

CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

30



CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA
2021



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY



CADMO
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

30

Editor Principal | Editor-in-chief
Nuno Simões Rodrigues



Centro de História da Universidade de Lisboa

2021



CADMO
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

Editor Principal | Editor-in-chief
Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos | Co-editors

Agnês García-Ventura (Universitat de Barcelona), Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Breno Batistin Sebastiani (Universidade de São Paulo), Rogério Sousa (Universidade de Lisboa).

Assistentes de Edição | Editorial Assistants

Bruno dos Santos, Catarina Pinto Fernandes, Joana Pinto Salvador Costa, Maria de Fátima Rosa, Martim Aires Horta, Violeta D'Aguiar

Revisão Editorial | Copy-Editing

Bruno dos Santos, Joana Pinto Salvador Costa, Martim Aires Horta, Violeta D'Aguiar

Redacção | Redactional Committee

Abraham I. Fernández Pichel (Universidade de Lisboa), Agnês García-Ventura (Universitat de Barcelona), Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Ana Catarina Almeida (Universidade de Lisboa), Armando Norte (Universidade de Coimbra), Breno Batistin Sebastiani (Universidade de São Paulo), Cláudia Teixeira (Universidade de Évora), Elsa de Sousa (Universidade de Lisboa), Francisco Borrego Gallardo (Universidad Autónoma de Madrid), Francisco Gomes (Universidade de Lisboa), José das Candeias Sales (Universidade Alberta), Loïc Borgies (Université Libre de Bruxelles), Maria Ana Valdez (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Rosa (Universidade de Lisboa), Nelson Ferreira (Universidade de Coimbra) Nuno Simões Rodrigues (Universidade de Lisboa), Rogério de Sousa (Universidade de Lisboa), Saana Svärd (University of Helsinki), Susan Deacy (University of Roehampton), Suzana Schwartz (Universidade de São Paulo), Telo Ferreira Canhão (Universidade de Lisboa).

Comissão Científica | Editorial and Scientific Board

Antonio Laprieno (Jacobs University Bremen), Delfim Leão (Universidade de Coimbra), Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano), Giulia Sissa, (University of California, Los Angeles), John J. Collins (Yale University), Johan Konings (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte), José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa), José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid), José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra), Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid), Judith P. Hallett (University of Maryland), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid), Ken Dowden (University of Birmingham), Lloyd Llewellyn-Jones (Cardiff University), Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa), Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra), Marta González González (Universidad de Málaga), Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico).

Conselho de Arbitragem para o presente número | Peer reviewers for the current issue

Agnês García-Ventura (Universitat de Barcelona), Armando Bramanti (CCHS-CSIC), Armando Norte (Universidade de Coimbra), Catarina Viegas (Universidade de Lisboa), Dávid Bartus (Eötvös Loránd University), David Hernandez de la Fuente (Universidad Complutense de Madrid), Delfim Ferreira Leão (Universidade de Coimbra), Giuseppe Minunno (Università di Genova / Università di Firenze), Gustavo Alberto Vivas García (Universidad de La Laguna), José Luís Brandão (Universidade de Coimbra), Jean-Pierre Levet (Université de Limoges), Juan Luis Montero Fenollós (Universidade da Coruña), Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra), Mireia López-Bertran (Universitat de València), Pedro Albuquerque (Universidade de Lisboa), Ricardo Duarte (Universidade de Lisboa), Roberto Nardi (Centro di Conservazione Archeologica).

Editora | Publisher

Centro de História da Universidade de Lisboa | 2021

Concepção Gráfica | Graphic Design

Bruno Fernandes

Periodicidade: Anual

ISSN: 0871-9527

eISSN: 2183-7937

Depósito Legal: 54539/92

Tiragem: 150 exemplares

P.V.P.: €15.00

Cadmo - Revista de História Antiga | Journal for Ancient History

Centro de História da Universidade de Lisboa | Centre for History of the University of Lisbon
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | School of Arts and Humanities of the University of Lisbon
Cidade Universitária - Alameda da Universidade, 1600 - 214 LISBOA / PORTUGAL
Tel.: (+351) 21 792 00 00 (Extensão: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63
cadmo.journal@letras.ulisboa.pt | www.centrodehistoria-flul.com/cadmo



This work is funded by national funds through FCT – Foundation for Science and Technology under project UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

SUMÁRIO

TABLE OF CONTENTS

09 AUTORES CONVIDADOS

GUEST ESSAYS

- 11 UN RILIEVO DALLA TOMBA MENFITA DI PTAHMES E LE TRATTATIVE FALLITE
PER LA VENDITA A LEOPOLDO II DELLA TERZA COLLEZIONE NIZZOLI

*A RELIEF FROM THE MEMPHITE TOMB OF PTAHMES AND THE FAILED
NEGOTIATIONS FOR THE SALE OF THE THIRD NIZZOLI COLLECTION TO LEOPOLD II*

Daniela Picchi

- 39 OS EPIGRAMAS FÚNEBRES DE GREGÓRIO DE NAZIANZA
Da Klea Andron à Arete Cristã

*THE FUNERAL EPIGRAMS OF GREGORY OF NAZIANZUS
From Klea Andron to Christian Arete*

Rita Codá

51 ESTUDOS

ARTICLES

- 53 O ESCORPIÃO COMO ANTIGA MANIFESTAÇÃO DIVINA
NA MESOPOTÂMIA:
A sua presença na glíptica do Diyala (c. 3150-2340 a.C.)

