sus aliados tradicionales y consolidar la Liga arcadia como un bloque antiespartano, el msamosatense remite a la desobediencia de los arcadios a los dictados del universo, evocando la autoctonía arcadia que Licomedes de Mantinea –según el relato de Jenofonte (*HGVIII* 1, 23)– esgrimió para contrarrestar el mito del regreso de los Heraclidas, que legitimaba la supremacía espartana en el Peloponeso.

Un presente sin astros

Frente al respeto que los hombres tuvieron por la mántica en el pasado, el narrador-Luciano se fija en el presente para denunciar el escaso predicamento la astrología entre sus coetáneos, quienes difaman la influencia de los astros sobre los seres humanos, y consideran la astrología como una falsa ciencia por su escasa veracidad y una ocupación inútil e innecesaria, que en modo alguno puede alterar el orden de los

acontecimientos ni el destino, que escapa incluso al control de los dioses³²:

Nuestros contemporáneos, unos dicen que es imposible para los hombres encontrar un fin a la astrología: no es ni creíble ni verdadera, ni Ares o Zeus se mueven en el cielo para nosotros, sino que no sienten la menor preocupación por los asuntos humanos ni comparten nada con ellos, antes bien cumplen sus revoluciones por sí mismos por la fuerza de la rotación. Y otros dicen que la astrología no miente, pero es inútil: la adivinación no cambia todo lo que sobreviene decretado por las Moiras. (Luc. *Astr.* 27-28)

Luciano concluye el opúsculo admitiendo, con la autoridad de un verdadero astrólogo, que la astrología, como método de adivinación que es, no puede cambiar el porvenir, pero defiende que, al menos, el conocimiento adquirido a través de ella, ayuda a los hombres a estar tranquilos ante ese futuro y les resulta útil para hacer frente a sucesos venideros. De este modo, de forma circular y casi literal, Luciano vuelve al inicio de su obra, ya que las últimas palabras del texto (“Así opino sobre la astrología”, *Astr.* 29) remiten directamente de nuevo al principio: “El escrito trata del cielo y de los astros...” (*Astr.* 1):

Es imposible para la astrología convertir la desgracia en dicha e introducir alguna mutación en el flujo de los acontecimientos, pero resulta útil a quienes la consultan. Disfrutan con mucha mayor antelación por saber lo bueno que va a sucederles y aceptan la desgracia con mejor ánimo. En efecto, no les llega sin que lo sepan, sino que en la práctica de su previsión lo consideran fácil y leve. Así opino yo sobre la astrología. (Luc. *Astr.* 29)

Una idea semejante es expresada por Claudio Ptolomeo y esa coincidencia muestra, una vez más, la atención del samosatense hacia los géneros contemporáneos que está parodiando. Así, el alejandrino justifica la utilidad de la astrología en estos términos:

En general las personas que atacan la astrología y la prueban por ser inútil, no le conceden el debido respeto y niegan su utilidad con el falso argumento de que es superflua, e infantil intentar prever las cosas que inevitablemente acaecen. (...) Sin embargo, es necesario observar que, en todo lo que ocurrirá de forma inevitable, la imprevisión acarrea perturbadoras

³² Como reconoce el propio Homero en // XVI 329-341 y XXIV 200-216; *Od.* VII 186-206.

confusiones y alegrías desmedidas, mientras que previsión habitúa y sosiega el alma con el ejercicio de lo desconocido como si fuera ya una realidad, y la prepara para aceptar con calma y tranquilidad todo cuanto suceda. (Ptol. *Tetr.* 1.3.4-5)

A modo de epílogo

De astrología es, sin duda, un juego de creación sofisticada, no exenta de virtuosismo, en la que la huella de Luciano pronto se percibe. Así, el humor del samosatense se hace particularmente visible cuando, al explicar el sistema astrológico fijado por los griegos, aparenta articular una lectura racionalista, en clave evemerista, de los episodios míticos, y sugiere que solo se trata de una interpretación simbólica de estos por la imposibilidad de dar crédito al sentido literal de las fabulosas historias sobre los dioses y los héroes tejidas por los poetas.³³ De este modo, el elogio en defensa de la astrología resulta fingido, dado que las palabras del narrador³⁴ rezuman notable ironía y, en definitiva, arrojan serias dudas sobre los principios en que se basa la astrología y la mántica a ella asociada.

Asimismo, la lectura de esta pieza como un tratado serio y no como un mero entretenimiento literario ha fomentado también su consideración como texto apócrifo³⁵. Sin embargo, el propósito de Luciano no es incidir en ningún posible debate en torno a la equivalencia o a una nítida distinción entre los términos “astronomía” –usado solo para designar un examen científico de los astros y del cielo– y “astrología” –identificado solo con la observación de los astros como medio de información y de adivinación sobre acontecimientos que afectan a la vida humana–, dado que cualquier tajante separación entre astronomía y astrología es ajena al mundo antiguo, y ambos términos podían usarse indistintamente para designar tanto a una y otra actividad como a sus respectivos practicantes, e incluso el término astrólogo era también una forma de decir “matemático” (BARTON, 1994, HÜBNER, 2020:297-320).

De hecho, para el propio Claudio Ptolomeo –el geógrafo, matemático y astrónomo coetáneo de Luciano– la astrología no es una disciplina separada de la astronomía, sino un método de predicción distinto, quizás solo menos científico: aquella investiga los movimientos y las posiciones

³³ Como ilustra con el mito de Zeus y Crono; *infra* § 21. El uso ambiguo y sutil por parte de Luciano es objeto de análisis en el estudio de JOUANNO, (2008:183-225).

³⁴ Tal vez no es necesario buscar una identificación de la persona que habla, aunque se ha sugerido que pudiera ser Demócrito, porque este filósofo es comparable a Heródoto en el uso de la prosa jónica y autor, según Cicerón (*Diu.* I 57), de un tratado de adivinación por el examen de las entrañas.

³⁵ BOMPAIRE (1958:653-654) considera que solo sería admisible la autoría luciánica de *Sobre la astrología* bajo la condición, precisamente, de no tomar en serio el texto.

de los astros; esta se ocupa de los acontecimientos de la vida, sirviéndose de las posiciones astrales en el nacimiento de los individuos y para ello requiere de la astronomía. Como explica en su *Almagesto* –un tratado de indiscutible carácter científico, incluso desde la óptica de la ciencia moderna (BECK, 2007:6)–, la astronomía forma parte de la matemática, porque su objeto de estudio, las estrellas y los planetas, cumplen las condiciones necesarias de inmutabilidad y perceptibilidad, propias de la matemática, de modo que permite predecir las posiciones de los cuerpos celestes entre sí y la tierra a través del conocimiento de sus movimientos orbitales. Así, la astronomía se ocupa de las cosas divinas y celestes, de investigar lo que no cambia nunca, esto es, el mundo supralunar en el que no hay ni generación ni corrupción; por esa razón también la astronomía “puede ser eterna e invariable en su propio dominio, que ni es oscuro ni desordenado” (Ptol. *Alm.* I 1). En cambio, la astrología, en la concepción ptolemaica, usa las posiciones relativas de los cuerpos celestes, determinadas por la astronomía, para predecir la vida de los individuos, atribuyendo influencias a los astros y a sus posiciones y combinaciones (σχηματισμοί) sobre los elementos del zodiaco (por ejemplo, Júpiter es bueno, y más si está en Piscis, pero no tanto si se le opone Marte en Virgo). Así pues, según Ptolomeo la astrología es “una adquisición de conocimiento a través de la astronomía” (καταληπτὴ ἢ δι’ ἀστρονομίας γνῶσις, Ptol. *Tetr.* I 1). Desde esta óptica, tal vez, el error de considerar la astrología como algo superficial estriba en suponer que su nivel de certeza deba ser el mismo que el exigido a la astronomía, pero aquella se dirige al mundo mutable y material, donde las cosas solo se pueden conjeturar, y eso incluso con dificultad; lo cual implica negar la posibilidad de sacar conclusiones verdaderas y útiles acerca de los efectos de lo celestial en lo terrenal y humano.

A pesar de que este texto ha parecido árido, demasiado técnico e incluso opuesto a determinados postulados de Luciano, sin embargo, leído como un παίγνιον –en el sentido gorgiano del término³⁶– y analizado en detalle, no desmerece en el corpus luciano, y no solo por la presencia de innumerables temas tratados con frecuencia por el samosatense, como puede ser el uso y valoración de los mitos (ANDERSON, 2004: 233-238).

Por último, las obras de Luciano dejan entrever en numerosas ocasiones la sociedad del s. II d. C. En ella, la mántica –y, a la par de esta, también la astrología– era un tema arraigado, como muestra la credulidad de la gente ante personajes como el falso adivino y profeta Alejandro³⁷, pero igualmente la notable afición por el conocimiento derivado de los astros entre sectores cultivados e incluso entre los emperadores, quienes, como Adriano, en un período de tiempo cercano a la época en que Luciano

³⁶ Cf. Gorg. *Hel.* 21.

³⁷ A quien Luciano dedica una virulenta sátira en su *Alejandro o un falso profeta*, cuyos componentes retóricos hemos analizado en GÓMEZ 2020.

pudo haber compuesto este opúsculo, reavivaron el interés de la corte imperial por la astrología (CRAMER, 1954:178).

Referencias bibliográficas

ANDERSON, G. "Some aspects of Lucian's use of myth", in: LÓPEZ FÉREZ, A. (ed.), *Mitos en la literatura griega, helenística e imperial*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2004, p. 233-244.

BARTON, T., *Ancient Astrology*, London – New York: Routledge, 1994.

BECK, R., *A Brief History of Ancient Astrology*, Malden (MA) – Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

BOMPAIRE, J., *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris: Les Belles Lettres, 1958.

BOMPAIRE, J., "L'atticisme de Lucien", in: BILLAULT, A. (ed.), *Lucien de Samosate*, Lyon: Diffusion de Boccard, 1994, p. 65-75.

BOWEN, A.C. y ROCHBERG, F. (eds.), *Hellenistic Astronomy. The Science in its Contexts*, Leiden – Boston: Brill, 2020.

BRANDÃO, J.L., *A poética do hipocentauro. Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

CAMEROTTO, A., *La metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Pisa – Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.

CAMEROTTO, A., "Vizi e virtù della manipolazione. Tutto quello che si può fare nel II secolo d.C. (e oltre) secondo Luciano di Samosata", *Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology, and Literature*, vol. 11.1, p. 154-167, 2020.

CRAMER, F.H., *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia: The American Philosophical Society, 1954.

EVANS, J.C., *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

EVANS, J.C, "The Ptolemaic Planetary Hypotheses," in: BOWEN, A.C. y ROCHBERG, F. (eds.), *Hellenistic Astronomy. The Science in its Contexts*, Leiden – Boston: Brill, 2020, p. 112-124.

GÓMEZ, P. y VINTRÓ, E., *Luciano. Obras VII*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2021.

GÓMEZ, P., "La retórica del engaño: Luciano y los προγγυνάσματα en *Alejandro o un falso adivino*", *Papers on Rhetoric*, vol. XV(17), p. 149-164, 2020.

GUZMÁN GUERRA, A., *Eratóstenes. Mitología del firmamento*, Madrid: Alianza Editorial, 1999.

HALL, J., *Lucian's Satire*, Nueva York: Ayer Company Publishers, 1981.

HOSKIN, M., "Astronomía pregregia," in: PÉREZ JIMÉNEZ, A. (ed.), *Astronomía y Astrología. De los orígenes al Renacimiento*, Madrid: Ediciones Clásicas, 1994, p. 43-58.

HOSKIN, M., *The History of Astronomy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

HÜBNER, W., "The Professional Ἀστρολόγος," in: BOWEN, A.C. y ROCHBERG, F. (eds.), *Hellenistic Astronomy. The Science in its Contexts*, Leiden – Boston: Brill, 2020, p. 297-320.

JOUANNO, C., "Mythe et allégorie dans l'œuvre de Lucien," *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde Antique*, vol. 24, p. 183-225, 2008,

LIGHTFOOT, J.L. (ed.), *Lucian, On the Syrian Goddess*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

LÓPEZ EIRE, A., "En torno a la lengua del *Corpus Hippocraticum*", *Emerita*, vol. 52, n. 2, p. 325-354, 1984.

PÉREZ JIMÉNEZ, A. (ed.), *Astronomía y Astrología. De los orígenes al Renacimiento*, Madrid: Ediciones Clásicas, 1994.

PÉREZ JIMÉNEZ, A., "La astrología como parte del currículum del mago grecolatino," in: SUÁREZ DE LA TORRE, BLANCO, M., CHRONOPOULOU, E. y CANZOBRE, I. (eds.), *Magikè Téchnē: formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid: Dykinson, 2018, p. 75-94.

Leer en las estrellas:

mito, parodia y ciencia en el *De astrologia* de Luciano de Samosata

PÉREZ JIMÉNEZ, A., “Magos, encantadores, taumaturgos y embaucadores. Condicionamientos astrales y consideración social de las prácticas mágicas en los textos astrológicos,” in: SUÁREZ DE LATORRE, E., CANZOBRE MARTÍNEZ, I. y SÁNCHEZ-MAÑAS, C. (eds.), *Ablanathanalba: magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, Madrid: Dykinson, 2020, p. 157-163.

SEGALÀ, L., *Homero. Odisea*, Barcelona: Ediciones B, 1990.

Capítulo 7

A superstição segundo Plutarco

Maria Aparecida de Oliveira Silva

Primeiros usos

Em suas pesquisas, Martin (2004, p. 22-25) conclui que a invenção do termo superstição nasceu com Teofrasto, um aplicado aluno de Aristóteles e seu herdeiro no Liceu, redigiu um tratado intitulado *O supersticioso* (δεισιδαίμων/*deisidaímōn*) no qual afirma que o supersticioso é aquele que age com excesso em suas demonstrações de fé nos deuses, aquele que se coça durante um sacrifício, que deixa cair uma taça enquanto ou demais estão rezando ou exagera nas libações. Teofrasto ainda ridiculariza aquele que evita passar perto de túmulos, cadáveres, mulheres dando à luz, que consultam adivinhos e intérpretes de sonhos ou de pássaros, entre outros. Portanto, o supersticioso é todo aquele que presta demasiada atenção aos sinais e presságios, ao passo que o ateu é aquele que faz sacrifícios de sangue, que Teofrasto tanto condena por acreditar que esta prática o conduz à superstição.

Xenofonte é o segundo autor que faz referência ao termo δεισιδαίμων (*deisidaímōn*) na obra *Ciropedia*, 3.3.58, na qual a palavra tem o sentido de um “venerador fervoroso dos deuses”. Há também um fragmento de uma comédia de Menandro cujo título é Δεισιδαίμων (*Deisidaímōn*), contudo, não temos qualquer informação sobre o seu entendimento da palavra. Já a opção moderna de traduzir δεισιδαίμονια (*deisidaimonía*) por superstição segue a interpretação de Cícero em *Natureza dos deuses*, 1.117, que tomou emprestado do termo *superstitiosus* presente na comédia *Anfitrião*, no verso 323, de Plauto, em que o supersticioso é aquele que recebeu o dom divino da profecia (Riess, 1885, p. 41), e assim, para orador romano, *superstitio* é a adivinhação, a arte de predizer o futuro.

Então percebemos que as primeiras noções sobre essa palavra não encontram paralelo na interpretação plutarquiana. Como veremos ao longo deste capítulo, Plutarco vê o supersticioso como aquele que acredita em narrativas míticas fantasiosas, que esta é a mais clara manifestação de ateísmo porque permite a entrada da superstição nas

narrativas míticas, que é a história da origem e dos poderes atribuídos aos deuses, com episódios que revelam seus atributos, o contato com os mortais, a origem das coisas etc. Então, como foi dito antes, o entrave para escrita de uma verdadeira narrativa mítica, de conteúdo filosófico e teológico, é a ignorância, o desconhecimento da história dos deuses e dos preceitos filosóficos, de onde o ateu é guiado pela paixão, contrário à racionalidade proposta pela filosofia. Conforme esse pensamento plutarquiano, o ateu perde a capacidade de julgamento racional para se tornar alguém levado pelas paixões¹.

A superstição em Plutarco

A religiosidade de Plutarco se manifesta ao longo de sua extensa obra, com breves reflexões em vários tratados e biografias, além de sete tratados com temáticas voltadas para sua teologia. Em seu tratado *Da superstição* (*De superstitione*/ περί δεισιδαιμονίας²), a palavra significa literalmente “medo do dêmon”³. Plutarco acrescenta a filosofia ao seu modo de pensar a relação que estabelece com o divino, como o sentido de seus mitos e ritos. Para desenvolver esse raciocínio, nosso autor primeiro identifica o caráter de quem aceita a superstição em sua vida:

A ignorância e o desconhecimento dos deuses correm logo desde o início por dois cursos fluxos; um produz, como em territórios secos, nos de caracteres duros, o ateísmo; e o outro, como nos úmidos, nos frouxos, a superstição⁴.

(PLUTARCO. *Da superstição*, 164E)⁵

Plutarco entende que o ateísmo é a causa da entrada da superstição nas narrativas míticas, que é a história da origem e dos poderes atribuídos aos deuses, com episódios que revelam seus atributos, o contato com os mortais, a origem das coisas etc. Então, o entrave para a verdadeira narrativa mítica, de conteúdo filosófico e teológico, é a ignorância, o desconhecimento da história dos deuses e dos preceitos filosóficos, de onde o ateu é guiado pela paixão, contrário à racionalidade

¹ Para entender melhor as várias definições para o conceito de superstição no mundo antigo, recomendo a leitura de Riess (1895) e Martin (2004).

² Em sua origem a palavra δεισιδαιμονία (*deisidaimonía*) significa “medo do dêmon”.

³ Na ausência de uma palavra adequada para classificar o que Platão chama de “seres intermediários entre os deuses e os homens”, a partir da palavra δαίμων (*daímōn*), apresentamos “dêmon” como solução de tradução. Consultar: Platão. *Banquete*, 202e ss.

⁴ Τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθύς ἐξ ἀρχῆς δίχα ρύεισης τὸ μὲν ὥσπερ ἐν χωρίοις σκληροῖς τοῖς ἀντιτύποις ἤθεσι τὴν ἀθεότητα, τὸ δ' ὥσπερ ἐν ὑγροῖς τοῖς ἀπαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν πεποίηκεν.

⁵ As traduções dos excertos de Plutarco são de minha autoria. As que foram publicadas em editoras ou revistas especializadas estão anotadas com meu nome e o ano da publicação.

proposta pela filosofia. Conforme esse pensamento plutarquiano o ateu perde a capacidade de julgamento racional para se tornar alguém levado pelas paixões, tal lemos abaixo:

Então, todo julgamento falso sobre esses assuntos é errôneo, se a paixão também está presente, é o mais errôneo. Pois toda paixão parece que é um imenso engano; assim como as luxações das articulações acompanhadas de lesões, as distorções da alma acompanhadas de paixão são as mais difíceis de suportar⁶.

(PLUTARCO. *Da superstição*, 164E-F)

A limitação interpretativa do ateu está não somente em sua ignorância e seu desconhecimento dos deuses e da filosofia, como demonstra a limitação de sua inteligência. Em um primeiro momento, poderíamos supor que a noção de sabedoria tenha a mesma correspondência à de inteligência em Plutarco. No entanto, não podemos inferir que inteligência assume o mesmo grau de significância de sabedoria, pois não há correlação entre elas, uma vez que Plutarco afirma:

A inteligência difere da sabedoria na medida em que esta é da contemplação para a ação, e a inteligência, sob a razão, submete a emoção porque é algo habitual e duradouro. Por isso, a inteligência necessita da sorte e a sabedoria não necessita de um fim natural nem de uma vontade⁷.