*THE SCORPION AS AN ANCIENT DIVINE MANIFESTATION IN MESOPOTAMIA:
Its presence in the Diyala glyptic (c. 3150-2340 a.C.)*

Vera Gonçalves e Isabel Gomes de Almeida

- 81 OS CITAS NAS HISTÓRIAS DE HERÓDOTO:
Identidade e nomoi

*THE SCYTHIAN IN HERODOTUS STORIES:
Identity and nomoi*

Rui Tavares de Faria

- 105 LA INCORPORACIÓN DEL ELEFANTE DE GUERRA EN CARTAGO
THE INCORPORATION OF THE WAR ELEPHANT IN CARTHAGE

José Luis Alejo Martínez

- 123 STOICISM IN POWER:
Nero and his reflective enigmas
*ESTOICISMO NO PODER:
Nero e os seus enigmas reflexivos*
Carlotta Montagna
- 141 L'HYMNE ORPHIQUE À APOLLŌN
ET LA DATATION DES HYMNES ORPHIQUES:
Considérations archéoastronomiques et comparaisons égyptologiques
*THE ORPHIC HYMN TO APOLLO AND THE DATING OF THE ORPHIC HYMNS:
Archaeoastronomical considerations and egyptological comparisons*
Alicia Maravelia
- 191 CONTRIBUTION À LA CONNAISSANCE DE LA VILLE DE THALA NUMIDE:
Contexte géo-historique
*CONTRIBUTION TO THE KNOWLEDGE OF THE NUMIDIAN CITY OF THALA:
Geo-historical context*
Ouiza Ait Amara

217 NOTAS E COMENTÁRIOS
COMMENTS AND ESSAYS

221 RECENSÕES
REVIEWS

283 IN MEMORIAM

289 POLÍTICAS EDITORIAIS E NORMAS DE SUBMISSÃO
JOURNAL POLICIES AND STYLE GUIDELINES



AUTORES CONVIDADOS
GUEST ESSAYS

UN RILIEVO DALLA TOMBA MENFITA DI PTAHMES E LE TRATTATIVE FALLITE PER LA VENDITA A LEOPOLDO II DELLA TERZA COLLEZIONE NIZZOLI

A RELIEF FROM THE MEMPHITE TOMB OF PTAHMES AND THE FAILED NEGOTIATIONS FOR THE SALE OF THE THIRD NIZZOLI COLLECTION TO LEOPOLD II

Daniela Picchi

Museo Civico Archeologico, Bologna

daniela.picchi@comune.bologna.it |  <https://orcid.org/0000-0003-3947-9840>

Autor Convocado | Guest Author

Abstract: A limestone relief-decorated block from the Memphite tomb of Ptahmes, mayor of Memphis and chief steward in the temple of Ramses II in the house of Ptah in Memphis, was offered by Giuseppe Nizzoli, Chancellor of the Austrian Consulate in Egypt from 1818 to 1828, to Luigi Simone Peruzzi, Chamberlain of the Grand Duke of Tuscany Leopold II, on the occasion of his stay in Egypt and the Levant from August 1824 to December 1825. Nizzoli's aim was to convince Leopold II to buy also his third collection of Egyptian antiquities availing intermediation of Peruzzi. The negotiation failed and the collection was acquired by the Bolognese painter Pelagio Palagi in 1831, but it is interesting to bring to light the unpublished documents that reveal the provenance of the Ptahmes relief kept in Florence and the unknown plots of an affair that also involved the Franco-Tuscan Expedition in Egypt.

Key-words: Saqqara; Ptahmes; Giuseppe et Amalia Nizzoli; Luigi Simone Peruzzi; antichità egiziane.

Sommario: Una lastra in calcare decorata a rilievo dalla tomba menfita di Ptahmes, sindaco di Menfi e maggiordomo nel tempio di Ramses II nel dominio di Ptah a Menfi, fu offerto da Giuseppe Nizzoli, cancelliere presso il consolato austriaco in Egitto dal 1818 al 1828, a Luigi Simone Peruzzi, ciambellano del granduca di Toscana Leopoldo II, in occasione di un suo soggiorno in Egitto e Levante dall'agosto 1824 al dicembre 1825. L'obiettivo di Nizzoli era quello di convincere Leopoldo II a comperare anche la sua terza collezione di antichità egiziane, avvalendosi della mediazione di Peruzzi. La trattativa fallì e la collezione fu acquistata dal pittore bolognese Pelagio Palagi nel 1831, ma è interessante rendere noti i documenti inediti che documentano la provenienza del rilievo di Ptahmes conservato a Firenze e le trame nascoste di un affare che coinvolse anche la Spedizione letteraria franco-toscana in Egitto.