(PLUTARCO. *Das virtudes morais*, 443E-F)

A relação entre as virtudes cidadinas e as humanas estabelecidas por Plutarco revela sua visão de que o indivíduo é uma parte de um todo chamado cidade, que ele necessita de uma formação religiosa e filosófica que o conduza ao caminho da virtude para que a razão suplante as paixões. Desse modo, o falso julgamento do praticante do ateísmo está associado também à falta de inteligência, pois esta é a porta de entrada para a dedicação e compreensão dos estudos teológicos e filosóficos, através dos quais a nossa mente consegue examinar e distinguir o certo e o errado, justo e o injusto, o divino e o profano, entre outros pensamentos análogos. A superstição é um tipo de paixão e por definição é um engano,

⁶ ἅπαντα μὲν οὖν κρίσις ψευδής, ἄλλως τε κἂν ἢ περὶ ταῦτα, μοχθηρόν· ἢ δὲ καὶ πάθος πρόσεστι, μοχθηρότατον. πᾶν γὰρ πάθος ἔοικε ἀπάτῃ φλεγμίνουσα εἶναι· καὶ καθάπερ αἱ μετὰ τραύματος ἐκβολαὶ τῶν ἄρθρων, οὕτως αἱ μετὰ πάθους διαστροφῆς τῆς ψυχῆς χαλεπώτεραι.

⁷ ἀρετὴ δὲ τούτου μὲν ἢ φρόνησις ἐκείνου δ' ἢ σοφία. διαφέρει δὲ σοφίας φρόνησις, ἢ τοῦ θεωρητικοῦ πρὸς τὸ πρακτικόν καὶ παθητικόν ἐπιστροφῆς καὶ σχέσεώς τινος γενομένης ὑφίσταται κατὰ λόγον ἢ φρόνησις. διὸ φρόνησις μὲν τύχης δεῖται σοφία δ' οὐ δεῖται πρὸς τὸ οἰκεῖον τέλος οὐδὲ βουλής·

de modo poético, Plutarco escreve: πάθος ἔοικε ἀπάτῃ (*páthos éoike apátē*), ou seja, “paixão parece engano”, e nos esclarece que:

Mas a superstição, como revela seu nome⁸, é um sentimento passional e uma crença⁹ que é capaz de produzir uma impressão que humilha e desalenta o homem, porque pensa que os deuses existem, mas que eles são causadores de sofrimentos e funestos.

(PLUTARCO. *Da superstição*, 165B)

Plutarco segue argumentando o quanto a superstição torna o ateu mais infeliz que um escravo, uma vez que não consegue se livrar de seu senhor que é o ateísmo. Nosso autor está claramente preocupado com a manutenção dos mitos e dos ritos executados conforme a tradição dos antigos gregos (*Da superstição*, 166B). Critica ainda as demonstrações excessivas, as palavras estrangeiras e exageradas presentes nos rituais (166C-D). O supersticioso atribui aos deuses qualquer doença que lhe acometa, perda de riquezas, morte dos filhos, sucessos e revezes nos assuntos públicos (168C), como se o homem não tivesse participação nos acontecimentos, como se ele não fosse um agente histórico que interfere nos assuntos citadinos, visto que ocupa cargos importantes em sua sociedade¹⁰.

A teologia de Plutarco

A palavra grega θεολογία (*theología*) deriva do substantivo θεολογῆιον (*theologeion*) que era o nome dado ao lugar do palco destinado à aparição e à manifestação dos deuses por meio da palavra, de onde interpreta-se o termo θεολογία (*theología*) como a ciência das coisas divinas. Sob essa perspectiva, Plutarco nos apresenta uma teologia grega que não é uma ciência da interpretação da manifestação ou da palavra divina, mas é a própria palavra divina, é um conhecimento que o deus nos permite ter, mas na medida da sua vontade, porque conhecemos o que o deus nos permite conhecer. A primeira vez que esta palavra surge na interpretação religiosa de Plutarco é em seu tratado sobre os deuses egípcios Ísis e Osíris, quando esclarece que “o que se mostrará na continuação do nosso tratado, que se propõe especialmente a acomodar a teologia dos egípcios

⁸ A palavra δεισιδαιμονία (*deisidaimonía*), que é o título do tratado traduzido como “superstição”, um dos significados que assume, tem na sua origem o sentido literal de “temor aos deuses”.

⁹ τὴν δεισιδαιμονίαν δὲ μὴνύει καὶ τοῦνομα δόξαν ἐμπαθῆ καὶ δέους ποιητικὴν ὑπόληψιν οὔσαν ἐκταπεινούοντος καὶ συντρίβοντος τὸν ἄνθρωπον, οἰόμενον μὲν εἶναι θεούς, εἶναι δὲ λυπηρούς καὶ βλαβερούς.

¹⁰ Convém lembrar que a escrita plutarquiana se destina aos aristocratas gregos e simpatizante romanos de sua época.

a essa filosofia¹¹” (Plutarco. *De Ísis e Osíris*, 371A) (ὡς τὰ ἐπιόντα δηλώσει τοῦ λόγου τὴν Αἰγυπτίων θεολογίαν μάλιστα ταύτη τῇ φιλοσοφίᾳ συνοικειοῦντος).

E o θεόλογος (*theólogos*), que rapidamente associamos ao substantivo “teólogo” em português, mas que não expressa exatamente o que significa no grego utilizado por nosso autor que o interpreta como o “estudioso dos deuses e da cosmogonia”, porque expressa um pensamento elaborado sob a perspectiva pagã, não cristã. O entendimento plutarquiano do papel do teólogo na construção de uma narrativa mítica, que também é religiosa, está sintetizado abaixo:

Pois nem nos corpos inanimados devemos estabelecer as origens do universo¹², como Demócrito e Epicuro, nem se deve aceitar uma única razão artifice de uma matéria sem propriedade e uma única providência que domina e comanda tudo, como os estoicos; pois é impossível que exista qualquer tipo de mau, em qualquer lugar, ou algo de bom, onde o deus não é a causa de nada, pois “a harmonia do mundo é precisamente como a harmonia de um arco ou de uma lira que se estende e se distende”¹³, conforme Heráclito; também conforme Eurípides:

*não surgiriam à parte os bens e os males
mas há um tipo de mistura para haver o bem*¹⁴.

Por isso também, essa mais antiga doutrina vinda dos teólogos, dos legisladores, que chegou até poetas e filósofos, que tem a sua origem anônima, embora tenha sua força inabalável e constante, não somente em relatos e tradições, mas em ritos de iniciação e festivais, tanto entre bárbaros como entre os helenos, celebrada em muitos lugares; não sem inteligência, sem razão, sem piloto, o todo não flutua no ar ao acaso, nem existe uma única razão que o domina e dirige, tal tivesse timões e freios obedientes¹⁵.

¹¹ Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva (2022). Doravante, todos os excertos do tratado *De Ísis e Osíris* citados neste capítulo pertencem à tradução citada na bibliografia.

¹² τὰς τοῦ παντός ἀρχὰς (*tàs tou pantòs arkhàs*) também pode ser traduzido como “as origens do todo” ou “do mundo”.

¹³ Plutarco repete este fragmento em *Da tranquilidade da alma*, 473F.

¹⁴ Eurípides. *Éolo*, peça perdida.

¹⁵ οὔτε γὰρ ἐν ἀψύχοις σώμασι τὰς τοῦ παντός ἀρχὰς θετέον, ὡς Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος, οὔτ' ἀποίου δημιουργὸν ὕλης ἓνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν, ὡς οἱ Στωϊκοί, περιγινόμενην ἀπάντων καὶ κρατοῦσαν· ἀδύνατον γὰρ ἢ φλαῦρον ὀτιοῦν, ὅπου πάντων, ἢ χρηστόν, ὅπου μηδενὸς ὁ θεὸς αἴτιος, ἐγγενέσθαι. ‘παλίντονος’ γὰρ ‘ἁρμονίη κόσμου, ὄκωσπερ λύρης καὶ τόξου’ καθ' Ἡράκλειτον· καὶ κατ' Εὐριπίδην

*‘οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά,
ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις ὡστ' ἔχειν καλῶς.’*

(PLUTARCO. *De Ísis e Osíris*, 369A-369C)

Ao afirmar que “essa mais antiga doutrina vinda dos teólogos, dos legisladores, que chegou até poetas e filósofos” (παμπάλαιος αὔτη κάτεισιν ἐκ θεολόγων καὶ νομοθετῶν εἷς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα), Plutarco enfatiza o quanto os teólogos influenciam poetas e filósofos, em outras palavras, mostra-nos que teólogos e legisladores são matéria de estudo e de inspiração de poetas e filósofos. Este raciocínio nos leva a um tipo de poesia que se relaciona com a realidade social, por meio do conhecimento das leis e de seus costumes, e ainda com sua religiosidade, em um plano divino. No entanto, esta religiosidade também se relaciona com a política cidadina, pois as demonstrações religiosas eram públicas à época de seus festivais. Desse modo, vemos as leis e os preceitos religiosos como base para a formação do pensamento e do imaginário poético e filosófico, ambos essenciais à compreensão grega da origem do mundo e das leis dos costumes de sua sociedade. O público e o privado se encontram como elementos complementares que direcionam a vida do cidadão com exemplos e reflexões trazidas por teólogos e legisladores.

Se a poesia e a filosofia são essenciais à continuidade desses preceitos teológicos e legislativos, e elas compõem as lições estudadas pelos gregos desde a infância, é preciso que estas narrativas sejam examinadas a fundo para que não deformem o pensamento daqueles que entram em contato com elas. Em razão disso, vemos Platão preocupado com as leis e os poetas¹⁶ na cidade, estes por sua narrativa fantasiosa sobre deuses e humanos, e àquelas por serem responsáveis pela ordem cidadina. Então, o centro da discussão platônica está na sua preocupação com a virtude do cidadão, que é o responsável pela administração da cidade, que atua como um agente da história. Portanto, a formação educacional grega, conhecida como paideia, torna-se instrumento essencial para que a cidade tenha cidadãos sábios e virtuosos. Assim, Plutarco debruça-se à reflexão dos mais distintos aspectos da vida humana para ensinar a seu ouvinte/leitor como pensar e agir em vários momentos de sua vida.

É nesse contexto em que a teologia precede a filosofia e, por isso, influencia filósofos e poetas, que Plutarco também sugere o caminho inverso, que a filosofia se volte para a teologia a fim de retirar dela relato fantasiosos sobre deuses, semideuses e heróis, pois estes são frutos da

διὸ καὶ παμπάλαιος αὔτη κάτεισιν ἐκ θεολόγων καὶ νομοθετῶν εἷς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα, τὴν ἀρχὴν ἀδέσποτον ἔχουσα, τὴν δὲ πίστιν ἰσχυρὰν καὶ δυσεξάλειπτον, οὐκ ἐν λόγοις μόνον οὐδ' ἐν φήμαις, ἀλλ' ἐν τε τελεταῖς ἐν τε θυσίαις καὶ βαρβάρους καὶ Ἑλλησι πολλαχοῦ περιφερομένη, ὡς οὐτ' ἄνουν καὶ ἄλογον καὶ ἀκυβέρνητον αἰωρεῖται τῷ αὐτομάτῳ τὸ πᾶν, οὔθ' εἷς ἐστιν ὁ κρατῶν καὶ κατευθύνων ὡσπερ οἶαξιν ἢ τισι πειθηνίοις χαλινούσις λόγος, ἀλλὰ πολλὰ καὶ μεμιγμένα κακοῖς καὶ ἀγαθοῖς μᾶλλον δὲ μηδὲν ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἄκρατον ἐνταῦθα τῆς φύσεως φερούσης οὐ δεῦριν πίθων εἷς ταμίας.

¹⁶ Lipka (2017, p. 300) afirma que apesar das copiosas referências de Plutarco aos nomes de deuses individuais, tais deuses aparecem apenas de duas formas: como figuras míticas, ou seja, como um subproduto da imaginação poética, e como objetos de culto em ritos tradicionais.

superstição. Então, a pergunta que surge é como identificar a narrativa supersticiosa? A resposta de Plutarco está na busca de uma razão humana capaz de filtrar as narrativas míticas fantasiosas e de estabelecer um *corpus* que não seja alterado por supersticiosos ou desconhecedores da essência divina. Vamos começar a partir de agora a analisar como Plutarco nos ensina a evitar pensamentos supersticiosos.

A mulher e a superstição

Em Plutarco, a superstição parece ser algo mais característico da mulher, a ponto de sentir orgulho de sua esposa por ela não se deixar levar pela superstição e saber a justa medida de seus atos. Em seu tratado *Consolação à esposa*¹⁷, Plutarco começa justificando sua ausência nos rituais fúnebres de sua filha recém-morta, e consola sua esposa com a aprovação de todas as ações tomadas por ela, o que lhe permite conceder a sua companheira total liberdade para decidir quais outras tomar. Ao ressaltar tal qualidade de Timôxena, Plutarco revela o quão sua esposa era temente aos deuses e cumpria com todos os rituais que lhe cabiam, além de realizá-los do modo correto. Sobre isso Plutarco afirma:

Aquele que enviaste para anunciar a morte de nossa criancinha parece ter errado o caminho quando veio a Atenas; mas eu fui a Tânagra e busquei saber da filha de nossa filha. Portanto, creio que os rituais fúnebres já tenham ocorrido, que tenham ocorrido de modo que tu possas estar menos triste agora e no futuro. E se desejas algo que não fizeste, mas esperas a minha decisão e imaginas que será mais leve de suportar o ocorrido, também isso seria sem toda afetação nem superstição, coisas das quais tu nunca participas¹⁸.

(PLUTARCO. *Consolação à esposa*, 608B)

Não por acaso, Plutarco escreve sobre os cuidados que o marido deve ter ao escolher a sua companheira:

tomar a iniciativa; pois é um comportamento característico de alguém que é uma cortesã e

¹⁷ Baltussen (2009, p. 74) discorre sobre o caráter terapêutico das palavras plutarquianas, que remete a um gênero epistolar terapêutico para aqueles que sofrem uma grande perda ou dor.

¹⁸ Ὅν ἐπεμψας ἀπαγγελοῦντα περὶ τῆς τοῦ παιδίου τελευτῆς, ἔοικε διημαρτηκῆναι καθ' ὁδὸν εἰς Ἀθήνας πορευόμενος· ἐγὼ δ' εἰς Τάναγραν ἐλθὼν ἐπυθόμην παρὰ τῆς θυγατριδῆς. τὰ μὲν οὖν περὶ τὴν ταφὴν ἤδη νομίζω γεγονέναι, γεγονότα δ' ἐχέτω ὡς σοι μέλλει καὶ νῦν ἀλυπότατα καὶ πρὸς τὸ λοιπὸν ἔξειν. εἰ δέ τι βουλομένη μὴ πεποιήκας ἀλλὰ μένεις τὴν ἐμὴν γνώμην, οἶει δὲ κουφότερον οἴσειν γενομένου, καὶ τοῦτ' ἔσται δίχα πάσης περιεργίας καὶ δεισιδαιμονίας, ὧν ἥκιστα σοι μέτεστι. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva (2019).

desavergonhada, e o outro, de uma arrogante e uma mulher sem afeição natural. A mulher não deve ter amigos particulares, mas ter amigos comuns aos do seu marido; os deuses são os seus primeiros e os maiores amigos. Por isso convém à mulher legítima conhecer os únicos deuses que o seu marido considera venerar, e trancafiar as portas de sua casa para os cultos ocultos e as superstições estrangeiras. Pois nenhum dos deuses sente-se agrado com oferendas secretas e ocultas feitas por uma mulher.¹⁹

(PLUTARCO. *Preceitos conjugais*, 140D)

À época de Plutarco, Roma é uma cidade multicultural em que as manifestações religiosas provêm de diversas partes do Império Romano, e nosso autor demonstra sua preocupação com as práticas consideradas supersticiosas que, a seu ver, destoam da religiosidade, em particular, a grega, e passam para o campo do charlatanismo ou da irracionalidade. Notamos que Plutarco acentua a participação feminina na entrada de novos cultos e novas narrativas que não têm correspondência com os escritos filosóficos e poéticos dos antigos gregos; portanto, eles representam narrativas extraordinárias que não integram a narrativa mítica original, que são fruto de releituras feitas por indivíduos que desconhecem esses escritos e que, ainda assim, inserem-se na oralidade e acabam por se perpetuar em versos e preceitos filosóficos dos que ignoram os deuses e a tradição literária grega.

Plutarco entende que a filosofia grega, em especial, a platônica, atua na solução de questões práticas e o quanto é útil em nossa vida conjugal. No entanto, a harmonia do casal não provém somente do diálogo e da filosofia, também necessita da religião. Sob essa perspectiva, Plutarco alia filosofia e religião ao seu pensamento sobre a convivência do homem com a mulher no casamento, como se a filosofia cuidasse do corpo e a religião tratasse da alma, em uma união completa e indissociável entre a matéria e o espírito do casal. Com esses conhecimentos, Plutarco julga possível que cada um pense sua participação na harmonia conjugal, papel que atribui à mulher, assim ele recomenda à esposa que:

Platão diz que a cidade é feliz e próspera²⁰ enquanto ouvem “o meu e o não meu”²¹ sendo proferido em

¹⁹ δυσχεραίνειν τὰ τοιαῦτα τοῦ ἀνδρὸς ἀρχομένου μήτ' αὐτὴν κατ' ἀρχεσθαι· τὸ μὲν γὰρ ἔταιρικόν καὶ ἰταμόν, τὸ δ' ὑπερήφανον καὶ ἀφιλόστοργον. Ἰδίους οὐ δεῖ φίλους κτᾶσθαι τὴν γυναῖκα, κοινοῖς δὲ χρῆσθαι τοῖς τοῦ ἀνδρὸς· οἱ δὲ θεοὶ φίλοι πρῶτοι καὶ μέγιστοι. διὸ καὶ θεοῦς οὐς ὁ ἀνὴρ νομίζει σέβεσθαι τῇ γαμετῇ καὶ γιγνώσκειν μόνους προσήκει, περιέργοις δὲ θρησκείαις καὶ ξέναις δεισιδαίμονiais ἀποκεκλεισθαι τὴν αὐλειον. οὐδενὶ γὰρ θεῶν ἱερὰ κλεπτόμενα καὶ λανθάνοντα δρᾶται κεχαρισμένως ὑπὸ γυναικός. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva (2020).

²⁰ Platão. *A república*, 462c.

²¹ Encontramos esta citação em outro tratado plutarquiano intitulado *Diálogo do amor*, também relacionada à questão da concórdia entre um casal, onde ele afirma: “Quem Eros

raras ocasiões, por causa de os cidadãos utilizarem em comum, na medida do possível, as coisas que são mais dignas de atenção. E deve-se muito mais retirar tal modo de expressão do casamento. Exceto, tal como os médicos dizem que os golpes do lado esquerdo do corpo causam impacto nos membros do seu lado direito, assim também a mulher deve sentir as mesmas coisas que o seu marido e o marido as da sua mulher, a fim de que, tal como elos dos grilhões entrelaçados uns aos outros adquirem força, do mesmo modo, porque oferecem a correspondente afeição um ao outro, a sua união salva a ambos. Pois também a natureza mistura-nos através dos nossos corpos, a fim de que, depois de pegar uma parte de cada um deles e fundir em algo comum a ambos, devolva o que foi gerado, de modo que nenhum deles se separe nem seja dividido no que é particular ou do outro²².

(PLUTARCO. *Preceitos conjugais*, 140D-F)

É interessante ressaltar o paralelo que Plutarco estabelece entre a cidade e o casamento, quando cita a concepção de cidade ideal platônica. Nosso autor demonstra que enxerga a cidade como um coletivo de famílias, estas constituídas por meio de casamentos. Portanto, cuidar da relação afetiva, do modo como o homem e a mulher se relacionam no casamento, proporciona a continuidade da cidade por meio da procriação e da educação de sua prole. Para Plutarco, a educação de uma criança é um processo, um ato contínuo que requer a dedicação do aprendiz. A boa origem, que está relacionada à natureza, é apenas um indicativo de que a

visita e inspira, primeiro da cidade platônica terá “o meu” e “o não meu”, pois não é uma simples “comunhão de amigos” nem de todos, mas os que delimitam seus corpos, unem e confundem suas almas à força, não querem ser dois, nem pensam nisso. Depois, há a temperança entre eles, a qual é necessária ao casamento, ela tem de fora e das leis.” (767D-E), tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva (2015). E ainda em seu tratado *Do amor aos irmãos*, Plutarco retoma esta informação platônica para outro conselho para a concórdia, agora entre irmãos: “mas aquele que na casa aconselha os irmãos especialmente como Platão aconselha os cidadãos a retirar “o meu” e o “não o meu”, mas se não for possível, afeição-se e cerque-se pela igualdade, estabelecendo um belo e firme alicerce da concórdia, sempre que a paz for derrubada.” (484B), tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva (2016).

²² Ὁ Πλάτων φησὶν εὐδαίμονα καὶ μακαρίαν εἶναι πόλιν, ἐν ἣ “τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμὸν” ἦκιστα φθειρομένων ἀκούουσι διὰ τὸ κοινοῖς ὡς ἐνὶ μάλιστα χρῆσθαι τοῖς ἀξίοις σπουδῆς τοῦς πολίτας. πολὺ δὲ μᾶλλον ἐκ γάμου δεῖ τὴν τοιαύτην φωνὴν ἀνηρῆσθαι. πλὴν ὥσπερ οἱ ἰατροὶ λέγουσι τὰς τῶν εὐωνύμων πληγὰς τὴν αἰσθησὶν ἐν τοῖς δεξιόις ἀναφέρειν, οὕτω τὴν γυναικῆ τοῖς τοῦ ἀνδρός συμπαθεῖν καλὸν καὶ τὸν ἀνδρα τοῖς τῆς γυναικός, ἵν’ ὥσπερ οἱ δεσμοὶ κατὰ τὴν ἐπάλλαξιν ἰσχύον δι’ ἀλλήλων λαμβάνουσιν, οὕτως ἐκατέρου τὴν εὐνοίαν ἀντίστροφον ἀποδιδόντος ἡ κοινωνία σώζεται δι’ ἀμφοῖν. καὶ γὰρ ἡ φύσις μίγνυσι διὰ τῶν σωμάτων ἡμᾶς, ἵν’ ἐξ ἐκατέρων μέρος λαβοῦσα καὶ συγχεῖσα κοινὸν ἀμφοτέροις ἀποδῶ τὸ γεννώμενον, ὥστε μηδέτερον διορίσαι μηδὲ διακρίναι τὸ ἴδιον ἢ τὸ ἀλλότριον. αὕτη τοίνυν καὶ χρημάτων κοινωνία προσήκει μάλιστα τοῖς γαμοῦσιν, εἰς μίαν οὐσίαν πάντα καταχεαμένους καὶ ἀναμείξασιν μὴ τὸ μέρος ἴδιον καὶ τὸ μέρος ἀλλότριον ἀλλὰ πᾶν ἴδιον ἡγεῖσθαι καὶ μηδὲν ἀλλότριον.

educação encontrará um terreno fértil em que o semeador encontrará as condições ideais para o seu cultivo. No entanto, como na agricultura, é preciso que o semeador esteja atento aos afazeres necessários para que essa semente se desenvolva e passe a dar bons frutos. Assim, o autor argumenta: “A terra é boa por natureza; mas, se descuidada, é improdutiva e arruinada²³” (Plutarco. *Da educação das crianças*, 2D)²⁴. E assim é a ação da superstição nas mentes dos que desconhecem os deuses e a filosofia da antiga Grécia, que abandonam as práticas tradicionais para a adoção de novos ritos e narrativas que distorcem a compreensão primeira das narrativas míticas originais.

Filosofia, religião e superstição: o caso de Ísis e Osíris

Logo nas primeiras linhas do seu tratado *De Ísis e Osíris*, Plutarco revela o tema central de sua obra: obter a verdade divina a partir do divino. Em seguida, critica as narrativas míticas que se excedem nas descrições das façanhas dos deuses e nos registros dos acontecimentos maravilhosos que os circundam. Plutarco nos mostra que, na longa duração, essas palavras perderam sua essência porque passaram a sofrer a interferência de superstições e do gosto por narrativas fantasiosas. Nosso autor rejeita a superstição e o ateísmo de seu tempo, aceita o politeísmo religioso egípcio, mas interpretado sob as lentes da filosofia grega (Griffiths, 1970, p. 32). Desse modo, a verdade sobre os deuses torna-se imperativa e necessária para a relação entre homens e deuses, para que os homens sejam justos ao falar de um ser divino sem a presença de superstições nem de ações dissonantes da essência divina. Não por acaso Plutarco inicia seu tratado assim:

Tudo que é bom, ó Clea, os inteligentes devem pedir para si junto aos deuses, sobretudo suplicamos em nossa busca obter da parte deles, o quanto for possível aos homens alcançar, o conhecimento deles em sua essência. Porque não há nada melhor para um homem receber nem mais venerável para conceder a um deus que a verdade²⁵.

(PLUTARCO. *De Ísis e Osíris*, 351C-D)

Convém lembrar que a religião e a religiosidade egípcias em Plutarco manifestam ainda sua idealização tanto da cultura filosófica e religiosa

²³ ἀγαθὴ γῆ πέφυκεν· ἀλλ' ἀμεληθεῖσα χερσεύεται, καὶ ὅσω τῆ φύσει βελτίων ἐστί, τοσοῦτω μᾶλλον ἐξαργηθεῖσα δι' ἀμέλειαν ἐξαπόλλυται.

²⁴ Plutarco. *Da educação das crianças*. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2015b.

²⁵ Πάντα μὲν, ὦ Κλέα, δεῖ τὰγαθὰ τοῦς νοῦν ἔχοντας αἰτεῖσθαι παρὰ τῶν θεῶν, μάλιστα δὲ τῆς περὶ αὐτῶν ἐπιστήμης ὅσον ἐφικτόν ἐστιν ἀνθρώποις μετιόντες εὐχόμεθα τυγχάνειν παρ' αὐτῶν ἐκείων· ὡς οὐθὲν ἀνθρώπων λαβεῖν μεῖζον, οὐ χαρίσασθαι θεῶν σεμνότερον ἀληθείας.

dos gregos como da religiosidade egípcia (Borghini, 1991, p. 121). Sob essa perspectiva, Plutarco parece mesclar sua descrição dos egípcios à sua visão do que seriam os gregos e sua conduta filosófica. Observemos esta passagem:

Pois nenhum elemento irracional, nem fabuloso, nem em favor da superstição, como alguns consideram, foi instituído nas suas práticas religiosas, mas princípios éticos e causas úteis, e o que não está desprovido da fina arte da investigação e do estudo da sua natureza²⁶.
(PLUTARCO. *De Ísis e Osíris*, 353E)

Plutarco aponta para a racionalização dos ritos e deuses egípcios por meio da contribuição da filosofia grega na elaboração de conceitos e na escrita de uma mitologia pautada na razão filosófica. A análise de nosso autor destina-se à crítica dos cultos baseados nos êxtases de seus integrantes, carregados de superstições e de ações sem sentido. A religião em Plutarco está permeada pela razão, o que confere ao ser humano a consciência de sua existência, um lugar no mundo dos mortais que pode ou não lhe ser favorável. O conceito de raciocínio lógico é constante nas obras plutarquiana e serve de baliza para suas conclusões, um exemplo disso está expresso neste parágrafo:

Pois, dentre as doenças que são próprias do corpo, o raciocínio lógico, mesmo enfraquecido, percebe-as, enquanto as que são da alma, embora doente, porque ela mesma não tem o discernimento de que sofre com isso, pois sofre com o que julga; e devemos contar como o primeiro e o maior dos males anímicos a ignorância, por meio da qual, o vício é incurável para a maioria que com ele convive, passa a vida e morre.²⁷
(PLUTARCO. *Se as paixões da alma são piores que as do corpo*, 500E-F)

O raciocínio lógico neste texto aparece como algo intrínseco à condição humana, capaz de identificar alterações no corpo, e as alterações da alma são afetadas pela ignorância, que debilita sua capacidade de raciocinar sobre o seu real estado. Além do raciocínio lógico, outro conceito importante, derivado deste, é o de razão, fundamental para a compreensão da filosofia que o conduzirá ao caminho da virtude. O papel

²⁶ Οὐδὲν γὰρ ἄλογον οὐδὲ μυθῶδες οὐδ' ὑπὸ δεισιδαιμονίας, ὥσπερ ἔνιοι νομίζουσιν, ἐγκατεστοιχειοῦτο ταῖς ἱερουργίαις, ἀλλὰ τὰ μὲν ἠθικὰς ἔχοντα καὶ χρειώδεις αἰτίας, τὰ δ' οὐκ ἄμοιρα κομψότητος ἱστορικῆς ἢ φυσικῆς ἔστιν.

²⁷ τῶν μὲν γὰρ περὶ τὸ σῶμα νοσημάτων ἐρρωμένος ὁ λογισμὸς αἰσθάνεται, τοῖς δὲ τῆς ψυχῆς συννοσῶν αὐτὸς οὐκ ἔχει κρίσιν ἐν οἷς πάσχει, πάσχει γὰρ ὡς κρίνει· καὶ δεῖ τῶν ψυχικῶν πρῶτον καὶ μέγιστον ἀριθμεῖν τὴν ἄνοιαν, δι' ἧς ἀνήκεστος ἢ κακία τοῖς πολλοῖς συνοικεῖ καὶ συγκαταβιοῖ καὶ συναποθνήσκει.

da filosofia grega no entendimento da religião egípcia afasta dela as credências e os pensamentos supersticiosos, pois:

Por isso, diante dessas questões, devemos sobretudo tomar como guia a razão vinda da filosofia, refletir piedosamente sobre cada uma das doutrinas e ritos, do mesmo modo que Teodoro disse que as palavras que com a mão direita ele oferecia a alguns dos seus ouvintes eles as recebiam com a mão esquerda; assim, nós não cometamos o erro de entender de outro modo o que os costumes estabeleceram com excelência sobre os ritos sacrificiais e as festas²⁸.

(PLUTARCO. *De Ísis e Osíris*, 378A-B)

E será por intermédio da filosofia grega que Plutarco discursará em favor da filosofia e da religião como meios de se encontrar a verdade através do conhecimento do divino, uma vez sustentado pelos princípios filosóficos:

Por isso também Platão e Aristóteles chamam a essa parte da filosofia de epóptica, o quanto os que ultrapassaram com o auxílio da razão todas essas situações, confusas e misturadas, que se deslocam em direção ao primeiro, simples e imaterial, e tocam realmente a pura verdade que o cerca, como em um festival com ritos místicos, consideram que atingiram o fim último da filosofia.

(PLUTARCO. *De Ísis e Osíris*, 382D-E)

A importância da reflexão sobre o tema da superstição está na percepção plutarquiana de que a narrativa mítica é atravessada por episódios que não são explicados pela razão, mas existem aqueles que são dignos de memória porque se distanciam desses elementos, conforme lemos a seguir:

E muitos ainda têm concluído em suas investigações que ela era filha de Hermes, e muitos outros, de Prometeu, porque consideram a descoberta da sabedoria e da previsão como sendo deste segundo, e a da gramática e a da música como sendo de Hermes; por isso também chamam Ísis de a primeira das Musas, junto com Diceosine, por sua sabedoria, como já foi dito, que mostra os assuntos divinos aos que, de modo

²⁸ Διὸ δεῖ μάλιστα πρὸς ταῦτα λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν ἀναλαμβάνοντας ὁσίως διανοεῖσθαι τῶν λεγομένων καὶ δρωμένων ἕκαστον, ἵνα μὴ, καθάπερ Θεόδωρος εἶπε τοὺς λόγους αὐτοῦ τῇ δεξιᾷ προτείνοντος ἐνίους τῇ ἀριστερᾷ δέχεσθαι τῶν ἀκροωμένων, οὕτως ἡμεῖς ἂ καλῶς οἱ νόμοι περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἐορτὰς ἔταξαν ἐτέρως ὑπολαμβάνοντες ἐξαμάρτων.

verdadeiro e justo, são chamados hieróforos e hieróstulos; os primeiros são os que carregam na alma, como em uma cesta, a palavra sagrada sobre os deuses, que é isenta de toda superstição e indiscrição, enquanto os segundos sugerem elementos obscuros e sombrios, também claros e brilhantes da noção que têm dos deuses, que se evidenciam em suas vestes sagradas. [...] um Isíaco de verdade é aquele que, quando recebe legitimamente da tradição o que se vê e o que se faz a esses deuses, por meio da razão, busca e se aplica filosoficamente ao estudo da verdade existente nisso²⁹.

(PLUTARCO. *De Ísis e Osíris*, 352B-C)

Plutarco nos esclarece qual a narrativa que lhe parece mais verdadeira:

Pois nenhum elemento irracional, nem fabuloso, nem em favor da superstição, como alguns consideram, foi instituído nas suas práticas religiosas, mas princípios éticos e causas úteis, e o que não está desprovido da fina arte da investigação e do estudo da sua natureza³⁰.

(PLUTARCO. *De Ísis e Osíris*, 353E)

A observância dos elementos supersticiosos somente é obscurecida quando quem ouve ou lê determinados relatos não forem iniciados na filosofia e não veneram os deuses, como vemos nesta assertiva plutarquiana:

Desse modo, escuta os acontecimentos sobre os deuses e os recebe daqueles que explicam o mito de modo sagrado e filosófico, executa-os sempre preservando as práticas dos sagrados ritos estabelecidos, pensa que nada agrada mais aos deuses, nem sacrifício nem ação, que ter uma crença verdadeira sobre eles evitarás um mal não menor ao ateísmo: a superstição³¹.

(PLUTARCO, *De Ísis e Osíris*, 355C-D)

²⁹ Μουσῶν τὴν προτέραν ἴσιν ἄμα καὶ Δικαιοσύνην καλοῦσι, σοφὴν οὖσαν, ὡσπερ εἴρηται, καὶ δεικνύουσαν τὰ θεῖα τοῖς ἀληθῶς καὶ δικαίως ἱεραφόροις καὶ ἱεροστόλοις προσαγορευομένοις· οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρῶντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες ὡσπερ ἐν κίστη καὶ περιστέλλοντες, τὰ μὲν μέλανα καὶ σκιώδη τὰ δὲ φανερά καὶ λαμπρὰ τῆς περὶ θεῶν ὑποδηλοῦντες οἰήσεως, οἷα καὶ περὶ τὴν ἐσθῆτα τὴν ἱερὰν ἀποφαίνεται. [...] ἀλλ' Ἰσιακός ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοῦς θεοῦς τούτους, ὅταν νόμῳ παραλάβῃ, λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας.

³⁰ Οὐδὲν γὰρ ἄλογον οὐδὲ μυθῶδες οὐδ' ὑπὸ δεισιδαιμονίας, ὡσπερ ἐνιοὶ νομίζουσιν, ἐγκατεστοιχειοῦτο ταῖς ἱερουργίαις, ἀλλὰ τὰ μὲν ἠθικὰς ἔχοντα καὶ χρειώδεις αἰτίας, τὰ δ' οὐκ ἄμοιρα κομψότητος ἱστορικῆς ἢ φυσικῆς ἐστίν.

³¹ οὕτω δὴ τὰ περὶ θεῶν ἀκούσασα καὶ δεχομένη παρὰ τῶν ἐξηγουμένων τὸν μῦθον ὁσίως καὶ φιλοσόφως καὶ δρώσα μὲν αἰεὶ καὶ διαφυλάττουσα τῶν ἱερῶν τὰ νενομισμένα, τοῦ δ' ἀληθῆ δόξαν ἔχειν περὶ θεῶν μηδὲν οἰομένη μᾶλλον αὐτοῖς μήτε θύσειν μήτε ποιήσειν αὐτοῖς κεχαρισμένον, οὐδὲν ἔλαττον ἀποφεύξῃ κακὸν ἀθεότητος δεισιδαιμονίαν.

A preocupação de nosso autor está em evitar que episódios espúrios adentrem à narrativa mítica e distorçam os relatos originais, pois o resultado dessa contaminação narrativa é a compreensão equivocada da filosofia e, principalmente, alimenta o pensamento ateu:

Pois o deus não é desprovido de inteligência, nem inanimado, nem submisso aos homens; por isso nós os reconhecemos como deuses, porque são úteis para nós e nos presenteiam e nos oferecem frutos de modo suficiente e perene, não são diferentes em diferentes povos, nem bárbaros nem helenos, nem meridionais nem setentrionais; mas como o Sol e a Lua, o céu, a terra e o mar que todos os têm em comum, porém são chamados de diferentes modos por diferentes povos, é assim porque é a única razão que ordena isso e a única providência que as governa e os únicos poderes que auxiliam em tudo, que surgiram entre diferentes povos; conforme seus costumes, recebem diferentes honras e nomes, e usam seus símbolos consagrados, uns obscuros, outros mais claros, conduzem, não sem risco, a inteligência ao caminho do divino; pois uns se esbarram nele e caem completamente na superstição, enquanto outros fogem dela, mas vão para as várzeas úmidas da superstição, sem notar, retornam, como se tivessem caído no desfiladeiro do ateísmo³².

(PLUTARCO. *De Ísis e Osíris*, 377E-378A)

Portanto, através do mito de Ísis e Osíris, Plutarco nos esclarece que a superstição é uma crença que mostra sua força quando incorporada em narrativas míticas que maculam o pensamento filosófico e a religiosidade do ser humano. Plutarco propõe a educação filosófica e religiosa do cidadão para que as tradições de sua cidade, de seu povo, não se percam com relatos fantasiosos que seduzem o imaginário daqueles que desconhecem a religião e a filosofia. Destacamos que, embora Plutarco se mostre favorável ao culto de Ísis em Roma e Grécia, as origens e os episódios característicos da deusa estão relacionados à cosmogonia e à teogonia dos antigos gregos. Do mesmo modo, a filosofia proposta por Plutarco é claramente a que segue os preceitos da Academia, Platão é

³² οὐ γὰρ ἄνον οὐδ' ἄψυχον οὐδ' ἀνθρώποις ὁ θεὸς ὑποχείριον· ἀπὸ τούτων δὲ τοὺς χρωμένους αὐτοῖς καὶ δωρουμένους ἡμῖν καὶ παρέχοντας ἀέναα καὶ διαρκῆ θεοὺς ἐνομίσαμεν, οὐχ ἑτέρους παρ' ἑτέροις οὐδὲ βαρβάρους καὶ Ἑλληνας οὐδὲ νοτίους καὶ βορείους· ἀλλ' ὡσπερ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ' ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἐνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντα τεταγμένων ἕτεροι παρ' ἑτέροις κατὰ νόμους γεγόνασιν τιμαὶ καὶ προσηγορίαι, καὶ συμβόλοις χρῶνται καθιερωμένοις οἱ μὲν ἀμυδροῖς οἱ δὲ τρανοτέροις, ἐπὶ τὰ θεῖα τὴν νόησιν ὀδηγοῦντες οὐκ ἀκινδύνως· ἐνιοὶ γὰρ ἀποσφαλέντες παντάπασιν εἰς δεισιδαιμονίαν ὦλισθον, οἱ δὲ φεύγοντες ὡσπερ ἔλος τὴν δεισιδαιμονίαν ἔλαθον αὐθις ὡσπερ εἰς κρημνὸν ἐμπεσόντες τὴν ἀθεότητα.

tratado como um pensador da virtude adquirida por meio da filosofia, que conduz seu iniciado ao caminho da verdade e da justiça.

Referências bibliográficas

Edições e traduções

PLUTARCH. *Consolation to His Wife. Moralia. Vol. VII.* Translated by Phillip H. de Lacy & Benedict Einarson. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1959.

PLUTARCH. *On moral virtue. Moralia.* vol. VI. Translated by William C. Hembold. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1978.

PLUTARCH. *The Education of Children. Moralia. Vol. I.* Translated by Frank Cole Babbitt. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 2005.

PLUTARCHI. *De Iside et Osiride. Moralia.* Vol. 2.3. Ed. W. Sieveking. 2^a ed. Leipzig: Teubner, 1971.

PLUTARCO. Consolação à esposa. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. *Revista Entrelaces*, v. 1, p. 310-333, 2019.

PLUTARCO. *Da educação das crianças.* Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2015b.

PLUTARCO. *De Ísis e Osíris.* Edição bilingue. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: s/ed., 2022.