Key-words: Saqqara; Ptahmes; Giuseppe et Amalia Nizzoli; Luigi Simone Peruzzi; antichità egiziane.

Il modenese Giuseppe Nizzoli (1792-1858) deve la sua notorietà all'attività diplomatica svolta in Egitto dal 1818 al 1828 quale cancelliere presso il consolato austriaco, dapprima ad Alessandria, in seguito al Cairo e, su richiesta del console generale Giuseppe Acerbi (1773-1846), dal 1826 di nuovo ad Alessandria.¹ Il soggiorno prolungato nel paese e, in particolare, il cancellierato gli offrirono l'opportunità di creare tre significative collezioni di antichità egiziane, che vendette in anni successivi a Ernst August Burghart (1787-†), recatosi in Egitto come emissario dell'imperatore Francesco Giuseppe II (1768-1835),² al granduca di Toscana Leopoldo II (1797-1870)³ e al pittore bolognese Pelagio Palagi (1775-1860), esempio raro di un collezionismo privato in grado di competere per importanza con sovrani e apparati governativi.⁴ Un altro piccolo nucleo di reperti fu inoltre ceduto al marchese Luigi Malaspina di Sannazzaro (1754-1835).⁵

Per quanto molto sia stato scritto su questo personaggio e sulla sua attività di collezionista, le vicende che riguardano la vendita della terza raccolta Nizzoli sono pressoché inedite. Queste presero avvio dal dono di una lastra in calcare decorata a rilievo e dipinta a Luigi Simone Peruzzi (1792-1870), ciambellano del granduca di Toscana.⁶ Nizzoli si augurava così di attirare l'attenzione dell'ambiente fiorentino e di indurre Leopoldo II all'acquisto di una ulteriore collezione di reperti, ma Peruzzi avrebbe disatteso le sue aspettative, anzi avrebbe cercato di dirottare altrove l'interesse del granduca. Fallita questa strategia di vendita, e anche successivi tentativi, Nizzoli avrebbe venduto a Palagi le proprie antichità. Numerosi documenti inediti,

1 In merito al personaggio e alle sue origine modenesi cf.: Daris 2005; Rindi Nuzzolo et Guidotti 2014; Rindi Nuzzolo et Guidotti 2015a. Alcuni studiosi collocano la fine del cancellierato di Nizzoli nel novembre 1827, mentre l'autrice preferisce posticiparla al 12 ottobre 1828, quando il Governo del Litorale emise un verdetto ufficiale in merito al contenzioso tra questi e il console generale Acerbi.

2 La prima collezione Nizzoli fu venduta nel 1821 ed è ora conservata presso il Kunsthistorische Museum di Vienna; cf. Satzinger 1991, 367-9.

3 Leopoldo II acquistò la seconda collezione Nizzoli nel 1824 per la I. e R. Galleria di Antichità, i cui materiali confluirono in seguito nel patrimonio del Museo Archeologico Nazionale di Firenze (di seguito MAF); cf.: Museo Nizzoli 1824; Rindi Nuzzolo 2014.

4 La terza collezione, acquistata da Palagi nel 1831, è ora conservata presso il Museo Civico Archeologico di Bologna (di seguito MCABo); cf.: Picchi 2011; Rindi Nuzzolo, 2016. L'autrice sta preparando uno studio monografico sulla collezione Palagi, nel quale saranno pubblicati integralmente i documenti inediti citati in questo articolo.

5 Questo piccolo nucleo di antichità è ora conservato presso il Museo Civico Archeologico di Pavia; cf.: Mora 1980; Pernigotti 2000; Crevatin 2005.

6 Peruzzi ricoprì varie altre cariche, tra le quali quella di segretario della legazione Toscana a Parigi. Per un approfondimento sulla famiglia Peruzzi cf. Ragozzino 2013, in particolare 38.

conservati presso l'Archivio di Stato di Lucca,⁷ l'Archivio Torrigiani Malaspina,⁸ l'Archivio Storico delle Gallerie Fiorentine,⁹ la Biblioteca Universitaria di Pisa¹⁰ e la Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna¹¹ forniscono le informazioni necessarie a ricostruire le tappe salienti di questa vicenda, a partire dal coinvolgimento iniziale di Peruzzi sino alla conclusione dell'affare a Milano con la vendita a Palagi.

Nizzoli conobbe Peruzzi in occasione di un congedo dal servizio diplomatico ottenuto nel 1822 per motivi di salute. Rientrato in Italia assieme alla moglie Amalia,¹² questi si dedicò alla vendita della sua seconda collezione, già offerta a Burghart nel giugno dello stesso anno prima di imbarcarsi alla volta di Livorno.¹³ Seguendo una prassi consueta, Nizzoli contattò diversi potenziali acquirenti, in primo luogo Leopoldo II di Toscana tramite l'abate Giovanni Battista Zannoni (1774-1832), regio antiquario del granducato, e poi Gaetano Cattaneo, direttore del Gabinetto Numismatico di Milano, allora sotto il dominio austriaco. Fu durante il soggiorno a Firenze che i coniugi Nizzoli ebbero modo di conoscere Peruzzi, come Amalia racconta nelle sue memorie, date alle stampe molti anni dopo.¹⁴ Ottenuta l'autorizzazione al viaggio per gentile intercessione del marchese Paolo Garzoni Venturi (1762-1842), governatore civile e militare di Livorno,¹⁵ il 15 agosto 1824 il

7 Archivio di Stato di Lucca (di seguito ASLu), Fondo *Archivio Garzoni*, Filza 165, nos. 515-23, *Peruzzi Cav. Simone Luigi, Ciamberlano, Alessandria d'Egitto 30 Agosto 1824 – Livorno 28 Marzo 1826*. Cf. Pera 2002, 27-29.

8 Archivio Torrigiani Malaspina, Fondo *Peruzzi*, Filza 11, *Lettere inviate da Simone Peruzzi al fratello Vincenzo, durante un viaggio in Egitto e Palestina (1824-1825)*. All'interno della filza le lettere sono anticipate dalla breve nota *Simon Luigi Peruzzi al fratello Vincenzo. Lettere dall'Oriente etc.* In merito all'Archivio Torrigiani Malaspina cf. Luzzatto 1956. Desidero ringraziare sentitamente la Marchesa Alessandra Torrigiani Malaspina per avermi concesso la consultazione dell'archivio di famiglia e fornito copia delle lettere.

9 Gallerie degli Uffizi, Archivio Storico delle Gallerie Fiorentine (di seguito ASGF), Filza *Anno 1826*, no. 6.1-5, *Lastra in pietra calcaria, e Papiro Scritto in carattere ieratico, o Sacerdotale approvati riceversi in dono dal Can. Simone Luigi Peruzzi*, et no. 39.1-5, *Nizzoli (Giuseppe) Console d'Australia in Alessandria d'Egitto. Anticaglie Egizie proposte per la R. Galleria*; Filza *Anno 1827*, no. 35.1-4, *Collezione Seconda di Monumenti Egizi. Offerta da Giuseppe Nizzoli e proposta acquistarsi*. Desidero ringraziare sentitamente il Dr. Luca Faldi della Soprintendenza Archivistica e Bibliografica della Toscana per i preziosi suggerimenti.

10 Biblioteca Universitaria di Pisa (di seguito BUPi), Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 294, *Lettere di varii a Ippolito Rosellini, autografe o in copia*, et MS 298, *Lettere di varii a Ippolito Rosellini*, disponibili online (ultima consultazione 10 dicembre 2020); MS 379, *Copialettere riguardante la Spedizione letteraria di Toscana in Egitto 1827-1829*, che risulta ancora in gran parte inedito.

11 Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna (di seguito BCABo), Fondo Speciale *Pelagio Palagi*.

12 Per un approfondimento su Amalia Sola Nizzoli cf.: Nizzoli 1841; Pernigotti 1991; Picchi 2015a; Rindi Nuzzolo et Guidotti 2015b, non consultato perchè indisponibile sia presso l'editore sia presso biblioteche.

13 Cf. Satzinger 1991, 374-8, pubblica integralmente la lettera di Nizzoli a Burghart, spedita dal Cairo il 15 giugno 1822, e l'annessa *Ricapitolazione dei pezzi indicati nel Catalogo ragionato del Gabinetto di Antichità Egiziane di proprietà del Sig. Gius(eppe) Nizzoli Cancelliere dell'I. Re. G(eneral) Consolato d'Australia in Cairo*, che conta 1508 pezzi. Non compare menzione della trattativa in: Rindi Nuzzolo 2014; Rindi Nuzzolo et Guidotti 2015a.

14 Nizzoli 1841, 105-6. Queste memorie sono state commentate e riedite più volte, anche dallo stesso autore; per l'ultima edizione commentata cf. Pernigotti (1841) 2015. Cf. inoltre Rindi Nuzzolo et Guidotti 2016.