PLUTARCO. *Diálogo do amor.* Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Martin Claret, 2015a.

PLUTARCO. *Do amor fraterno.* Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2016.

PLUTARCO. *Preceitos conjugais.* Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2020.

PLUTARCO. Se as paixões da alma são piores que as do corpo. *Revista do Laboratório de Dramaturgia LADI – UnB*, v. 11, p. 257-271, 2019.

Artigos, livros e capítulos

BAUTUSSEN, Han. Personal Grief and Public Mourning in Plutarch's *Consolation to His Wife*. *American Journal of Philology*, v. 130, n. 1, 2009, p. 67-98.

BORGHINI, Alberto. La presenza del mito come struttura formale nel "Iside et Osiride": trasversalità paradigmatiche e operazioni metasistematiche. In: D'IPPOLITO, Gennaro & GALLO, Italo (eds.) *Strutture formali dei "Moralia" di Plutarco. Atti del III Convegno Plutarco, Palermo 3-5 Maggio 1989*. Napoli: M. D'Auria, 1991, p. 121-144.

GEORGIADOU, Aristoula. & OIKONOMOPOULOU, Katerina (eds.) *Space, time and language in Plutarch*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2017.

GRIFFITHS, J. Gwyn. Introduction. In: PLUTARCH. *De Iside et Osiride*. Edited with introduction, translation and commentary by J. Gwyn Griffiths. Cambridge: University of Wales Press, 1970, p. 1-110.

LIPKA, Michael. Individuated gods and sacred space in Plutarch. In: GEORGIADOU, Aristoula. & OIKONOMOPOULOU, Katerina (eds.) *Space, time and language in Plutarch*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2017, p. 299-306.

MARTIN, Dale B. *Inventing Superstition: from the hippocratis to the cristians*. Cambridge/London, 2004.

RIESS, Ernst. On Ancient Superstition. *Transactions of the American Philological Association* (1869-1896), v. 26, 1895, p. 40-55.

Capítulo 8

A ressurreição de Jesus em *Contra Celso* de Orígenes: ciência ou superstição?

José Petrúcio de Farias Junior

Introdução

Ciência e superstição¹ são temas presentes na literatura romana, sobretudo no tocante à discussão acerca da plausibilidade histórica dos mitos cristãos em circulação no Império Romano a partir de meados do

¹ Como nos lembra a Profa. Dra. Pilar Gómez Cardó (2023), entre os gregos, não há um vocábulo definido para designar 'ciência', porquanto tal termo advém da forma latina 'scientia' que mantém, por sua vez, relação com os vocábulos gregos σχίζειν que significa dividir, cortar, separar, provavelmente para sinalizar que a produção do conhecimento requer que o fracionemos em partes menores, passíveis de análise; todavia, os gregos expressavam um conhecimento proveniente da observação racional de fenômenos físicos ou humanos, ou seja, comprováveis empiricamente, por meio de termos como: τέχνη, ἐπιστήμη ou σοφία, o quais dialogavam com o ideal de λόγος, γραφή (palavra escrita ou falada) e νόμος (aplicáveis aos princípios ou leis gerais com capacidade preditiva e comprovável empiricamente). Τέχνη, por exemplo, é um substantivo que, para se referir aos diferentes âmbitos da ciência, passa a ser acompanhado de um qualificativo, por exemplo: ναυτική τέχνη (que trata das naus - ἡ ναῦς), πολιτική τέχνη (que trata de assuntos da pólis - ἡ πόλις), entre outros. Já o termo *superstitio* (que muitos pensadores latinos opõem a *religio*, como Cícero, em *Da natureza dos deuses*) implica uso inadequado, desregrado, descomedido ou desatento das práticas religiosas tradicionais quanto ao culto aos deuses, ao cumprimento dos deveres religiosos bem como à virtude, à justiça, à lealdade e à fidelidade tal como preceitua o *mos maiorum*, que parte do pressuposto de que o poder romano é garantido pelos deuses. O historiador Ennio Sanzi, adverte-nos que [...] *os supersticiosos estão caracterizados pelo movimento típico daqueles que não fazem outra coisa que imolar aos deuses e oferecer a garantia da sobrevivência dos próprios filhos* (2006: 21), ou seja, não veneram ou invocam os deuses em favor de Roma e da proteção do Império, mas por causas ou interesses particulares. Além disso, o uso incorreto do relacionamento com o divino poderia provocar infortúnios, por isso muitas práticas divinatórias poderiam ser concebidas como *superstitio*, na medida em que se tornam uma 'ameaça' às instituições romanas. A *religio*, ao contrário, é permeada pela preocupação com a manutenção das tradições, das instituições políticas e religiosas e das leis estabelecidas pelos antepassados, os quais atuam em consonância com a manutenção político-administrativa do Império Romano. Para Celso, os cristãos representam uma ameaça à ordem social vigente, por isso seus mitos operam no âmbito da *superstitio*, sendo os cristãos meros *superstitiosus* (ORÍGENES, *Contra Celso*, III.79), tal como demonstraremos neste capítulo.

século I EC, momento em que identificamos a constituição de uma literatura específica centrada nos ditos e feitos de Jesus de Nazaré. Destacamos, nesse estudo, a relevância dos diálogos entre Orígenes, um defensor do cristianismo, e Celso, um defensor da cultura clássica e suas diferentes formas de expressão simbólica, presentes em *Contra Celso*, sobretudo no tocante às discussões acerca da ressurreição de Jesus de Nazaré.

Celso questiona a validade histórica da ressurreição de Jesus, porquanto a concebe como mera superstição e, nesse sentido, parte do pressuposto de que os mitos cristãos perpetuam uma crença cega em narrativas construídas sem lastro com evidências, sem bases sólidas, de conteúdo ameaçador à ordem social vigente, portanto não confiáveis, tanto do ponto de vista político, quanto filosófico, na medida em que o cristianismo ora se apropria, ora distorce preceitos filosóficos helênicos.

Orígenes, por outro lado, argumenta que a narrativa da ressurreição tem pertinência histórica, isto é, trata-se de uma narrativa ancorada em evidências, mais precisamente em testemunhas oculares, como os apóstolos, que validam o ocorrido. Além disso, para ele, a ressurreição é uma prova da natureza divina de Cristo e da presença do deus cristão na vida dos seguidores, de tal forma que as transformações na vida dos cristãos são uma consequência da fé na ressurreição de Cristo e na presença de Deus em suas vidas, por isso, incomodado com os argumentos anticristãos de Celso, o cristão alexandrino empenha-se em escrever *Contra Celso*.

Celso, Orígenes e a produção de *Contra Celso*

Os historiadores Dominic Crossan e Jonathan Reed informam-nos que Celso, um pouco antes de 180, havia escrito uma crítica ao cristianismo, intitulada *Discurso Verdadeiro* (*Ἀληθῆς Λόγος*), na qual defendia a influência da mitologia clássica nos discursos cristãos (2003: 89). O próprio título sugere que os cristãos proclamavam ‘falsos discursos’, o que sinaliza ser Celso conhecedor de textos e ensinamentos judeus e cristãos, como demonstraremos no tópico a seguir. Para Celso, os cristãos foram um perigo à segurança do Império, à ordem social e uma ameaça ao *mos maiorum*².

² A expressão *mos maiorum* pode ser compreendida, em termos genéricos, como um conjunto de práticas culturais, hábitos ou costumes, presentes na literatura greco-romana, que constituíam uma espécie de código cultural não-sistematizado, com forte conotação moral e política, o qual aludia a um tempo de glória, grandeza, opulência, força e expansão, aspectos que atuam como referência às aristocracias romanas e eram aceitos em geral pela elite romana e, por isso, tais *exempla* podem atuar tanto como modelo quanto como advertência às audiências (FELMY, 1999: 17-8). Adicionado a isso, observamos que há, em certa medida, um critério para seleção dos *exempla*. O *exemplum* precisa de um tempo de maturação ou *antiquitas*. Felmy ajuda-nos a explicar tal proposição ao afirmar que quanto

Enquanto os primeiros ataques aos cristãos por grupos não-cristãos incidiram sobre a acusação de crimes de imoralidade, canibalismo e ateísmo, a obra de Celso marcou o começo de uma era de ataques filosóficos combinados com refutações fundamentadas nas Escrituras. Celso empreendeu, de maneira inovadora, ataques quanto à logicidade e aos empréstimos filosóficos dos sistemas de crença, mitos e práticas religiosas não-cristãs, fomentadas pelas elites sacerdotais cristãs.

Essa obra se perdeu por motivos ainda não evidentes, mas podemos conhecê-la por causa da minuciosa refutação de que foi objeto pelo exegeta cristão Orígenes de Alexandria, que, em meados do século III EC³, mais precisamente entre 248 e 249, escreveu *Contra Celso*, ou seja, a resposta de Orígenes à polêmica de Celso teria sido concretizada após quase um século, em decorrência do envio do *Discurso Verdadeiro* a Orígenes por Ambrósio, que, de acordo com Eusébio de Cesareia, em *História Eclesiástica* (VI.18), foi convertido da heresia de Valentim à autoproclamada ortodoxia, por influência de Orígenes e requereu deste respostas aos argumentos anticristãos propalados por Celso.

Todavia, para Hargis (1999: 22), ainda que seja um tanto quanto consensual que a datação da obra de Celso esteja situada na década de 170, mais especificamente em 178, torna-se mais apropriado sugerir a escrita de *Discurso Verdadeiro* nas primeiras décadas do séc. III da EC por diversos motivos.

Inicialmente, caso Celso tivesse escrito sua obra na década de 170, auge das polêmicas de imoralidade, canibalismo e ateísmo atribuídas aos cristãos, por que ele teria amainado tais acusações? Teria sido Celso uma rara exceção em sua época? Ao que parece, no momento em que Celso produzia seus discursos, tais argumentos anticristãos não eram mais tão relevantes, um cenário mais plausível no contexto da dinastia dos Severos, mais especificamente após o governo de Sétimo Severo (193-211).

Segundo, se Celso tivesse escrito *Discurso Verdadeiro* nos anos finais da década de 170, por que, no intervalo de 70 anos, não havia aparecido uma resposta cristã aos ataques?

Terceiro, é também concebível que as acusações de Celso contra o proselitismo cristão correspondam ao possível decreto de Sétimo Severo de aproximadamente 201/202, que tornava ilegal a conversão ao judaísmo ou ao cristianismo, o que teria impulsionado, por sua vez, as perseguições aos cristãos de 193 a 211 em escala ampla (Hargis, 1999: 23), após o qual os cristãos desfrutaram de períodos de relativa tranquilidade.

Outrossim, as primeiras décadas do séc. III foram marcadas pelo controle imperial em torno de movimentos anticristãos, todavia, após

mais distante o ato memorável estiver situado, mais bem aceito será em sua função didática de fundamentar um posicionamento por meio da literatura (1999: 60-1).

³ Roque Fragiotti, teólogo responsável pela introdução e notas da tradução de Orígenes, *Contra Celso*, pela editora Paulus, também advoga ter sido o discurso de Celso publicado entre 170-185; já a resposta de Orígenes pode ser datada por volta de 248 (2004: 19).

Sétimo Severo, as políticas imperiais possibilitaram a participação de cristãos na vida pública, o que teria despertado a antipatia de muitos não-cristãos, como Celso. Em síntese, Hargis advoga ser plausível sugerir que a data de composição seja, ao menos, por volta do início do séc. III.

Assim, sob a perspectiva de Hargis, ao caracterizar seus oponentes como partícipes de uma seita pequena e segregacionista, Celso em grande medida reage de modo hostil ao crescimento da comunidade cristã e à integração social vivenciada por eles a partir do séc. III, com o intuito de proteger a sociedade romana do caráter subversivo dessa comunidade religiosa (1999: 30).

Deve-se considerar, em linhas gerais, que muitos não-cristãos caracterizavam os cristãos como 'inimigos sociais'. Trata-se de um lugar comum dos posicionamentos anticristãos desde o início do II século e não havia motivos para interromper essa linha de raciocínio, posto que o cristianismo ainda não havia se tornado oficial e atraía a suspeita de muitos, além disso a igreja não tinha alcançado o *status* (riqueza, construção de templos e constituição de uma formação discursiva consistente) de que desfrutaria a partir da metade do séc. III, momento em que Orígenes escreve *Contra Celso*.

Trigg (2002: 53) destaca que a escrita desta obra ocorre num momento de instabilidades político-econômicas, uma vez que o Império Romano era ameaçado por dissensões internas, invasões externas (godos, francos, marcomanos, vândalos e alamanos)⁴, pestes e inflação, o que corroborou para a construção de um cenário apocalíptico, elaborado, em âmbito literário, por pensadores não-cristãos, que responsabilizavam o imperador Filipe, o Árabe (244-249), e sua política de convivência com os cristãos, com quem o próprio Orígenes manteve correspondência, pelas calamidades, desordens e dificuldades institucionais.

Ambrósio, ao ver o recrudescimento de ataques aos cristãos bem como a circulação do tratado anticristão de Celso, pode ter se despertado para a iminência de perseguições, o que o teria instigado a solicitar de Orígenes uma resposta, de tal forma que, para Trigg, a necessidade de fornecer argumentos contra novas perseguições foi provavelmente mais premente do que qualquer demanda por evangelização ou fortalecimento de cristãos recém-convertidos, potencialmente perturbados com os argumentos anticristãos de Celso (2002, p. 53). Isso explica, ao menos em parte, os esforços de Orígenes em apresentar uma refutação detalhada, em oito livros, contra Celso, uma de suas obras mais longas de que se tem notícia.

Logo, o interesse por *Verdadeiro Discurso*, de acordo com o estudioso, pode se relacionar à onda de hostilidades em direção aos cristãos por

⁴ Para mais informações, ler GONÇALVES, A. T. Os severos e a anarquia militar. In: SILVA, G. V.; MENDES, N.M. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. RJ: Mauad, 2006: 175-191.

grupos governantes (TRIGG, 2002: 61). De fato, em 249, Filipe, o Árabe, é assassinado pelas legiões e o imperador Décio (249-251) inicia uma onda de perseguições aos cristãos, acusando-os de crimes de *impietas* e falta de reverência ao imperador. Décio perseguiu sobretudo líderes e pensadores cristãos, na medida em que executou Fabiano, bispo de Roma; aprisionou Alexandre, bispo de Jerusalém, e Bábilas, bispo de Antioquia, que morreram na prisão. Orígenes também foi preso e torturado, mas não executado, provavelmente, por ter negociado sua adesão e fidelidade ao imperador, o que desagradou muitos cristãos, porquanto *an unequivocal death by martyrdom would have been better for Origen's posthumous reputation*⁵ (TRIGG, 2002: 61).

Diante desse cenário, parte-se do pressuposto de que Celso e os demais polemistas iniciaram seus ataques a comunidades que já desfrutavam de certa relevância e especificidade frente a outras experiências religiosas. O cristianismo do final do séc. II em diante passa a ser caracterizado por uma crescente sofisticação intelectual e senso de missão, impulsionados talvez por iniciativas como a de Celso que requeria dos cristãos argumentos cada vez mais minuciosos e eruditos.

A ressurreição de Jesus de Nazaré:

A ressurreição de Cristo é um dos pressupostos básicos das experiências religiosas das comunidades cristãs e singulariza o movimento de Jesus, porquanto é a ressurreição que consolida Jesus como um deus e o insere num plano salvífico, na medida em que se espera que os fiéis “iriam ressuscitar dos mortos para receberem a mesma vida que Jesus recebeu de Deus após a ressurreição” (MIRANDA, 2020: 35). Logo, a ressurreição de Cristo vincula-se à crença na ressurreição escatológica dos fiéis, dos ‘justos’ ou dos ‘santos’; afinal, parte-se do princípio de que o mesmo agente que ressuscitou a Cristo, a saber: Deus, ressuscitará os seguidores de Cristo (MIRANDA, 2020: 32).

Em *Contra Celso*, no entanto, Orígenes pontua a crítica de Celso quanto à não-exclusividade da ideia de ressurreição do movimento de Jesus. Trata-se, ao contrário, de uma concepção muito conhecida não só pelas audiências gregas e romanas, mas também pelas sociedades afro-asiáticas antigas, com destaque a alguns segmentos do judaísmo tardio, sobretudo em textos e contextos apocalípticos (Hb, 6:2; 11:19), de tal forma que “as aparições e formas do Jesus ressuscitado, tal como estão expressos nos relatos neotestamentários fazem parte de uma herança comum compartilhada ao longo da Bacia Mediterrânea Antiga” (CAVALCANTI, 2020: 76). Em outras palavras, Celso pretende advertir as audiências de que o ‘Jesus ressuscitado’ apresenta muitos traços comuns

⁵ Tradução livre: [...] uma morte inequívoca, por martírio, teria sido melhor para a reputação póstuma de Orígenes (TRIGG, 2002: 61).

com outras narrativas mitológicas amplamente conhecidas pelos romanos dos primeiros séculos da era comum, como se observa no fragmento a seguir:

Em seguida, o judeu diz a seus compatriotas que creem em Jesus: Pois bem, que seja, ele disse isto. Mas, quantos outros se servem destes contos maravilhosos para convencer seus ouvintes simplórios e tirar vantagem da impostura! Foi o caso, pelo que dizem, na Cítia, de Zamólxis, escravo de Pitágoras, do próprio Pitágoras na Itália, de Rampsinita no Egito. Este último, no Hades, “jogando dados com Deméter”, obteve dela “um prato recamado de ouro” que ele conseguiu como presente. Da mesma forma ainda Orfeu entre os odrisas, Protésilas na Tessália, Hércules em Têtaro, e Teseu. Mas, o que se deve examinar é se um homem realmente morto algum dia ressuscitou com o mesmo corpo .

(ORÍGENES, *Contra Celso*, II, 55)

Celso, neste excerto, sublinha diversos personagens envolvidos em narrativas de metamorfose, popularmente conhecidas pelos cristãos como narrativas de ressurreição, uma demonstração de que se trata de um tema recorrente na Antiguidade, sobretudo no chamado ‘Novo Testamento’⁶, o que o torna objeto de discussão.

Uma das historietas que Orígenes afirma terem sido utilizadas por Celso para correlacioná-las ao Jesus ressuscitado, provém de Heródoto (484-420 AEC), em *Histórias*, na qual relata, a partir de sacerdotes egípcios, o encontro do faraó Rampsinito e a deusa Deméter, no Hades⁷, [...] “lá jogou dados com Deméter, às vezes, vencendo, às vezes sendo vencido por ela, e, quando voltou novamente à terra, trouxe um lenço de ouro como presente da deusa” (2.122). A descida ao mundo ífero e, conseqüentemente, a saída do mundo dos mortos é um tema muito revisitado por diferentes personagens da mitologia antiga para descrever processos de deificação ou aquisição de poderes divinos. Não se trata, portanto, de uma habilidade comum ou extensiva à maioria das pessoas.

⁶ Segundo Miranda (2020: 24-28), os termos gregos para se reportar à ressurreição são *anistemi/anastasis* e *egeiro/egersis*. Enquanto o termo *anistemi* aparece 108 vezes no Novo Testamento grego para designar desde o seu significado básico: a ação de levantar-se, elevar, até religioso: retornar à vida ou levantar dos mortos; o verbo *egeiro* é mais frequente, aparece 144 vezes, e é mais voltado à ideia de ressurreição, o que implica metamorfose ou mudança de estado. Este é o termo usado para referir-se, por exemplo, à ressurreição de Jesus. Para Miranda (2020: 28), [...] “anistemi se refere mais ao retorno à vida de pessoas pela ação de Jesus, ou então, para falar da ressurreição escatológica” (e não propriamente do Jesus ressuscitado) como em *Primeira Epístola aos Coríntios*, mas o pesquisador adverte que, a depender do autor, tais termos são intercambiáveis, tais como em *Primeira Epístola a Pedro* (1:3) e *Epístola aos Filipenses* (3:10).

⁷ De acordo com a mitologia helênica, o Hades é o deus dos mortos e também passou a designar o lugar para onde os mortos se dirigiam.