15 Garzoni Venturi ricoprì anche le cariche di consigliere intimo di stato, finanze e guerra; general maggiore delle rr. truppe; maggiordomo maggiore di s.a. imperiale e reale la serenissima granduchessa di Toscana Maria

ciambellano del granduca si imbarcò assieme a loro da Livorno con destinazione Alessandria, mentre le trattative di vendita della collezione Nizzoli alla Toscana stavano volgendo al termine.¹⁶ Nelle proprie memorie Amalia menziona altre volte Peruzzi, mostrando un'affezione nei suoi confronti che quest'ultimo lascia trapelare nella sola corrispondenza privata con lei e con il fratello Vincenzo. I coniugi Nizzoli non compaiono invece nelle lettere, sino ad ora rintracciate, a Garzoni Venturi e ad altre personalità del granducato. Basti come esempio il solo confronto tra due lettere, che il ciambellano scrisse da Alessandria in data 30 agosto 1824, a Garzoni Venturi per ringraziarlo dei favori ricevuti alla partenza¹⁷ e al fratello Vincenzo per aggiornarlo sulla navigazione e l'arrivo in porto.¹⁸ Assieme a tutte le altre, queste integrano la narrazione di Amalia da un punto di vista personale, fornendo ulteriori informazioni sul vissuto quotidiano e sulla situazione socio-politica dell'Egitto, oltreché a una griglia cronologica di riferimento. Scrivendone molti anni dopo, infatti, Amalia predilige talvolta il flusso narrativo alla precisa sequenza cronologica degli eventi.

Nella lettera al fratello, con il quale si scusa “se le materie di cui vi parlo sono confusamente trattate, ma è che ho avuto tante nuove idee, e tante singolari nuove impressioni nella giornata”, Peruzzi racconta del viaggio, incluse attività di bordo, costi di vitto e alloggio, per poi sorpendersi dell'uso fatto dai locali dei cammelli o degli asini e trattare di seguito un tema di rilevanza politica quale l'invio a Rodi e in Morea di 25000 uomini e di 200 bastimenti da trasporto al comando dell'ammiraglio ottomano Ismail Gibraltar. Rimanda inoltre ad altro momento una più dettagliata descrizione della vita, dei costumi e della lingua degli Arabi, che si vanta di parlare “assai benino”, avendo “avuto la fortuna che la Sig.a N[izzoli] in viaggio mi ha assistito . . . perchè quella Signora [lo] parla molto bene.”¹⁹

Il tono della lettera a Garzoni Venturi è cordialmente istituzionale. Dopo avere confermato al marchese la consegna di una sua missiva al console austriaco

Antonia delle Due Sicilie consorte di Leopoldo II; comandante supremo del litorale toscano dei battaglioni dei cacciatori volontari di costa e della imperiale e regia marina di guerra. Fu inoltre presidente dell'Accademia dei Georgofili.

16 Nizzoli 1841, 125-8.

17 ASLu, Fondo *Archivio Garzoni*, Filza 165, no. 515.

18 Archivio Torrigiani Malaspina, Fondo *Peruzzi*, Filza 11, *Lettera di L.S. Peruzzi al fratello Vincenzo. Alessandria, 30 agosto 1824.*

19 Cf. n. 18. L'episodio è narrato anche da Amalia; cf. Nizzoli 1841, 133.

Giorgio Francesco Cavaco,²⁰ che rappresentava allora anche il granducato di Toscana, Peruzzi lo aggiorna sulla visita fatta alle antichità di “quella famosa Città che figura tanto nelle Storie antiche”, ma non dice di essere stato guidato nelle varie escursioni dai coniugi Nizzoli.²¹ Affronta inoltre ancora una volta il tema della guerra di indipendenza greca, fornendo precise informazioni sulla consistenza delle truppe partite alla volta di Rodi e della Morea.

L'esito della spedizione militare sarà rendicontato a Garzoni Venturi in una successiva comunicazione, che Peruzzi spedì dal Cairo il 10 aprile 1825²² in tardiva risposta ad una sua lettera del 18 dicembre 1824. Dopo i convenevoli iniziali necessari a legittimare il silenzio prolungato a causa di un viaggio in Nubia della durata di settantacinque giorni, che sappiamo essere iniziato il 21 gennaio,²³ Peruzzi descrive quali benefici sarebbero derivati alla popolazione egiziana dalle attività che studiosi ed esperti toscani stavano svolgendo nel paese, per poi aggiornare il governatore di Livorno sugli ultimi sviluppi della guerra d'indipendenza greca e sulla morte a Rodi di Ismail Gibraltar.²⁴ Un tema che dimostra stargli molto a cuore è quello della mancanza di una idonea rappresentanza consolare del granducato di Toscana in Egitto. A suo avviso, fatto tra l'altro noto a Garzoni Venturi, il console Cavaco è invisito a Ibrahim Pascià (1789-1848) e agli Egiziani, interessandosi esclusivamente al proprio tornaconto economico. L'istituzione di un consolato di Toscana avrebbe portato a indiscussi vantaggi economici, favorendo anche il porto di Livorno e non solo quello di Trieste.²⁵ All'epoca gli unici affari possibili per il porto toscano derivavano dall'inettitudine di Cavaco, tale da condurre a bancarotta il consolato austriaco.²⁶ Proprio allo scopo di promuovere la Toscana, Peruzzi dichiara di essere riuscito a dirottare verso Firenze e Pisa, anziché Milano, una trentina di giovani Arabi dai quindici ai ventitre anni, che il Pascià desiderava fossero “istruiti nelle Scienze, a cui la loro inclinazione, ed il vantaggio del loro Paese gli disporrà”.²⁷

20 Cavaco ricoprì tale carica dal maggio 1823 all'agosto 1826.

21 Cf. n. 17. Apprendiamo la notizia dal testo di Amalia; cf. Nizzoli 1841, 136-7.

22 ASLu, Fondo *Archivio Garzoni*, Filza 165, no. 516.

23 Cf. Archivio Torrigiani Malaspina, Fondo *Peruzzi*, Filza 11, *Lettera di L.S. Peruzzi a Vincenzo. Tebe, 10 Febbraio 1825*.