A menção a um faraó não é, neste caso, arbitrária: a ideia de ressurreição completa (do corpo e da alma), tal como também se observa nos evangelhos de Lucas e de João, assemelha-se à ideia de ressurreição e imortalidade egípcia, reservada aos faraós, os quais eram concebidos como um 'deus'⁸.

Partimos do pressuposto, pelo que Orígenes nos informa, de que as referências de Celso a Heródoto também se estendem ao mito trácio de Zálmoxis, compartilhado entre os Getas, que segundo Heródoto, [...] *se julgam imortais*, porquanto acreditavam que, depois da morte, iriam se juntar a Zálmoxis, um espírito divino (HERÓDOTO, *Híst.* IV.93 – 94.1).

De acordo com o relato dos gregos que viviam na Trácia, Zálmoxis teria sido escravo de Pitágoras, que [...] *tendo obtido a liberdade, acumulara grandes riquezas, com as quais voltara ao seu país* (HERÓDOTO, *Híst.* IV, 95,1) “o que se mostra inconcebível ao historiador que percebe o anacronismo proposto por seus informantes gregos: Não rejeito nem admito o que se conta de Zálmoxis [...] mas penso ter ele vivido muito antes de Pitágoras” (HERÓDOTO, *Híst.* IV.96.1).

Para muitos estudiosos, entre os quais, Eliade (1972) a conexão entre Zálmoxis e Pitágoras não é arbitrária, casual; pelo contrário, haveria intencionalmente a inclinação em associar o escravo a seu senhor, no tocante à teoria da imortalidade da alma, que remonta à doutrina de metempsicose de Pitágoras (transmigração das almas entre corpos), provavelmente um tema considerado pelos colonizadores gregos da Trácia, de quem Heródoto ouviu as estórias. Isso quer dizer que o culto à divindade geta envolvia não só a crença na imortalidade da alma, mas também na transformação de um homem - que teria sido escravo - em um espírito divino, após a morte.

Zálmoxis, segundo Heródoto, teria planejado sua descida ao submundo, já que teria ordenado a construção de instalações no mundo ífero: “[...] mandou edificar uma dependência subterrânea. Quando essas instalações ficaram prontas, sumiu-se da vista dos Trácios; desceu à

⁸ Segundo Heródoto, outra conhecida narrativa de ressurreição, presente na cultura egípcia, versa sobre o pássaro 'fênix', reverenciada sobretudo em Heliópolis, onde simbolizava o surgimento do sol e a ressurreição. De acordo com o pensador grego, o mito tradicional egípcio conta-nos que a fênix migrava para Heliópolis e se enterrava no altar; de suas cinzas, surgia um novo pássaro (2.73). Ainda que a narrativa de Heródoto não conste *ipsis litteris* em nenhum documento egípcio, averigua-se, na cultura material, pinturas egípcias que mostram a fênix como uma ave brilhante; o ovo era o símbolo do nascimento e da ressurreição. Não nos esqueçamos, porém, de que, desde o II Milênio AEC, a literatura egípcia, por meio do mito de Ísis e Osíris, reinterpretado pelo romano Plutarco, em *De Ísis e Osíris*, informa-nos da rivalidade entre os deuses-irmãos, Osíris e Set, que culmina no esquartejamento de Osíris por seu irmão Set, e na posterior ressurreição de Osíris, por intermédio de suas irmãs, Ísis e Nefti, o que propiciou a Osíris não só presidir o submundo e o julgamento dos vivos pela pesagem do coração (tal como descrito no *Livro para sair à luz*, conhecido como *Livro dos Mortos*), mas também ascender ao lado de Rá e manter a eterna ligação entre o mundo dos vivos, dos mortos e dos deuses.

dependência subterrânea e lá passou três anos⁹. Eles (seus seguidores) lamentavam-no e choravam-no como se tivesse morrido. No quarto ano, ele apareceu aos Trácios e assim se lhes tornou crível o que Zálmoxis afirmava” (HERÓDOTO, *Hist.* IV.95.4 – 96.1), indubitavelmente se trata de uma narrativa de ressurreição.

Em diálogo com seus seguidores Zálmoxis propagava “Durante os jantares que lhes oferecia [...] que nem ele, nem os convivas, nem, por sua vez, os seus descendentes haveriam de morrer nunca, mas que seriam levados para um lugar onde viveriam para sempre rodeados de uma felicidade completa” (HERÓDOTO, *Hist.* IV.95.3). Tratava-se, ao que parece, de banquetes rituais para dogmatização dos convivas no tocante à imortalidade e purificação da alma, à descida ao submundo e ao pós-vida.

Heródoto também noticia que o culto a Zálmoxis, por meio do qual ele atenderia a clamores de seus seguidores, requeria um sacrifício humano: escolhe-se, inicialmente um mensageiro, por sorteio, para tornar-se o ‘homem zalmoxiano’, a fim de atuar como porta-voz dos vivos no submundo junto Zálmoxis; o homem zalmoxiano é jogado em direção a lanças para a morte: “atiram-no ao ar sobre as pontas dos dardos “ (HERÓDOTO, *Hist.* IV.94.2), momento em que o corpo é morto, para que a alma esteja livre para conduzir pedidos de ajuda dos vivos à divindade, já que, como é evidente, o corpo fica nas lanças. Dessa forma, o homem zalmoxiano é sacrificado para encontrar-se com a divindade. A expectativa é que Zálmoxis possa retornar para socorrer as necessidades do povo.

Observa-se a recepção do mito herodotiano de Zamólxis por Estrabão, em *Geografia* (VII.3) e por Platão, em *Cármides*, que reinterpreta o mito, conferindo-lhe uma roupagem filosófica, na medida em que a descida do homem zalmoxiano passa a ser interpretada como o mergulho da *psyché* em si mesma, segundo condições relativamente morais que a condicionam à temperança e, com ela, à obtenção da cura, como nos explica Coutinho (2013).

Ainda nos diálogos platônicos, precisamente em *Banquete* (179d), mas também nos diálogos da *República*, *Fédon* (69c) *Crátilo*, *Timeu*, *Leis*, há outras alusões a narrativas de metamorfose que implica a descida ao mundo ífero e a ascensão ao plano divino, tal como o orfismo. Orfeu é um personagem recorrente na mitologia helênica e as narrativas atribuídas a este personagem são permeadas por simbolismos, os quais corroboraram na constituição de cultos de mistério, cujo iniciador foi Orfeu, reconhecido como filho de Eagro (um deus-rio da Trácia ou rei trácio) e Calíope (Musa) ou de Apolo e Calíope ou ainda de Eagro e Menipe (filha de Tâmiris), a depender do mitógrafo. Orfeu é considerado um

⁹ Heródoto, neste trecho, alude a uma imagem iniciática comum a rituais xamânicos entre trácios e gregos: uma vez desprendidos de suas almas, os xamãs alçariam viagens místicas a outros mundos, mais comumente a mundos íferos.

célebre cantor, músico e poeta, além de rei da Trácia, o que sinaliza sua origem.

Os primeiros registros órficos de que se tem notícia são inscrições em placas de osso de Ólbia (séc. V AEC), o Papiro de Derveni (séc. IV AEC), o Papiro de Gurob (séc. III AEC) e um dos primeiros pensadores gregos a sistematizar narrativas sobre Orfeu foi Apolônio de Rodas (séc. III AEC), em *Argonáutica*, na qual Orfeu figura como tripulante da nau Argo, comandada por Jasão, um aventureiro em busca do 'Velo de Ouro'¹⁰, guardado por um dragão. Orfeu, por intermédio do poder mágico de sua lira e de seu canto harmonioso, pode aplacar tormentas marítimas; aniquilar, com sua música, a sedução das Sereias em relação aos tripulantes e apaziguar discórdias entre os homens, além de encorajá-los quanto ao propósito da viagem.

Todavia, no âmbito da literatura latina, os poetas fizeram-no notabilizar-se pela 'viagem ao submundo' ou 'descida ao mundo dos mortos', como Virgílio, em *Geórgicas*, no qual, por amor a sua esposa, Eurídice (ninfa, filha de Apolo), que morreu em decorrência da picada de uma serpente, Orfeu dirige-se ao Hades e, para não ser molestado pelos habitantes do mundo dos mortos, encanta-os com sua lira e voz divina, de tal forma que "Hades e Perséfone consentem em devolver Eurídice a um esposo que dá uma tal prova de amor, todavia há uma condição: não olhar para trás, no entanto [...] uma dúvida terrível lhe veio ao espírito: Perséfone não o teria enganado? Logo se volta para trás, vendo Eurídice desaparecer e morrer pela segunda vez." (GRIMAL, 2005: 341).

Impossibilitado de retornar ao Hades, permanece junto aos humanos, desconsolado. Na reinterpretação de Platão, em *Banquete*, entretanto, embora Orfeu consiga descer ao Hades sem morrer, sua empreitada é nitidamente falida, já que ele vê apenas o que seria a imagem de Eurídice, já não há a ideia de ressurreição do corpo, além do fato de voltar de lá sem ela.

As causas da morte de Orfeu é objeto de muitas especulações entre os mitógrafos, entre as quais: a ira das mulheres trácias pela fidelidade de Orfeu à memória de Eurídice ou pelo seu menosprezo ao sexo feminino ao preferir mancebos; o estabelecimento de cultos de mistérios com a exclusão de mulheres; uma maldição de Afrodite que incita as mulheres trácias a esquarterá-lo ou pela ira de Zeus que decorre das revelações divinas que ele fizera aos iniciados nos seus mistérios.

Os mitos sobre Orfeu relatam que a morte do poeta deflagrou uma peste na Trácia que, segundo um oráculo, só seria aniquilada, caso encontrassem a cabeça de Orfeu e prestassem-lhe honras fúnebres.

¹⁰ De acordo com Chevalier e Gheerbrant (2001: 934), o 'velo de ouro' traduz o anseio de Jasão pela obtenção da pureza espiritual (velo) e da conquista da verdade (ouro), entretanto, como todos os tesouros, o velo é guardado por monstros, neste caso, por um Dragão, que precisa ser vencido para se obter a glória. O Dragão heroicamente morto torna-se símbolo de libertação real das impurezas e perversidades da alma, o que Jasão não alcançou completamente por fazer uso da magia como meio para atingir seus fins.

Pescadores, na embocadura do rio Meles, encontraram-na, *ainda sangrando e cantando como em vida* (GRIMAL, 2005: 341), além disso, após sua morte física, a literatura atesta diversas manifestações, por exemplo, [...] *a sua lira foi levada para o céu, onde se transformou numa constelação e a alma do poeta passou a habitar os Campos Elísios, onde, envergando uma longa túnica branca, continua a alegrar com os seus cantos os Bem-Aventurados* (GRIMAL, 2005: 341).

A narrativa sobre a descida (*kathábase*) de Orfeu ao submundo e sua ascensão aos Campos Elísios redundou na formação de teologias órficas que partiam do pressuposto de que o poeta/músico detinha, a partir de seu contato com o mundo ífero, indicações sobre o modo de acessar a Ilha dos Bem-Aventurados no pós-vida, isto é, Orfeu havia contemplado o Além, tornava-se, portanto, conhecedor de mistérios que passou a transmitir a seus seguidores, entre os quais: como se preparar para a travessia entre o mundo dos vivos e a Ilha dos Bem-Aventurados. Ao observar o tema da descida ao submundo, seguida da ascensão ao plano divino, nas literaturas grega e romana (*Odisseia*, Canto XI; *Eneida*, Canto VI), nota-se que aquele que de lá volta, torna-se sábio e apto a instruir e liderar a comunidade de fieis, mas não só isso: quem do mundo ífero retorna não é mais tão somente humano.

De acordo com Binato e Rodrigues (2009: 51-6), a partir dos filósofos gregos Píndaro, Ésquilo, Eurípides e Platão, é possível conhecer traços do orfismo antigo e seus diálogos com concepções filosóficas dionisíacas, apolíneas e pitagóricas, tais como: o dualismo entre corpo e alma, a crença na imortalidade da alma, sobretudo o fato de que a alma não é apenas uma sombra reclusa no Hades (como atestam os poemas atribuídos a Homero), pelo contrário: a alma corresponde à verdadeira essência do homem e, quando abandona o corpo, ela pode, se purificada, ser conduzida à Ilha dos Bem-Aventurados ou receber castigos, como: sujeitar-se a transmigrações de um cárcere corporal a outro (metempsicose) ou submeter-se a tormentos eternos ou temporários no submundo, por isso as práticas órficas orientam-se para a redenção e purificação da alma, indispensáveis à sua salvação, enredo muito semelhante, diga-se de passagem, aos mitos cristãos.

O orfismo, em linhas gerais, sustentava a ideia de um plano salvífico, no qual Orfeu prometia uma vida feliz aos bons na Ilha dos Bem-Aventurados ou a punição aos maus no Hades, de tal forma que o orfismo dispõe de práticas e ritos que conduzem à expiação das faltas de uma alma presa ao corpo, entremeados por ensinamentos sagrados (*hieroi logoi*) que exprimem os desígnios divinos sobre a vida humana. Celso adverte-nos quanto a anterioridade destas narrativas em relação aos mitos cristãos no excerto a seguir:

Os homens divinos dos tempos antigos falaram de uma vida de felicidade reservada às almas bem-aventuradas. Alguns a chamaram “Ilhas dos bem-

aventurados”, outros “Campos Elísios”, porque nela os homens são livres dos males deste mundo. Como diz Homero: “Mas para os Campos Elísios, bem nos últimos confins da terra, os Imortais te enviarão, lá onde a vida é aprazível!” E Platão que acredita na imortalidade da alma chama deliberadamente de “terra” esta região para onde a alma é enviada: “É uma imensa extensão, e nós que do mar de Fásis às colunas de Hércules habitamos as margens, como formigas e rãs em volta de uma lagoa, ocupamos apenas uma pequena parte. [...] Mas a terra como tal, a terra pura, encontra-se na parte pura do céu”

(ORÍGENES, *Contra Celso*, VII, 28).

Subentende-se que a ideia de céu para onde se dirigem os bem-aventurados já está presente em Homero e Platão, no *Fédon*, e foram proferidas, de acordo com Celso, por ‘homens-divinos’, uma categoria muito comum na Antiguidade que remete à associação do poeta/filósofo a um homem divino - *θείος ανήρ*, isto é, aquele, cuja alma está voltada ao divino ou conectada com ele (FOWDEN, 1982: 36). Tal ascese o permite manifestar a sabedoria divina, realizar feitos miraculosos, desenvolver a capacidade de curar e fazer adivinhações bem como ser portador de revelações.

No rol de divindades que experimentam a descida ao submundo e a ascensão ao plano divino, Celso também menciona as narrativas mitológicas do herói ático Teseu e Hércules a quem os latinos chamavam Hércules. Alguns autores (Plutarco, Apolodoro e Diodoro) inserem os referidos heróis em expedições coletivas. Em uma de suas aventuras, o rei de Atenas, Teseu, e seu amigo, Piríto, juraram dar-se mutuamente como esposa uma filha de Zeus, de tal forma que Piríto foi levado a participar do rapto de Helena por Teseu e Teseu acompanhou seu amigo ao Submundo para raptar Perséfone, esposa de Hades e filha de Zeus e Deméter. Os amigos conseguiram entrar no mundo ínfero, mas foram aprisionados até a chegada de Hércules que os vê e tenta retirá-los de lá. Este conseguiu libertar Teseu ao trazê-lo à luz, mas, ao ouvir tremores, Hércules compreendeu que os deuses negaram a soltura de Piríto, provavelmente por considerá-lo culpado (GRIMAL, 2005: 376-7).

Quando Teseu, libertado por Hércules de seu cativeiro, retorna para governar Atenas, percebe que facções políticas haviam tomado o poder. Conta-se que Teseu tentou refugiar-se em Creta, mas uma tempestade o levou a Ciro para encontrar o rei Licomedes, com quem estava unido por laços de parentesco, além de possuir na ilha domínios familiares. Com o pretexto de mostrar-lhe a ilha, Licomedes [...] *precipitou-o traiçoeiramente do alto de um rochedo e matou-o*, outros relatos afirmam que foi suicídio (GRIMAL, 2005: 443). A despeito de sua morte, no contexto da Batalha de Maratona contra os persas, “os soldados atenienses viram combater à frente deles um herói de dimensão prodigiosa e

compreenderam tratar-se de Teseu. Depois das guerras médicas, o oráculo de Delfos ordenou aos atenienses que recolhessem as cinzas de Teseu a fim de que lhe dessem uma sepultura honrosa na cidade”(GRIMAL, 2005: 443), ou seja, os soldados atenienses foram testemunhas oculares de ‘Teseu ressuscitado’, que se levantou do mundo dos mortos, para combater junto aos helenos contra os persas.

A *Iliada* (IV.59; V.395; IX.569; XV.187; XX.61) conta-nos que, quando Hércules desceu ao submundo, Hades quis interditar-lhe o acesso ao seu reino e enfrentou-o na porta dos ‘Infernos’, mas Hércules feriu-o no ombro com uma flecha. Enquanto Hades se recuperava no Olimpo, Hércules entrou vitorioso no mundo ífero como ‘filho de Zeus’ (GRIMAL, 2005: 189).

As narrativas míticas posteriores evidenciam as aventuras e sofrimentos do herói, entre as quais, para se libertar das intensas dores provocadas por uma túnica envenenada por Nessus que sua amada, Dejanira, o enviara, ainda que ela não soubesse dos males que o vestido provocaria, passou a sentir fortes dores na pele e, ao perceber que a túnica havia se impregnado em seu corpo, escalou o monte Eta, onde levantou uma grande Pira, subiu em cima dela e ordenou que seus servidores atuassem fogo. Filoctetes foi o único a obedecê-lo. Como recompensa, Hércules deu a ele seu arco e flecha. Segundo Grimal (2005: 443), [...] *enquanto a pira ardia, ouviu-se o ribombar dum trovão e o herói foi arrebatado para o céu, sobre uma nuvem*, momento em que ocorre sua apoteose, ou seja, é admitido no círculo dos deuses, onde desposou Hebe, a deusa da juventude, como sintetiza o hino homérico:

Hércules [...] filho de Zeus [...] o maior, sem comparação entre os homens da terra [...] Primeiro errou sobre a terra e sobre o mar imenso, e sofreu. Mas triunfou por sua bravura, e sozinho executou muito trabalho audaz e excepcional e, de novo, sofreu. Agora, ao contrário, se compraz em viver na bela morada do Olimpo coroado de neve e tem por esposa a Juventude com seus belos tornozelos.

(HYMH, 201 *apud* CHEVALIER; GHERBRANT, 2001: 486).

Por fim, outro personagem aventado por Celso: Protésilas, conhecido como o primeiro herói grego a sucumbir na Guerra de Troia, tinha acabado de se casar com Laodamia, que indignada com a perda precoce de seu marido pediu aos deuses que o restituíssem por, ao menos, três horas; no submundo Protésilas havia feito a mesma solicitação. O pedido foi concedido, mas, ao término do tempo, frente à possibilidade de se apartar de seu esposo para sempre, Laodamia suicidou-se nos seus braços (GRIMAL, 2005: 267).

O que tais personagens e narrativas têm em comum? Por que se tornaram componentes da contranarrativa de Celso aos discursos de

ressurreição de Cristo? A nosso ver, Celso parece-nos mostrar que as narrativas de metamorfose que implica a descida ao submundo e a ascensão ao plano divino estão presentes nas culturas egípcias, helênicas e romanas e são muito conhecidas por diversos literatos, além de apresentarem muitas correspondências com as narrativas cristãs, logo não constituem novidades no campo simbólico.

O historiador Jefferson Ramalho (2020: 54) sinaliza a possibilidade de a *Epístola aos Efésios* (4: 9-10) referir-se à saída de Jesus da morada dos mortos, na medida em que Paulo afirma: Ele subiu (Ἀνέβη), que quer dizer isso, *senão que ele também desceu (κατέβη) às profundezas da terra?*, o que corrobora com a *Epístola aos Romanos* (10:9), em que o autor afirma que *Deus o despertou dentre os mortos*, ainda que os Evangelhos, a respeito da ressurreição, não apresentem indícios evidentes da descida de Jesus ao mundo ífero (RAMALHO, 2020: 54; CROSSAN, 1995: 173). Prevalece, nos evangelhos, a ideia de subida (Ἀνέβη), mas fica subentendida, ao menos, três interpretações: a subida de Jesus do Hades, da sepultura ou a ascensão aos céus.