24 La lettera permette di anticipare con certezza la data di morte di Ismail Gibraltar, che gli studiosi generalmente collocano tra la fine del 1824 e gli inizi del 1825; cf. Auriant 1926.

25 Questa e le successive lettere (ASLu, Fondo *Archivio Garzoni*, Filza 165, nos. 518-3) rivelano l'interesse preponderante di Peruzzi per il tema dei commerci, al quale avrebbe poi dedicato un'opera di rilievo; cf. Peruzzi 1868.

26 Parole altrettanto forti sull'inidoneità di Cavaco a rappresentare la Toscana sono espresse in Archivio Torrigiani Malaspina, Fondo *Peruzzi*, Filza 11, *Lettera di L.S. Peruzzi a Vincenzo. Cairo, 23 settembre 1824*.

27 Cf. n. 22.

La loro partenza per Livorno risulta programmata per la fine del mese di Ramadan dell'anno 1240 dell'Egira (20 aprile – 19 maggio 1825).

Nei mesi successivi il digiuno lo stesso Peruzzi sarebbe ripartito dal Cairo per visitare il Levante con destinazione finale Gerusalemme, realizzando così il desiderio espresso sin dal suo arrivo ad Alessandria.²⁸ Se Amalia trascrive stralci della loro corrispondenza senza indicare date precise per le diverse tappe del viaggio,²⁹ le lettere del ciambellano al fratello permettono di ricostruire con precisione i suoi spostamenti, prima e dopo il Ramadan, aiutandoci a comprendere il processo di formazione della terza raccolta Nizzoli e a stabilire quando Amalia si trasferì a Saqqara alla ricerca di antichità, una data sulla quale gli studiosi si interrogano oramai da tempo.

Già in una lettera indirizzata a Vincenzo il 7 dicembre 1824 dal Cairo, Peruzzi comunicava l'intenzione di Nizzoli di “formare una nuova collezione di antichità, poichè compra, ed è contentissimo della vendita che ha fatto in Firenze della sua raccolta.”³⁰ Peruzzi ne scrive dopo avere affermato con soddisfazione di essersi finalmente recato in visita ai siti di Menfi, Giza, Saqqara, Abusir e Dashur, rimanendo particolarmente impressionato dalla statua colossale di Ramses II e dalla grande piramide. Non è escluso che Amalia faccia riferimento a queste escursioni quando afferma:

Al nostro arrivo al Cairo questa volta vi trovammo il celebre naturalista Brocchi, il quale ci procurò bentosto il piacere della sua cara relazione; quindi col signor cavaliere Peruzzi e col professore Brocchi facevamo insieme frequenti escursioni.³¹

In ogni caso, queste visite potrebbero essere servite ai coniugi Nizzoli per stabilire dove intraprendere quegli scavi che Amalia sovrintese in sostituzione del marito, impegnato nelle attività di cancellierato, e condusse durante un periodo di sosta al Cairo di Peruzzi. Amalia stessa lo rende noto: “Frattanto che io attendeva

28 Archivio Torrigiani Malaspina, Fondo Peruzzi, Filza 11, *Lettera di L.S. Peruzzi a Vincenzo. Cairo, 23 settembre 1824.*

29 Nizzoli 1841, 151, 154-9.

30 Archivio Torrigiani Malaspina, Fondo Peruzzi, Filza 11, *Lettera di L.S. Peruzzi a Vincenzo. Cairo, 7 dicembre 1824.*

31 Nizzoli 1841, 154. Benchè la signora Nizzoli sembri collocare tali visite dopo il Ramadan del 1825, sappiamo per certo che a quella data Giambattista Brocchi (1772-1826) era in viaggio da tempo, come lui stesso afferma in una lettera inviata da Karthum il 12 luglio 1825 e pubblicata in Nizzoli 1841, 160-66. Nella stessa lettera Brocchi testimonia l'impegno profuso da Nizzoli nel creare una nuova collezione affermando: “Durante il mio viaggio non ho mancato di stare in traccia di qualche pezzo di antichità per soddisfare al desiderio dell'amico Nizzoli.” In merito al viaggio di Brocchi cf.: Brocchi 1843; Sammarco 1928.

agli scavi [ndr di Saqqara] mio marito ogni sabato veniva a trovarmi con alcuni suoi amici fra' quali il cavalier Peruzzi, e non ritornava al Cairo che il lunedì", specificando di seguito di avere soggiornato per alcune settimane nei mesi di marzo e aprile presso il villaggio di Saqqara.³² Per comparazione con le date di viaggio di Peruzzi, che lasciò il Cairo il 21 gennaio 1825 per visitare l'Alto Egitto e la Nubia,³³ vi ritornò dopo settantacinque giorni a inizio aprile,³⁴ ripartì di nuovo alla volta del Levante e di Gerusalemme a fine giugno per rimanervi almeno sino alla fine di settembre,³⁵ è molto probabile che il ciambellano del granduca abbia visitato gli scavi a Saqqara al rientro dall'Alto Egitto, poco prima dell'inizio del mese di digiuno del 1825.³⁶ Il Ramadan pose certo fine all'attività sul campo di Amalia, almeno temporaneamente, ma non alla campagna acquisti di Nizzoli, che sarebbe continuata ben oltre la partenza di Peruzzi dal paese.³⁷

Al rientro in Italia, il ciambellano assunse un diverso atteggiamento nei confronti dei coniugi Nizzoli, per i quali all'inizio del soggiorno egiziano si era addirittura prodigato in segreto nella speranza di farli tornare a Firenze.³⁸ Una lettera a Garzoni Venturi datata 18 dicembre 1825,³⁹ che il ciambellano scrisse da bordo del brigantino Teseo, annuncia il suo arrivo al porto di Livorno, al quale sarebbe seguita la consueta quarantena nel lazzaretto di San Leopoldo. Durante il soggiorno forzato, Peruzzi si attivò per donare a Leopoldo II alcune antichità che desiderava incrementassero il "Museo Egiziano" nella Reale Galleria di Firenze. Non essendo riuscito a contattare il marchese Tommaso Corsi (1814-1891), gran ciambellano del

32 Nizzoli 1841, 246-7. Questa è l'ultima menzione che Amalia fa di Peruzzi nelle sue memorie.

33 Cf. n. 23.

34 Cf. n. 22.

35 Cf. Archivio Torrigiani Malaspina, Fondo *Peruzzi*, Filza 11, *Lettera di L.S. Peruzzi a Vincenzo. Ai piedi del Monte Libano, Beyrout, 13 agosto 1825*; *Lettera di L.S. Peruzzi a Vincenzo. Monte Libano, 18 agosto 1825*; *Lettera di L.S. Peruzzi a Vincenzo. Gerusalemme, 14 settembre 1825*.

36 Di certo le lettere inedite di Peruzzi permettono di collocare le ricognizioni archeologiche di Amalia nel 1825, confermando quanto scritto da Daris 2005, 33, diversamente da: Rindi Nuzzolo 2013, 154; Picchi 2015a, 134; Pernigotti 2015-16, 86; Rindi Nuzzolo et Guidotti 2016, 27.

37 Cf. ad esempio Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, *Carteggi Vari*, 294, 171. In questa lettera, inviata dal Cairo in data 19 giugno 1826, Nizzoli comunica a Peruzzi il rinvenimento di "una bella statuetta di pietra dura Nera di basalto: Essa è di Stile delle Piramidi, cioè di quei tempi" (MCABO EG 1826, fine IV – inizi V dinastia, 2504 a.C. ca.; cf.: Nizzoli 1827, III.4; Kminek-Szedlo 1895, no. 1826; Pernigotti 1980, 27-29; Picchi 2015b, 508, II.7). La lettera è stata pubblicata integralmente in Rindi Nuzzolo 2013, 151-5, e di nuovo in Rindi Nuzzolo 2016.

38 Archivio Torrigiani Malaspina, Fondo *Peruzzi*, Filza 11, *Lettera di L.S. Peruzzi a Vincenzo. Cairo, 4 ottobre 1824*.

39 ASLu, Fondo *Archivio Garzoni*, Filza 165, no. 517. Nella stessa data Peruzzi scrisse una lettera anche a Vincenzo; cf. Archivio Torrigiani Malaspina, Fondo *Peruzzi*, Filza 11, *Lettera di L.S. Peruzzi a Vincenzo. Spiaggia di Livorno. Da bordo del Teseo, 18 agosto 1825*.

granduca, si rivolse nuovamente al governatore di Livorno inviandogli una seconda lettera dal lazzeretto il 23 dicembre, nella quale descrive questi materiali:

Io ho portato da Tebe una bellissima Pietra dipinta, lunga due bracci, e alta $\frac{1}{2}$, un papiro in Caratteri Eratici, e Quattro Coccodrilli imbalsamati questi ultimi [rosti] dall'incendio della Tomba di Maabde dirimpetto Monfalut nel medio Egitto.⁴⁰