Diante de tais narrativas, as inquietações das comunidades cristãs e o questionamento de não-cristãos impeliram os autores a formular enredos e argumentos nem sempre coerentes e harmônicos, tais como: como Jesus saiu da morada dos mortos? Alguém o auxiliou? Quem o viu ressuscitado? Com que corpo ele ressuscitou? A desconfiança de Celso não incide sobre a ideia de metamorfose (ou ressurreição), amplamente explorada pelas mitologias antigas, mas “o que se deve examinar é se um homem realmente morto algum dia ressuscitou com o mesmo corpo” (ORÍGENES, *Contra Celso*, II.55).

A nosso ver, Celso pode ter sido porta-voz de posicionamentos dissonantes até mesmo entre os cristãos. Miranda (2020: 33) acrescenta que já estavam presentes em 1Coríntios (15:35-38) indagações quanto a com que corpo os mortos ressuscitados se levantariam? Tal questionamento, a nosso ver, resulta de dúvidas provenientes das audiências de tais narrativas, uma vez que, como demonstramos, trata-se de um tema recorrente na Antiguidade e que desfrutava de diferentes abordagens, logo não seria incomum, nem inapropriado perscrutar os cristãos quanto ao corpo do Jesus ressuscitado.

A resposta de Paulo, cujas narrativas se situam entre 50-60 EC, assevera que Jesus e seus seguidores ressuscitam por meio de uma espécie de ‘corpo espiritual’ ou ‘corpo glorificado’ (πνευματικόν), que não é nem de ‘carne e osso’ (σῶμα), nem alma (ψυχή), mas, sim, σῶμα πνευματικόν (1Cor 15: 36-44), de tal forma que o corpo glorificado do Cristo é o primeiro de muitos outros ‘corpos glorificados’ no final dos tempos, meio pelo qual os ressuscitados podem participar da vida divina. Isso implica dizer que, de acordo com Paulo, assim como Jesus, seus seguidores têm um corpo físico antes da morte e um ‘corpo espiritual’ após a morte, o que nos permite tratar, segundo Faria e Costa (2020: 93), de uma concepção de ressurreição corporal, como reitera Orígenes:

não afirmamos que o corpo putrefato voltará à sua natureza original, assim como o grão de trigo, uma vez corrompido, não retorna ao seu estado de grão de trigo. Afirmamos que, assim como do grão de trigo surge uma espiga, há também no corpo um princípio que não está sujeito à corrupção, a partir do qual o corpo surge "incompactível" [...] Concordamos então que Deus não quer contra toda razão declarar imortal nem o grão de trigo, mas certamente a espiga que dele nasce, nem o que é semeado na corrupção, mas aquilo que dele ressuscita incompactível

(ORÍGENES, *Contra Celso*, V.23-24)

Ainda que falte, nas cartas paulinas, descrições em torno da natureza física deste 'corpo incompactível' (ORÍGENES, *Contra Celso*, VII.32), cujo protótipo é o corpo do Jesus ressuscitado, não há, em relação a Paulo, qualquer preocupação em oferecer pormenores sobre as aparições do Jesus ressuscitado, elas têm, em suas epístolas, natureza visionária.

Nos evangelhos de *Mateus* (escrito por volta de 80 EC), *Lucas* (década de 90), *João* (entre 90-110 EC) e, em *Atos dos Apóstolos* (entre 125-150), notam-se os esforços de autores cristãos em conferir materialidade ao corpo do Jesus ressuscitado, porquanto, depois de ressuscitado, Jesus aparece a seus discípulos, sendo capaz de comer (Lc 24: 16), atravessar portas fechadas (Jo, 2:26; 20: 19) falar, andar e ser reconhecido por sua voz (Mt 28:9; Lc 24:15; 24:31; 24: 42-43; Jo 20: 14-16; 21:4; 21:12), aparecer e desaparecer (Lc 24:31; 24,36), ainda que haja muitas divergências entre os evangelhos quanto à natureza do 'corpo do Jesus ressuscitado', tal como idealizado por Paulo em suas cartas.

O autor do evangelho de Lucas (24: 38-39), por exemplo, ao narrar uma das aparições de Jesus, afirma que ele teria dito a seus discípulos: "Por que estão assustados? Olhem minhas mãos e pés e verão que sou eu mesmo, apalpem-me e olhem, pois um espírito (pneûma) não tem carne e osso"; no entanto, na sequência, Jesus teria dito a seus seguidores: Tendes aqui alguma coisa que se coma? Então lhe dera uma posta de peixe assado e um favo de mel e ele comeu diante deles" (Lucas, 24: 42-43). O que seria este espírito divino que se alimenta do que é matéria (peixes e mel)? Um corpo espiritual se alimenta? Se, sim, os demais órgãos responsáveis pela digestão também? Se o corpo do Jesus ressuscitado fala, logo ele tem língua?, são questões postas, em grande medida, por filósofos neoplatônicos (CHADWICK, 1948).

Outro exemplo: em João (21: 13-14), após uma pescaria frustrada, Jesus teria perguntado aos pescadores se havia algo para comer e unanimemente responderam: 'nada', momento em que disse: "Lançai as redes [...] E eles lançaram, e já não o podiam tirar, tanta era a quantidade de peixes [...] Disse-lhe Jesus: vinde e jantai [...] Ele se aproximou, pegou

o pão e lhes deu e assim também o peixe. Essa era a terceira vez que Jesus se manifestava aos discípulos depois de ressuscitar dos mortos.”

Nota-se que os autores de Lucas e João declaram ter Jesus se alimentado após a ressurreição, o que implica conceber que a ressurreição foi completa: de corpo e alma. Para Faria e Costa (2020: 98), tal abordagem se deve à inclinação dos autores em “responder a questionamentos oriundos de prováveis tensões surgidas no interior de suas comunidades,” tais como: o que pode fazer um ‘corpo glorificado’? Quais as primeiras manifestações do Jesus ressuscitado? entre outras.

É evidente, portanto, que a crítica de Celso versa sobre a maneira pela qual os cristãos descreviam as manifestações do ‘corpo’ de um deus ressuscitado. Segundo Celso, no contexto em que um judeu indaga Jesus: “O corpo de um Deus não pode ser como o teu” (ORÍGENES, *Contra Celso*, I.69), uma vez que “O corpo de um Deus não teria sido gerado como tu, Jesus, foste gerado” (ORÍGENES, *Contra Celso*, I.69). Celso pode ter pretendido dizer que Jesus, caso realmente fosse um deus, teria sido gerado, no limite, por deus(es) e não por intermédio de humanos. Afinal, tratar-se-ia do filho do deus supremo.

Celso adiciona mais um argumento: “o corpo de um Deus não se alimenta deste modo” (ORÍGENES, *Contra Celso*, I.70), uma clara referência aos autores dos Evangelhos acima mencionados, para quem Jesus teria se alimentado de peixes e mel. Por fim, “O corpo de um Deus não usa uma voz como a tua, nem se serve de semelhante método de persuasão” (ORÍGENES, *Contra Celso*, I.70), isto é, um deus prescinde de testemunhas que pudessem anunciar suas próximas aparições na condição de ressuscitado. O uso de testemunhas oculares é uma prática da jurisprudência latina para atestar a veracidade do ocorrido, o que seria dispensável em relação a um ‘deus’. A resposta de Orígenes a tais investidas é ainda mais intrigante. Diz Orígenes:

É outra objeção sem valor e absolutamente desprezível. (referindo-se aos argumentos de Celso acima expostos) Bastará responder-lhe: Apolo de Delfos e o de Dídimos, um deus segundo a fé dos gregos, usa uma voz semelhante à da Pítia ou da profetisa de Mileto: para os gregos não é razão de rejeitar a divindade de Apolo de Delfos ou de Dídimos ou de qualquer outro deus semelhante estabelecido num lugar determinado. Mas como seria mais excelente se Deus usasse voz proferida com poder, fazendo nascer entre os ouvintes persuasão indizível!

(ORÍGENES, *Contra Celso*, I.70)

Orígenes, notadamente, equipara a manifestação de Apolo de Delfos à de Jesus de Nazaré, por meio da qual ambas as divindades se comunicaram através da voz e foram reconhecidas. É evidente, por meio das análises comparativas de Orígenes, que os mitos cristãos não só se

amparam, mas também resultam de diálogos propositivos com a mitologia helênica. Sob essa ótica, os mitos cristãos não causariam estranheza junto às audiências romanas por se tratar de narrativas provenientes de um campo cultural comum compartilhado ao longo da Bacia Mediterrânea antiga.

Sob esta ótica, é possível entender os desdobramentos históricos dos cristianismos originários como um processo de contínuos diálogos e duelos com a literatura antiga a partir dos esforços dos seguidores de Jesus em conferir inteligibilidade a fragmentos de seus ditos e feitos transmitidos pela oralidade. Compreendemos que a intensificação dos diálogos interculturais foi impulsionada quando tais fragmentos foram traduzidos para o grego e integraram-se, inevitavelmente, a conceitos e categorias helênicas a fim de que se tornassem inteligíveis. Desse modo, *con el uso del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un modo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones* (JAEGER, 1985: 14).

Jaeger também esclarece que a rápida assimilação dos textos cristãos ao ambiente grego deve-se a dois importantes fatores: primeiro, o cristianismo era um movimento de judeus e grande parte dos judeus já estavam helenizados em meados do séc. I; segundo, foi justamente esta porção de judeus helenizados (isto é, judeus que não falavam mais o aramaico como língua materna, porque tais sujeitos haviam vivido por muito tempo em um ambiente helenizado) que se tornaram os primeiros missionários cristãos (1985: 14-5). Não por acaso, para interpelar Jesus e questionar as narrativas cristãs, Celso utiliza um personagem judeu: “Apresenta então um judeu em diálogo com o próprio Jesus, com a pretensão de convencê-lo de várias coisas, e a primeira, de ter inventado seu nascimento de uma virgem” (ORÍGENES, *Contra Celso*, I.28).

Nota-se que Orígenes constrói um cenário, no qual Jesus é interpelado por um judeu em via pública a fim de confrontá-lo quanto ao potencial criativo de narrativas que o concebem como ‘Filho de Deus’. Sob a ótica de Celso, os judeus e os judaísmos foram empregados como arma contra o cristianismo, estratégia argumentativa que aponta para dissensões entre judeus e cristãos no tempo de Celso¹¹. Baseando-se em sua polêmica, inferimos que Celso manifesta um olhar atento à guerra de narrativas, porquanto sabia que, de um lado, judeus e cristãos assemelhavam-se no tocante à crença em um único Deus, à Bíblia hebraica e à recusa da validade das religiões não-cristãs; de outro lado, diferenciavam-se quanto à interpretação da Torá e do *status* de Jesus, como se observa a seguir:

¹¹ Hargis lembra-nos de que, em meados do século II, Marcião afirmava que não só a Bíblia hebraica e o Novo Testamento são incompatíveis entre si, mas também que os deuses presentes em cada ‘Testamento’, eram completamente distintos um do outro. Ou seja, de acordo com Marcião, o deus ciumento e vingativo dos judeus não se confundia com o amor manifestado pelo Pai de Jesus Cristo (1999, p. 31).

Mas o judeu, depois de ter contado as histórias gregas desses narradores de maravilhas e dos supostos ressuscitados dos mortos, diz aos judeus que creem em Jesus: *Pensais que as aventuras dos outros são mitos na realidade e na aparência, mas que terieis inventado para a vossa tragédia um desfecho nobre e aceitável com o clamor de Jesus na cruz quando ele entregou o espírito?* Responderemos ao judeu: os exemplos que citaste para nós são mitos, mas os das Escrituras, as quais são uma herança que temos em comum convosco e com a mesma veneração, negamos com toda firmeza que sejam mitos [...] acreditamos igualmente que **Jesus ressuscitou assim como predisse e que foi profetizado**

(ORÍGENES, *Contra Celso*, II.58, grifo nosso)

Estudioso de retórica, Orígenes, neste trecho, pode ter apontado para as diferenças entre a *fabula* e a *historia*, sobretudo se nos basearmos na forma como Quintiliano (35-96 EC) pensa os diferentes tipos de narrativa no âmbito da literatura romana, para quem *fabula* 'não tem espécie alguma de verdade nem de relação com a verdade – *non a veritate modo, sed etiam a forma veritatis remota*, em detrimento da *historia* 'que contém o relato de uma ação – *in qua est gestae rei expositivo* (Quintiliano, 93-6.II, IV.2).

A *fictio*, isto é, o *relato inacreditável* que, para os autores cristãos, conduz o leitor ao embuste, à fraude ou à mentira é um componente narrativo recorrente nas narrativas míticas, cujo propósito consiste em anunciar vínculos entre homens e deuses, tais como conceber Aquiles como "filho de deusa do mar e de um homem chamado Peleu" (ORÍGENES, *Contra Celso*, I.42). Diante disso, perguntamo-nos: para Orígenes, dadas as semelhanças entre as narrativas míticas helênicas e cristãs, de que modo o enredo presente no Novo Testamento não se confundiria com a *fabula*, permeada por componentes imaginativos, a *fictio*?

A nosso ver, Orígenes, ao longo de *Contra Celso*, esforça-se em apartar as narrativas cristãs da *fabula/fictio* ou da mentira [termos intercambiáveis no âmbito da literatura cristã] aproximando-as do *historés*, cuja pretensão é atingir a *veritas*, na medida em que, para o cristão alexandrino, tais discursos são objeto de inspiração divina ou resultam de uma 'revelação divina', logo manifestam uma sabedoria, escrita de modo alegórico, o que tornaria, sob a ótica do autor, a narrativa plana, harmônica, sem acidentes e saliências. Logo, a denegação do ficcional, em Orígenes, pode ser interpretada como uma estratégia política que visa conferir legitimidade às narrativas cristãs, ao reforçar o pressuposto de 'verdade revelada' de um 'deus onipotente' que a subjaz.

Isso posto, em *História, Ficção, Literatura*, Luiz Costa Lima nos adverte que, sob a ótica de pensadores cristãos, entre os quais Lactâncio (240-325)

e Agostinho de Hipona (354-430), entre outros, o *contexto narrationis* possui, ao menos, duas naturezas: ou é formado por atos torpes e indignos dos deuses, que se deve recusar por ter sido *escrito para agradar a alguns* (ORÍGENES, *Contra Celso*, I.42); ou advém do sagrado, revelado, ainda que sob o véu de componentes imaginários, de tal modo que o véu que *encobre a verdade não pode se confundir com a mentira* (LIMA, 2006: 248). A partir de Agostinho, em *Sobre a mentira (De mendacio)*, Lima nos esclarece que:

É pela intenção do espírito e não pela verdade ou falsidade das coisas em si mesmas (*ex animi enim sui sententia, non ex rerum ipsarum veritate vel falsitate*) que é de se julgar se alguém mente ou não' (Agostinho, *De mendacio*, Sectio prima, III, 3). A mentira, portanto, independe da letra e supõe o propósito de fazê-lo
(LIMA, 2006: 249)

Ainda que seja um pensador cristão tardio, reconhecemos afinidades entre Agostinho e Orígenes, para quem a presença do sentido figurado não necessariamente corresponde à mentira, o que torna uma ficção não censurável, sobretudo quando revestida de uma significação simbólica (ou alegórica) que a relaciona ao divino, logo, as narrativas neotestamentárias assumem um caráter 'verdadeiro' apenas porque traduzem preceitos ético-morais e normativos de um deus onipotente. Assim, *é pela intenção do espírito*, com as palavras de Agostinho, ou *com a intenção dos que forjaram tais ficções*, nos termos de Orígenes (*Contra Celso*, I, 42), que um relato imaginário pode, por um lado, estar associado ao erro ou à mentira ou, por outro lado, conter uma 'significação verdadeira' – *sed veraci significacione veniatur* (Agostinho, *De mendacio*, Sectio quarta, XIII.28 *apud* Lima, 2006: 252). Por isso, Orígenes assevera o caráter mal-intencionado de Celso e da literatura greco-romano em detrimento do processo de constituição da literatura cristã.

A despeito dos esforços de Orígenes em enfraquecer ou desqualificar os argumentos de Celso, o filósofo neoplatônico questiona a narrativa da ressurreição ao fragilizá-la por dois argumentos que garantiam a ela plausibilidade: a credibilidade das testemunhas oculares e a alegada natureza divina de Jesus de Nazaré, enfim, seriam as testemunhas do Jesus ressuscitado confiáveis? Jesus de fato foi/é um deus? Quanto à primeira questão, Celso pergunta:

"Quem viu isto?" e evocando o relato de Maria Madalena que viu o ressuscitado, conforme está escrito, ele responde: *Uma exaltada, dizeis vós*. E como ela não é a única mencionada como testemunha ocular de Jesus ressuscitado, e como ainda existem outras, o judeu de Celso adultera este testemunho: *e talvez alguma outra vítima do mesmo enfeitamento [...] e, conforme seu desejo, em sua fé desvairada, tiveram*

uma representação imaginária (ORÍGENES, *Contra Celso*, II.59-60)

É notório que Celso, provavelmente a partir de Mc (16:9) e Jo (20:14-17) que narram a aparição do Jesus ressuscitado a Maria Madalena, questiona a credibilidade das testemunhas oculares ao exprimir o caráter proselitista e, portanto, tendencioso do que anunciam, porquanto “Se Jesus quisesse realmente manifestar seu poder divino, deveria ter aparecido a seus inimigos, ao juiz, enfim a todo mundo” (ORÍGENES, *Contra Celso*, II.63). Celso incita, portanto, à dúvida dos relatos das testemunhas oculares em virtude dos alegados devaneios dos fiéis em exaltar o seu deus. O questionamento dos relatos orais de testemunhas oculares, considerados evidências fracas à veracidade dos acontecimentos, desfruta de um longo percurso na historiografia antiga (TUCÍDIDES, I,20.1; I.20.3) e na jurisprudência dos latinos, em geral. Orígenes defende-se desta acusação ao alegar que:

O próprio Paulo, no fim de sua primeira carta aos Coríntios, insinuando que Jesus não apareceu em público como no tempo que precedeu a sua paixão, escreve: “Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi. Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras”, ressuscitou, “apareceu a Cefas, e depois aos Doze. Em seguida, apareceu a mais de quinhentos irmãos de uma vez, a maioria dos quais ainda vive, enquanto alguns já adormeceram. Posteriormente, apareceu a Tiago, e, depois a todos os apóstolos. Em último lugar, apareceu também a mim como a um aborto”

(ORÍGENES, *Contra Celso*, II.63)

Observa-se que, diferentemente da maioria dos filósofos, para quem a *episteme*-*επιστήμη* (quer dizer o conhecimento verdadeiro, isto é, que está ‘em pé’; que não pode ser derrubado, que não está sujeito a variações ou contradições, enfim que não está condicionado às predileções ou intenções de certos sujeitos, o que implica, em síntese, ultrapassar o plano instável da *doxa*-*δόξα*), é alcançada mediante irrefutáveis argumentos lógicos, Orígenes, entre outros autores cristãos, concebe fé e testemunho como dados intercambiáveis:

o filósofo deverá estabelecer as verdades desta doutrina mediante provas de toda espécie, tiradas das divinas Escrituras [...] e o povo simples incapaz, em sua simplicidade de seguir pelo pensamento os aspectos mais variados da sabedoria de Deus, deverá confiar-se a Deus e ao Salvador [...] mais satisfeita com a afirmação ‘ele disse’ do que com qualquer outra razão
(ORÍGENES, *Contra Celso*, IV.9)

Para Miguel Spinelli (2015: 516), isso se deve ao fato de que a literatura cristã admite que a 'fé' é o fundamento (*hypóstasis*) das coisas que se espera e, se é fundamento, torna-se um princípio de certeza, uma convicção (persuasão ou confiança) sedimentada no intelecto (*nooúmena*), isso quer dizer que fé assume o estatuto de um saber, o que a torna fonte de sabedoria.

Dito de outro modo, racionalidade e sabedoria convertem-se em componentes da fé para os cristãos, ou seja, o cristão [...] *seria aquele que não carece de pressupostos teóricos nem de argumentação conceitual* (SPINELLI, 2015: 517). Entretanto, o substrato da 'fé' é o 'argumento' (*élenchos*), que, neste contexto, exprime o que não se vê, *as coisas invisíveis* (Heb. 11:2-4), de tal forma que, a partir do que não se vê (argumento), confere-se veracidade ao que se espera (fé). Tal linha de raciocínio explica por que o testemunho de Paulo, que se exprime pelo exercício da fé, ocupa um *status* de verdade: *Se Cristo não ressuscitou, então, é vã a nossa pregação, e também vã nossa fé e somos assim considerados falsos testemunhos* (1Cor. 15:14).

No excerto em questão, Orígenes sublinha que não só a fé no Jesus ressuscitado, mas também a presença de testemunhas oculares teria o potencial de tornar a narrativa factível ou, ao menos, verossímil, por isso ele transcreve, para refutar Celso, a passagem 1Cor 15,3.5-8. Mas, além de as testemunhas serem postas sob suspeita, Celso também indaga a escrita dos próprios evangelhos:

Depois disso, diz ele: *Alguns fiéis, como pessoas embriagadas que se agridem a si mesmas, manipularam o texto original do evangelho três ou quatro vezes, ou até mais, e o alteraram para poderem opor negações às críticas.* Mas daqueles que manipularam o evangelho só conheço os partidários de Marciano, de Valentim e, me parece, de Lucano. [...] E como não se pode censurar a filosofia por causa dos sofistas, dos epicureus, dos peripatéticos ou de quaisquer outros defensores de opiniões falsas, tampouco é razão de queixa contra o verdadeiro cristianismo a existência daqueles que manipulam os evangelhos e introduzem heresias estranhas ao sentido do ensinamento de Jesus

(ORÍGENES, *Contra Celso*, II.27)

Celso informa-nos que a fabricação de narrativas sobre o Jesus ressuscitado não era objeto de consenso, pelo contrário: na medida em que os fiéis interrogavam seus líderes acerca de pormenores da ressurreição (e outros temas), gradativamente, informações foram elaboradas, pormenores acrescentados, esquecidos, interpolados a depender das demandas das audiências e da necessidades dos literatos cristãos em satisfazer aos anseios do público/leitor/ouvinte. Assim como

Celso, a historiografia atualmente procura identificar as várias interpolações a que os textos cristãos foram submetidos. No Ev. de Marcos, *O túmulo vazio. Mensagem do Anjo* (16), por exemplo, identificamos dois finais para a anunciação do Jesus ressuscitado.

No primeiro enredo, Maria Magdala, Maria, mãe de Tiago, e Salomé dirigem-se ao túmulo ao nascer do sol, notam que a enorme pedra que o selava havia sido removida e, ao entrar no túmulo, deparam-se com um jovem que lhes informa:

Não vos espanteis! Procurais Jesus de Nazaré, o Crucificado. Ressuscitou não está aqui [...]. Mas ide dizer aos seus discípulos e a Pedro que ele vos precede na Galileia. Lá o vereis, como vos tinha dito. Elas saíram e fugiram do túmulo, pois um temor e um estupor se apossaram delas. E nada contaram a ninguém, pois tinham medo...

(*Mc*, 16:6-8).

Notadamente, as mulheres junto ao sepulcro não viram o Jesus ressuscitado, apenas foram informadas, por meio de um jovem/anjo, acerca de sua ascensão e a aparições na Galileia. Amedrontadas com o que presenciaram, decidiram silenciar-se. Sob a ótica do autor de Marcos, Jesus não aparece para ninguém; ele simplesmente ascende aos céus e envia um informante para confortar seus discípulos, ao contrário das cartas paulinas, nas quais Jesus aparece a Paulo e a multidões (1Cor 15,3.5-8).

Reconhecemos, no entanto, que a ideia de um ‘túmulo vazio’ é um argumento frágil para conferir veracidade à narrativa de ressurreição, o que, de fato, estimulou muitas dúvidas/interpretações: o cadáver pode ter sido roubado, como afirmam os sodados (Mt 28:13); pode ter sido transladado para outro lugar, como pensa Maria Madalena (Jo 20:15), as mulheres poderiam ter se confundido de sepulcro ou o cadáver poder ter sido vivificado sem entrar no plano divino, tal como o sepulcro de Lázaro (PAGOLA, 2014 *apud* RAMALHO, 2020: 61)

Provavelmente, pela pressão do público quanto à pertinência dessa narrativa e os desdobramentos desejáveis à cena, acrescentou-se outro final que atendia provavelmente aos anseios das audiências:

Ora, tendo ressuscitado na madrugada do primeiro dia da semana, ele apareceu primeiro a Maria Magdala, de quem havia expulsado sete demônios. Ela foi anunciá-lo àqueles que haviam estado em companhia dele e que estavam aflitos e choravam. Eles, ouvindo que ele estava vivo e que fora visto por ela, não creram

(*Mc*, 16,9-11)

É perceptível que se trata de outro enredo, o que implica a inserção de uma camada redacional, que resultou de intervenções ao texto original.

Os próprios tradutores de 'Bíblia de Jerusalém' reconhecem a interpolação, ainda que considerem essa interpolação textual como componente das 'escrituras inspiradas', termo inadequado ao historiador, que concebe tais narrativas como literatura, e, nesta condição, susceptível a alterações, conforme os propósitos do(s) autor(es) e das demandas do público. Neste desfecho, Maria Magdala pode contemplar o Jesus ressuscitado que a incumbiu de ser portadora da 'boa nova': a ressurreição de Jesus. Como são nítidas as diferenças: questionamo-nos: por que a versão inicial da visita das mulheres ao sepulcro incomodava? Por que houve a necessidade de um acréscimo? Por que a narrativa do túmulo vazio foi reescrita?

Embora tais questões requeiram acurado exame, consideramos inicialmente que a narrativa do silenciamento das mulheres, presentes na versão inicial, pode ter provocado desconforto por um grupo de autores cristãos e suas audiências, esperançosos por notícias concretas sobre as aparições do Jesus ressuscitado¹². Caso o desfecho da versão inicial tivesse sido aceita, a anunciação da ressurreição ficaria em segundo plano e, ao que parece, não era esta a predileção das comunidades de fiéis, o que explica a riqueza de detalhes e episódios que se pode observar nos demais evangelhos.

Gradativamente, os cristãos assumem a preocupação em atestar a ressurreição de Jesus, por isso houve a necessidade de que este episódio fosse ampliado já em Marcos, o que cronologicamente, insere-o entre os primeiros evangelistas canônicos¹³. Todavia, advertimos que circulavam muitas versões dos evangelhos canônicos que chegou a nós, inclusive com passagens variáveis de Marcos. Isso nos mostra que há vários copistas preocupados e inclinados em acomodar tais narrativas às predileções das comunidades leitoras¹⁴. No final do séc. II, Taciano, em *Diatessaron*, e Irineu, em *Contra as heresias*, já demonstravam

¹² Outra hipótese possível consiste em deduzir que o autor da versão inicial de Marcos pretendeu minimizar o protagonismo feminino nestas comunidades cristãs, ao contrário do relevante papel das mulheres, como porta-vozes dos ditos e feitos de Jesus, como sinaliza Orígenes: *Celso conhecia ainda os marcelinianos, discípulos de Marcelina, os harpocratianos, discípulos de Salomé, outros discípulos de Mariame e outros discípulos de Marta [...]* (ORÍGENES, *Contra Celso*, V.62).

¹³ É importante destacar que a passagem Mc 16: 9-20 está ausente dos textos canônicos, na língua grega, tal como compilados no *Codex Vaticano* e *Sinaitico*, tais compêndios é que subsidiam as traduções do grego às línguas nacionais.

¹⁴ Entre os evangelhos canônicos, também sinalizamos uma série de divergências ou desencontros, por exemplo, quanto à cena que narra as primeiras pessoas que estiveram no túmulo de Jesus ao amanhecer de domingo, como descrito em Marcos (16: 1-5), Mateus (28: 1-4), Lucas (24: 1-4), João 20: 1-12). Tais divergências narrativas, para o historiador, reforçam o fato de que não se trata de textos 'inspirados' ou 'revelados', como se reproduzissem uma 'verdade' proveniente de uma 'sabedoria divina'. As dissonâncias discursivas testemunham uma literatura escrita às várias mãos, em tempo e espaço distintos, com propósitos e intencionalidades muito particulares, portanto, não são concebidas como 'sagradas' pelos especialistas em Antiguidade. A nosso ver, o fato de pretenderem ser reconhecidas como 'sagradas' é mais um artifício retórico do que uma característica inerente à produção discursiva.

conhecimento das interpolações e diferentes versões do Ev. de Marcos, por isso até a definição de um *corpus* canônico, que só ocorre no séc. IV EC, houve intensas discussões sobre quais acréscimos, interpolações ou supressões seriam definitivas, tal como relata Celso: “Todas estas pessoas radicalmente separadas, que em disputas se refutam tão vergonhosamente a si mesmas” (ORÍGENES, *Contra Celso*, V,.64).

Adicionado a isso, Celso descreve os seguidores de Jesus, os quais foram responsáveis por tais produções discursivas, como um grupo de “dez ou onze homens desacreditados, publicanos e marinheiros muito miseráveis, Jesus fugiu com eles de um lado para outro, mendigando sua subsistência de maneira vergonhosa e sórdida.” (ORÍGENES, *Contra Celso*, I.62) ou “Alguns fiéis, como pessoas embriagadas que se agridem a si mesmas” (ORÍGENES, *Contra Celso*, II.27), ao contrário dos sábios ou pessoas boas (ORÍGENES, *Contra Celso*, III.44-55; 59-71), dado que compara tanto judeus quanto cristãos:

a um bando de morcegos, a formigas que saíram de seus buracos, a rãs reunidas em conselho à beira de um brejo, a vermes formando uma assembleia num canto do lamaçal, discutindo para saber quem deles são os maiores pecadores [...] semelhantes a vermes que dizem: “Existe Deus, e, imediatamente depois dele, existimos nós, pois somos criados por ele inteiramente semelhantes a Deus; tudo nos é submetido: a terra, a água, o ar, as estrelas; tudo existe para nós, tudo está ordenado para nosso serviço [...]” “Como existem entre nós aqueles que pecam, Deus virá ou enviará seu Filho, a fim de livrar das chamas os injustos, e a nós que restamos nos dar uma vida eterna.” E enfeixando tudo, diz: Quantas tolices mais suportáveis da parte de vermes e rãs do que de judeus e cristãos em suas disputas!

(ORÍGENES, *Contra Celso*, IV.23)

Celso sinaliza, neste fragmento, o caráter proselitista, segregacionista e ameaçador dos discursos cristãos – “Estas pessoas descarregam umas nas outras todos os horrores possíveis, rebeldes à menor concessão e animados de ódio implacáveis” (ORÍGENES, *Contra Celso*, V.63) bem como evidencia que as audiências dos líderes cristãos eram sujeitos de baixos extratos sociais, desprovidos de respeito e reconhecimento pela sociedade romana, evidentemente uma descrição que, em muitos aspectos, vai de encontro à pesquisa histórica, que aponta a presença de sujeitos abastados no interior das comunidades cristãs.

Em relação ao personagem judeu, criado para, no âmbito da narrativa, questionar Jesus, há uma advertência aos demais judeus: “Que desgraça vos sucedeu, meus compatriotas, para abandonardes a lei de nossos pais e, seduzidos por aquele com quem eu discutia há pouco, serdes ludibriados da forma mais ridícula e nos haverdes desertado para mudar

de nome e de modo de vida?" (ORÍGENES, *Contra Celso*, II.2). Por tratar a narrativa cristã como uma invenção ou criação literária útil à manipulação dos crentes, fragilizados e vulneráveis, e a serviço de seus idealizadores, Celso indaga: "Que razão, afinal, vos orientou senão o fato de ele ter predito que depois de sua morte ressuscitaria?"

As investidas de Celso não versaram apenas sobre a credibilidade das testemunhas oculares, a vulnerabilidade dos crentes ou à propagada originalidade, inerrância ou infalibilidade das narrativas cristãs, o filósofo, a partir do enredo anunciado nos evangelhos canônicos, também indaga a alegada natureza divina de Jesus de Nazaré, porquanto no momento da crucificação "não foi socorrido por seu Pai, nem se socorreu a si mesmo" (ORÍGENES, *Contra Celso*, I.54). Além disso,

Por que então seria preciso, quando ainda eras criança, te transportar para o Egito para escapares do massacre? Não era conveniente que um Deus tivesse medo da morte! Mas um anjo veio do céu para te ordenar a ti e aos teus que todos fugissem para que ninguém os surpreendesse e matasse. Se tivesses ficado onde estavas, tu, seu próprio filho, seria impotente o grande Deus que já havia enviado dois anjos por causa de ti?

(ORÍGENES, *Contra Celso*, I.66)

Sob a ótica de Celso, se Jesus fosse um deus, ele nem fugiria, nem seria preso e menos ainda poderia ser enganado e entregue por um discípulo, que nem sequer o teme por tratar-se do 'Filho de Deus', outrossim, "que deus, que demônio, que homem sensato, prevendo que tais desgraças lhe aconteceriam, não as teria evitado, se tivesse os meios para isso, em vez de atirar-se às cegas nos perigos previstos?" (ORÍGENES, *Contra Celso*, II.17). Quanto à traição de um de seus seguidores:

Tendo ele predito quem o trairia e quem o renegaria, como não o temeram como Deus, renunciando um a trair, e o outro a renegar? [...] Eles, porém, o traíram e renegaram sem se preocuparem com ele? Um homem que já pressupõe uma conspiração contra si, suponho eu, se prevenir os conspiradores, estes se desviarão de seu projeto e ficarão na defensiva [...] como eles aconteceram, é falso que ele os tenha predito: pois é impossível que pessoas prevenidas tenham persistido em trair e em renegar. Mas, derrubando as considerações anteriores, por este mesmo fato fica derrubada a conclusão: portanto, não é porque estes acontecimentos foram preditos que eles ocorreram. Ao

contrário, eles ocorreram, como era possível, e como ocorreram, fica demonstrado como verdadeiro que ele os predisse; pois a verdade sobre o futuro é julgada pelos acontecimentos

(ORÍGENES, *Contra Celso*, II.18-19)

A base argumentativa de Orígenes são as profecias e as predições presentes no Primeiro Testamento, tais como: “era bom para os homens que ele morresse por eles e sofresse os tormentos devidos à sua condenação [...] dentre os seus contemporâneos, quem se preocupou com o fato de ter ele sido cortado da terra dos vivos, de ter sido conduzido à morte pela iniquidade do seu povo?” *Is 52,13-53,8* (ORÍGENES, *Contra Celso*, I.54), por isso Orígenes adverte suas audiências quanto à incapacidade de Celso de considerar “as profecias feitas sobre Cristo, ou por ignorância total das predições feitas sobre ele, não cita uma única passagem profética [...] o que ele chama de argumento ilusório” (ORÍGENES, *Contra Celso*, IV.2), todavia, Celso nos esclarece que as profecias são tão vagas e genéricas que poderiam se ajustar a qualquer outro candidato messiânico, logo as predições e profecias não são garantias para conferir veracidade às narrativas de Jesus de Nazaré, porquanto “existe uma infinidade de outras pessoas às quais as profecias podem se adaptar com muito mais probabilidade do que a Jesus.” (ORÍGENES, *Contra Celso*, II.28).

Celso, no Livro Sétimo, discorre sobre vários tipos de profecias veiculadas pelos profetas que proferem sentenças ambíguas e obscuras, desprovida de significado preciso, as quais oportunizam charlatões ou impostores a aplicá-las para atender a seus próprios propósitos:

Celso promete indicar a maneira como as adivinhações são feitas na Fenícia e na Palestina, como uma coisa a respeito da qual ele é instruído e sabe de primeira mão [...] entre os homens desta região. [...] Na boca de cada um está a fórmula habitual: Eu sou Deus, ou Filho de Deus, ou Espírito divino. E aqui estou. Pois o mundo já está perdido, e vós, ó homens, haveis de perecer por causa de vossos erros. Mas eu vos quero salvar. E me vereis de volta com um poder celeste. Feliz quem hoje me prestar culto! A todos os outros enviarei o fogo eterno nas cidades e nos campos. E os homens que não sabem que suplícios os esperam se arrependerão e gemerão em vão; mas os que forem persuadidos por mim, eu os guardarei por toda a eternidade. E continua: A estas presunções [...] dão a qualquer ignorante ou charlatão pretexto para se apropriarem deles no sentido que ele deseja

(ORÍGENES, *Contra Celso*, VII.9)

É perceptível que, para Celso, as narrativas sobre Jesus resultam em uma cadeia de enganos, ilusões e apropriações distorcidas e inadequadas das narrativas míticas e experiências religiosas populares. Celso também observa que o cristianismo vai de encontro a suas perspectivas filosóficas, além de tomar para si valores e princípios sociais já presentes na filosofia, por exemplo, a exortação à humildade, ao arrependimento e à pobreza advém de Platão (*Contra Celso*, VI.12-14); o ensinamento dos cristãos de que a sabedoria do homem é loucura para Deus provém de Heráclito e Sócrates para atrair ignorantes (*Contra Celso*, VI.12-14); A ideia de um Deus supremo, supercelestial é platônica, mas mal compreendida pelos cristãos que a distorceram; a teoria dos sete céus é uma apropriação dos persas ou Cabiri (*Contra Celso*, VI.23); o mistério cristão sobre o destino da alma que ascende a Deus é oriundo dos mistérios mitraicos (*Contra Celso*, VI.23-24); além de os cristãos estarem conectados com magia (*Contra Celso*, VI.39-40).

Outra questão levantada por Celso, versa sobre o auxílio de seres intermediários, como os anjos no processo de retirada de Jesus do sepulcro; de acordo com Celso, um subterfúgio incompatível a um 'Filho de Deus':

Além disso, veio até seu túmulo um anjo — alguns dizem um, outro dizem dois — anunciar às mulheres que ele tinha ressuscitado. Pois o Filho de Deus, pelo que parece, não poderia abrir o túmulo, mas ele teve necessidade de um outro para remover a pedra. E mais, veio também um outro anjo ao carpinteiro para explicar a gravidez de Maria, e um outro anjo para fazê-los fugir tirando a criança do perigo.

A existência de um deus supremo, inalcançável e incompreensível pelos sentidos humanos, e de deuses inferiores ou intermediários (*daimones*) remonta ao *Timeu* de Platão, com quem Celso dialoga e por meio do qual questiona os mitos cristãos. Sob esta perspectiva, "Deus nada fez de mortal, mas apenas os seres imortais, e os seres mortais são obras de outros seres. A alma é obra de Deus, mas diversa é a natureza do corpo" (ORÍGENES, *Contra Celso*, IV.54). O que, à luz de Platão, Celso quis dizer?

A matéria, corruptível por natureza, não é obra de um Deus supremo, nem tem ele apreço pela matéria, mas de deuses de extratos inferiores, como o *Demiurgo*¹⁵ e, nos mais baixos extratos, encontramos os

¹⁵ Segundo Farias Junior (2021), para os cristãos, em geral, admite-se que o mundo (e as demais criaturas que nele habitam) foi criado por um ato voluntário de Deus a partir do 'nada' e, de acordo com a visão profética do Apocalipse, este mundo será destruído; já, à luz do *Timeu* de Platão, quem fabrica o mundo é o Demiurgo, não a partir do nada (como creem os cristãos), mas das Ideias, presentes no Mundo Inteligível, que lhes servem de parâmetro. Assim, na cosmologia platônica, a 'Ideia do Bem' está acima do Demiurgo e este se restringe apenas a modelar e organizar o mundo sensível. Convém ressaltar que o Demiurgo não pode ser confundido com a 'Ideia do Bem' (uma espécie de potência divina suprema), de tal

daimones, estes em constante contato com os humanos. Para Christophe Rogue, muitos helenos presumiam que cada homem tem seu próprio *daimon*; “Sócrates dizia que era habitado por um daimon que o advertia a reter-se de tomar parte nos assuntos da cidade (ROQUE, 2008: 198). Eros, por exemplo, é concebido como daimon e o culto aos daimones perfazem um componente importante da cultura religiosa greco-romana, os quais foram desqualificados pelos cristãos, ao associá-los ao mal, ainda que paradoxalmente reconheçam o poder divino dos anjos (que podem ser alocados na categoria dos daimones) e de Jesus, um homem que se fez deus, logo, sob esta perspectiva filosófica, um deus inferior, intermediário ou apenas um homem morto a quem certos grupos veneram” (ORÍGENES, *Contra Celso*, VII.36).

À luz de Celso, Chadwick (1948: 83) conclui que os cristãos acreditavam ter uma posição privilegiada no tocante às revelações divinas por meio de mensagens angélicas, um componente importante da narrativa de ressurreição, o que é nada mais do que a ilusão de que estão no centro do universo e o mundo foi feito inteiramente para servi-los, então, “não é absolutamente possível que eles gozem do favor e do amor de Deus num grau mais eminente do que outros, nem que anjos sejam enviados do céu somente a eles” (ORÍGENES, *Contra Celso*, V.41).

Adicionado a isso, concebendo-o como diferente dos mortais, tal como os cristãos sustentam, é possível que um Deus experimente dores e sofrimentos? “se ele tivesse tomado esta decisão, e se foi por obediência a seu Pai que foi punido, é evidente que, como ele era Deus e aceitava os fatos, os tratamentos espontaneamente desejados não podiam causar-lhe nem dores nem sofrimentos [...] Por que então solta queixas e gemidos e, para escapar ao medo da morte, por que faz esta espécie de oração: “Meu Pai, que se afaste de mim este cálice”? (ORÍGENES. *Contra Celso*, II.23-24). Mas Orígenes contra-argumenta: “Celso acusa o texto evangélico recorrendo a exageros enfáticos e citações forjadas. Nele não vemos Jesus soltando gemidos. Ele altera o texto original: “Meu Pai, se é possível, afaste de mim este cálice” (Mt 26,39) (ORÍGENES. *Contra Celso*, II.23-24).

Por fim, os argumentos de Celso estimulam-nos a pensar uma questão central da narrativa de ressurreição: “Que finalidade teria para Deus tal descida (ao mundo dos vivos)? [...] Será para aprender o que ocorre entre os homens? [...] Então ele não sabe tudo? [...] Será então que, sabendo,

forma que, ao contrário do Deus cristão, o Demiurgo subordina-se às Ideias e à sua perfeição. Isso quer dizer que, para Platão, preexistia um princípio material eterno, em estado de plena desordem (caos), que foi levado à ordem pelo Demiurgo, isto é, o Demiurgo ‘ordenou’ um princípio eterno (matéria), que já existia independentemente Dele, para fabricar o mundo. Enfim, Platão e seus seguidores desconheciam um Universo finito, gerado do nada (*ex-nihilo*) por um Criador. Em síntese, compreendemos que a defesa de uma matéria pré-existente ao ato de criação do *kosmos*, seguido de um demiurgo, organizador/criador do universo, deriva das obras de Platão, particularmente *Timeu*. Percebemos que, no escopo das reflexões desenvolvidas nesta obra, já existia uma teoria que pensava em um suposto ‘arranjo’ do universo pelas mãos de um demiurgo.

ele não reforma e não pode reformar seu poder divino? [...] Ser-lhe-á então impossível reformar por seu divino poder, sem enviar alguém destinado por natureza a este objetivo?" (ORÍGENES, *Contra Celso*, IV.2-3).

Celso, possivelmente, é porta-voz de um grupo de não-cristãos ou cristãos inquietos: se Deus tinha poder para corrigir iniquidades e posturas desviantes por meio de seu poder, por que enviou um colaborador? Por que teria se passado tanto tempo para que a pretensão de corrigir a humanidade se efetivasse? ou seja, "será então agora, depois de tantos séculos, que Deus se lembrou de julgar a vida dos homens, quando antes ele não se importava com ela?" (ORÍGENES, *Contra Celso*, IV.7). Por que a escolha, inicialmente, de um 'povo eleito' e não de todos os homens já que o objetivo era torna-se conhecido pela humanidade?

Muitas das respostas que Celso teria dado podem ter sido negligenciadas ou silenciadas por Orígenes, cujo propósito era contrastá-lo e deslegitimar seus argumentos anticristãos, ao defender que a descida de Jesus se deve à conversão das ovelhas perdidas de Israel (Mt 10:6; 15:24), à retira dos antigos judeus da incredulidade e, por fim, convertê-los ao cristianismo, já que "os cristãos entregarão os verdadeiros frutos a Deus" (ORÍGENES, *Contra Celso*, IV.3)

Orígenes nos mostra que Celso desqualifica persistentemente a narrativa do Jesus ressuscitado ao alertar os leitores acerca dos artifícios retóricos mobilizados pelos líderes cristãos para tornar um deus desconhecido em um ser onipotente, onisciente e onipresente "e julgando-se assim diminuído, será que Deus talvez quisesse ser reconhecido e por à prova os cristãos e os não-cristãos, como novos-ricos ávidos de ostentação? É atribuir a Deus uma ambição excessiva e por demais humana!" (ORÍGENES, *Contra Celso*, IV.6).

De acordo com Celso, um Deus não precisaria se submeter à descida ao mundo dos vivos e à encarnação para ser reconhecido ou manifestar seu poder, uma vez que, sob a ótica de Celso, os cristãos pensam que Deus pode realmente se transformar num corpo mortal, mas isso é impossível (ORÍGENES, *Contra celso*, IV.52-61, 65; V.14), pois, na medida em que ele se submetesse à matéria, instantaneamente, passaria por uma mudança de estado: de bom para mau; de abençoado para não-abençoado, uma vez que apenas o imortal permanece igual a si mesmo (PICK, 1911: 238-9), à vista disso, Orígenes acusa os cristãos de "falatório sem piedade nem pureza sobre Deus" (ORÍGENES, *Contra Celso*, IV.10).

A nosso ver, é evidente que os fundamentos filosóficos de Celso sobre Deus, sua natureza e formas de aparição remontam às ideias platônicas, sobretudo presentes no *Timeu* e no *Fédon*, as quais os cristãos teriam usurpado e distorcido. De todo modo, para filósofos como Celso, a narrativa cristã da ressurreição, por suas contradições e fragilidades, é falsa e promove superstições entre os romanos, as quais podem ameaçar a ordem pública, por desrespeito e deslealdade às tradições culturais romanas e às filosofias helênicas.

Considerações finais

Na esteira dos esforços de Orígenes em salientar as similitudes entre as literaturas antigas e os discursos cristãos emergentes, identificamos os cristianismos originários como movimentos religiosos imersos em um ambiente cultural de 'helenismo romano' que mais dialogava do que contrastava com as visões de mundo e concepções metafísicas da bacia mediterrânea. Nesse sentido, os cristianismos originários são concebidos pela historiografia a partir da interlocução com os judaísmos e com a cultura grega e romana [particularmente as categorias filosóficas de Platão e a adoção da retórica greco-romana], as quais foram ressignificadas para atender aos interesses e objetivos dos escritores cristãos.

Pela refutação de Orígenes, observamos que Celso se esforça em declarar que o cristianismo propaga o que as filosofias helênicas já haviam defendido há tempos. Isso quer dizer que, segundo Celso, não há originalidade no pensamento cristão, porquanto o cristianismo revela-se como uma filosofia mutilada, distorcida, incoerente e contraditória. Em outras palavras, ao observar os registros de Orígenes, inferimos que Celso se propõe problematizar as narrativas cristãs como não-exclusivas e frágeis, o que nos permite, por exemplo, indagar: se os profetas tivessem predito que o 'Filho de Deus' se tornaria um escravo, ficaria doente ou morreria, haveria alguma necessidade de que Deus morresse, sofresse doenças ou se tornasse escravo, apenas por que os profetas predisseram? Um Deus deve morrer para provar sua divindade? Enfim, a nosso ver, Celso pretendeu provocar nos leitores cristãos uma crítica ácida acerca de suas próprias crenças, valores e princípios ético-morais à luz das filosofias helênicas.

Celso não hesita em asseverar que a narrativa cristã da ressurreição resulta da má-interpretação da concepção pitagórico-platônica de metempsicose (*Contra Celso*, VII.32), visto que os cristãos cometeram diversos equívocos em sua ambição em transformar um homem em Deus. Indubitavelmente Celso ameaça o sistema de crenças dos cristãos e assume uma postura hostil às comunidades de fiéis, não por acaso pensadores cristãos como Ambrósio e Orígenes mostram-se inquietos e preocupados com tais investidas. Todavia, ainda que não soubesse ou tivesse a dimensão, Celso contribuiu para tirar os cristãos de sua zona de conforto e aprimorar suas narrativas, tornando-as mais palatáveis a um público cada vez mais heterogêneo.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. De mendacio. *Ouvres de Saint Augustin*, vol.2. Traduzido por G. Combès, Desclée de Brouwer, Paris, 1949.

BINATO, Cláudia Valéria Penavel; RODRIGUES, Mirtes Rocha. O orfismo. In: ROSSI, Andrea Lúcia D. O. Carvalho (Org.). Migrações e imigrações entre saberes, culturas e religiões no mundo antigo e medieval. SP, Assis: UNESP, 2009.

BROWN, Peter. Antiguidade tardia. In: DUBY, G e ARIÈS, P. (dir.) História da Vida Privada. Volume I (Do Império romano ao ano mil). SP: Companhia de Bolso, 1990.

CAVALCANTI, Juliana B. O corpo ressuscitado de Jesus nos evangelhos neotestamentários. In: CHEVITARESE, A; CAVALCANTI, J. B; DE MARIA, T. L. (Org.). Ressurreição: recepções na literatura e na cultura material antigas cristãs. RJ: Kliné, 2020.

CHADWICK, Henry. Origen, Celsus and the resurrection of the body. *The Harvard Theological Review*, v. 41, n.2, 1948.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Dicionário de símbolos (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, número). 16ª. ed. RJ: José Olympio, 2001.

CHEVITARESE, André. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, G. V.; MENDES, N.M. (Org.). Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural. RJ: Mauad, 2006.

CHEVITARESE, A. L. Jesus de Nazaré: o que a história tema dizer sobre ele. RJ: Menocchio, 2022.

COUTINHO, Carlos Luciano Silva. O mito de Zalmoxis e o sacerdócio de Sócrates: a cura no Cármites de Platão. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013.

CROSSAN, John, D; REED, Jonathan, L. Jesús desenterrado. Editorial Crítica: Spain, 2007.

ELIADE, Mircea. *Zalmoxis, the vanishing God*. Translated by William R. Trask. Chicago: Chicago, 1972. Disponível em: <http://search.4shared.com/network/search.jsp?searchmode=2&SearchName=Zalmoxis>, acesso em 27 de junho de 2023.

FARIA, Lair Amaro dos Santos, COSTA, Kleber Lucas. O corpo ressuscitado de Jesus em outros materiais neotestamentários. In: CHEVITARESE, A;

CAVALCANTI, J. B; DE MARIA, T. L. (Org.). Ressurreição: recepções na literatura e na cultura material antigas cristãs. RJ: Kliné, 2020.

FARIAS JUNIOR, José Petrócio de. A história do(s) cristianismo(s) na Antiguidade: perspectivas historiográficas. In: CASTRO, A. P. C. & CARVALHO, R. R. L. História, Igreja e Cristianismos: análises historiográficas. RJ: Kliné, 2022.

FARIAS JUNIOR, José Petrócio de. Jesus de Nazaré: o que dizem os historiadores, o que narram os livros didáticos de história? In: CASTRO, A. P. C; FARIAS JUNIOR, J. P. Para além da crença: história, experiências religiosas e relações de poder. Belém: RFB editora, 2022.

FARIAS JUNIOR, José Petrócio. Encontros (im)possíveis entre neoplatonismos e cristianismos: estudos a partir do bispo Sinésio de Cirene. In: Cristianismos e judaísmos antigos: interações culturais na bacia mediterrânea. RJ:Kliné,2021.

FELMY, A. Die römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike: zum Umgang lateinischer Autoren des 4. und 5. Jahrhunderts n.Chr. mit den *exempla maiorum*. Dissertation. Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität von Freiburg, 1999.

FOWDEN, G. The pagan holy man in late antiquity society. *Journal of Hellenic Studies*, v. 102, p. 33-59, 1982.

GRIMAL. Pierre. Dicionário da mitologia grega e romana. Tradução de Victor Jabouille. 5ª. ed. RJ: Bertrand Brasil, 2005.

HARGIS, Jeffrey W. Against the christians: the rise of early anti-christian polemic. New York, Washington, Boston, Bern, Frankfurt, Berlin, Brssels, Vienna, Canterbury: Peter Lang, 1999.

HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches Guerreiro. Edições 70, Lisboa, 2000.

JAEGER, Werner. Cristianismo primitivo y paideia griega. México: Fonde de Cultura Económica, 1985.

LIMA, Luiz Costa. História, ficção, literatura. SP: Companhia das Letras, 2006.

LOWENTHAL. David. Como conhecemos o passado. Proj. História. São Paulo, n. 17, nov., 1998.

QUINTILIANO, De Institutione oratoria. Texto bilingue (latim-francês), Bornecque, Garnier: paris, 1934.

MACRÓBIO. Somnium Scipionis. Texto comentado e traduzido por M. Armisen-Marchetti, Les Belles Lettres, Paris, 2003.

ORÍGENES. Contra celso. Tradução de Orlando dos Reis. SP: Paulus, 2004 (Patrística, 20)

PLATÃO. *Cármides*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universitária UFPA, Pará, 2007.

PICK, Bernhard. The attack of Celsus on christianity. Oxford Journals, v. 21, n.2, 1911.

MIRANDA, Valtair Afonso. A ressurreição de Jesus no material neotestamentário. In: CHEVITARESE, A; CAVALCANTI, J. B; DE MARIA, T. L. (Org.). Ressurreição: recepções na literatura e na cultura material antigas cristãs. RJ: Kliné, 2020.

RAMALHO, Jefferson. A ressurreição de Jesus e a saída da 'casa dos mortos'. In: CHEVITARESE, A; CAVALCANTI, J. B; DE MARIA, T. L. (Org.). Ressurreição: recepções na literatura e na cultura material antigas cristãs. RJ: Kliné, 2020.

ROUGUE, Christophe. Compreender Platão. 4ª. Edição. SP: Vozes, 2008.

SANZI, Ennio. Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas. Tradução de Sílvia M. A. Siqueira. Fortaleza: EDUECE, 2006.

SPINELLI, Miguel. Helenização e recriação dos sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo, séculos II, III, e IV. 2. ed. rev. e ampl. Caixias do Sul, EDUCS, 2015.

STRABO. *The geography*. Translate by H. L. jones. Harvard University Press, Harvard, 1932. Disponível: <<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/home.html>>. Acesso em 2 de junho de 2023.

TRIGG, Joseph W. Origen: the early church fathers. US, Canada: Routledge, 2002.

Sobre os autores

ALEXANDRE DOS SANTOS MORAES

Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2006), mestrado em História Comparada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada (2009) da mesma universidade e doutorado em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense (2013). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: Homero, poesia oral tradicional, oralidade e escrita, mitologia, diferenças etárias e etnicidade no Mundo Antigo.

FÁBIO VERGARA CERQUEIRA

Professor Titular do Departamento de História da Universidade Federal de Pelotas. Bolsista Produtividade CNPq PQ1d em Arqueologia. Pesquisador Visitante na Universidade de Heidelberg - Instituto de Arqueologia Clássica. Pesquisador da Fundação Humboldt/Alemanha - modalidade Pesquisador Experiente - Arqueologia Clássica (desde 2014). Graduiu-se no curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1989) e concluiu doutorado em Antropologia Social, com concentração em Arqueologia Clássica, pela Universidade de São Paulo (2001). Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História da UFPel (2015-2017). Leciona nos cursos de História Licenciatura e Bacharelado, Antropologia/Arqueologia Bacharelado. Entre 2006 e 2009, professor do Mestrado em Ciências Sociais.

JOSÉ PETRÚCIO DE FARIAS JÚNIOR

Licenciado e bacharel em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca - 2003), em Pedagogia pela UFSJ (2012) e Letras-Inglês UNIUBE (2009). Especialista em Educação Empreendedora (UFSJ) e Planejamento, Implementação e Gestão da Educação a Distância (UFF). Mestre em História, UNESP/Franca (2012), com estágio de pesquisa na Albert Ludwigs Universität Freiburg (2007), Doutor em História também pela UNESP/Franca, com período sanduíche na Freie Universität - Berlin (2011-2012). Pós-Doutor em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia (2018); lidera os grupos de pesquisa: Laboratório de História Antiga e Medieval (LABHAM/UFPI) e História e Culturas Religiosas (HISCURE/UFPI). Coordenador de projeto de extensão, no âmbito do PIBEX, intitulado: Educação Patrimonial e Ensino de História. É professor efetivo de História na Universidade Federal do Piauí, campus de Picos (2016) e integra o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil (UFPI).

JOANA CLÍMACO

Possui bacharelado e licenciatura em História pela Universidade de Brasília (2003), mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo (2007) e doutorado na mesma instituição (concluído em 2013). É Professora Adjunta de História Antiga na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) desde 2014 e participa do Laboratório de Estudos do Império Romano - LEIR, núcleo regional USP (LEIR-MA). Tem experiência de pesquisa e ensino na área de História, com ênfase em História Antiga, especificamente na História do Egito greco-romano e de Alexandria.

LEONOR SANTA BÁRBARA

Leonor Santa Bárbara é Professora Auxiliar na NOVA FCSH, onde lecciona sobretudo disciplinas na área da cultura, língua e literatura gregas. É investigadora do CHAM - Centro de Humanidades desde 2013, no grupo de investigação A Antiguidade e a sua Recepção. Os seus interesses situam-se na área da cultura e da literatura gregas antigas, sobretudo o período helenístico. Tem várias publicações nacionais e internacionais, entre elas colaborações em traduções. Actualmente desempenha também, algumas funções administrativas: além de ser uma das sub-directoras do CHAM, é coordenadora Erasmus no Departamento de Estudos Portuguesas e coordenadora da licenciatura em Estudos Portugueses.

MARGARET MARCHIORI BAKOS

Margaret Marchiori Bakos tem graduação em História (UFRGS); Porto Alegre, Mestrado em História Social (PUCRS), Porto Alegre; Doutorado em História Econômica (USP), São Paulo; Pós-doutorado em Egiptologia (UCL) Londres e publicou vários artigos e livros sobre Egiptologia e Egiptomania, no Brasil e Exterior

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA SILVA

Graduada em História (1996), Mestre em História Econômica (2002) e Doutora em História Social (2007) pela USP, com estágios na École française de Rome (PDEE/CAPES) e na Universidade Nova de Lisboa (FAPESP). Pós-Doutora em Estudos Literários (2010) pela Unesp. Pós-Doutora em Letras Clássicas (2012) pela USP. Pesquisadora do Grupo Heródoto/Unifesp. Pesquisadora do Taphos. Grupo de Pesquisa em Práticas Mortuárias no Mediterrâneo Antigo/USP. Líder do Grupo CNPq LABHAM/UFPI. Pesquisadora do Grupo CNPq Linceu/Unesp-Araraquara. Pesquisadora do Grupo Retórica, Texto y Comunicación da Universidad de Cádiz. Membro do Conselho Acadêmico do Seminário de História e Filosofia das Religiões da Universidad Autónoma de Ciudad Juárez – México.

PILAR GÓMEZ CARDÓ

Licenciatura em Filologia Clássica (1981) pela Universidade de Barcelona, com um prêmio extraordinário de licenciatura. Doutora em Filologia Clássica (1987) pela Universidade de Barcelona (1987), com um extraordinário prêmio de doutoramento. Desde outubro de 1981 está vinculada como professor e pesquisador à Universidade de Barcelona.