Peruzzi chiede inoltre consiglio al marchese su come procedere, se ottenere un parere preventivo sulle antichità dal senatore Giovanni degli Alessandri (1765-1830), direttore della Reale Galleria, o rivolgersi direttamente al granduca. La visita di Leopoldo II al lazzeretto (16 gennaio 1826) offrì a Peruzzi l'occasione per parlargli dei commerci toscani ed esprimergli personalmente il desiderio di donare i materiali portati dall'Egitto. L'offerta fu accolta con favore dal sovrano, come sappiamo da tre successive lettere, sempre dal lazzeretto, la prima del 17 gennaio indirizzata a Garzoni Venturi per ringraziarlo dell'aiuto fornito,⁴¹ la seconda del 18 gennaio al fratello Vincenzo⁴² e la terza del 21 gennaio a degli Alessandri per informarlo dell'accaduto e per descrivere caratteristiche e provenienze delle antichità offerte in dono:

Queste sono 1.° Una pietra lunga 2 Braccia, 7 soldi, e larga 1 braccio, 5 soldi. Rappresenta un'offerta, e la delicatezza dei colori, e la conservazione del disegno elegante me l'hanno fatto credere assai superiore a molte altre. Di più, nella linea superiore resta mozzo un altro disegno, ... Il rilievo è esterno, essendo questa Pietra al coperto nell'interno di un Tempio dell'Isola di File in Nubia. 2° Un papiro scritto in Caratteri Eratici, e assai ben conservato; ... 3.° Quattro Coccodrilli imbalsamati, resto del bruciamento delle tombe di Mabde dirimpetto Monfalut nel medio Egitto. Uno solo è vestito in mummia, e ben conservato nell'antico stile. È lungo Braccia 4, soldi 14.⁴³ Uno spogliato affatto, ma benissimo in essere, facendo vedere come l'effetto dei balsami antichi fosse forte e contro la putrefazione, e contro tutte le specie d'innumerabili Animali. Ve ne sono due altri egualmente nudi, ma non così belli. La lunghezza di quello nudo superiore agli altri è Braccia 3, e soldi 15.⁴⁴

40 ASLu, Fondo *Archivio Garzoni*, Filza 165, no. 518.

41 ASLu, Fondo *Archivio Garzoni*, Filza 165, no. 520.

42 Archivio Torrigiani Malaspina, Fondo *Peruzzi*, Filza 11, *Lettera di L.S. Peruzzi a Vincenzo. Livorno, 18 gennaio 1826*.

43 Acquisiti dal Regio Museo di Fisica, come si dirà in seguito, i tre coccodrilli senza bende sono registrati al no. 1045 nel catalogo inventariale del 1828. Il più grande, che misura 2,159 m, è ora esposto presso il Museo di Storia Naturale – La Specola dell'Università degli Studi di Firenze (inv. no. 489 MZUF), mentre non è stato possibile rintracciare gli altri due esemplari. Sempre nel catalogo del 1828 sono inventariate ai nn. 1046-1051 stecche di palma e 40 uova di coccodrillo in differente stadio di sviluppo, scoperte sbendando l'esemplare "vestito in mummia"; anche questi materiali non sono attualmente rintracciabili. Ringrazio la Dr.ssa Annamaria Nistri per l'aiuto fornitomi nella ricerca.

44 ASGF, Filza *Anno 1826*, no. 6.2.

Merita attenzione il fatto che Peruzzi attribuisca al rilievo un diverso contesto archeologico rispetto a quanto scritto a fine dicembre a Garzoni Venturi, forse per aumentarne il prestigio, ma non è escluso anche per nascondere il reale luogo di provenienza e da chi lo avesse ottenuto. Poche righe dopo, inoltre, in quella che appare essere una dissimulata competizione, chiede se vi siano mummie di cocodrillo o rilievi della stessa grandezza tra gli oggetti della collezione Nizzoli.

Ringraziato Peruzzi per il dono,⁴⁵ il senatore degli Alessandri in una lettera da Firenze del 22 febbraio 1826 conferma a Leopoldo II la consegna dei materiali, spendendo parole di particolare apprezzamento per il rilievo:

Certo si è, che la Lastra, per quanto è anche sembrato al R. Antiquario Ab:e Zannoni, è assai valutabile per la finezza del lavoro, per la buona conservazione, e per la sua grandezza eccedente tutte le altre che pervennero in questo stabilimento per l'acquisto del Museo Nizzoli. Così andrebbe essa a formare una decorosa appendice alla nostra collezione.⁴⁶

Il direttore della Reale Galleria suggerisce inoltre di destinare i quattro cocodrilli al Regio Museo di Fisica, in quanto più idoneo dal punto di vista scientifico a riceverli, oltreché per lo spazio limitato della stanza destinata *pro tempore* alle antichità egiziane. Dopo che Leopoldo II ebbe accettato ufficialmente il dono, il 24 febbraio Francesco Cempini (1775-1853) dell'Imperiale e Regia Segreteria delle Finanze ne diede comunicazione a degli Alessandri,⁴⁷ che il successivo 8 marzo 1826 scrisse a Peruzzi, informandolo anche della diversa destinazione espositiva dei cocodrilli rispetto alla “lastra.”⁴⁸

La rarità e il valore artistico della “lastra”, già apprezzati dal regio antiquario Zannoni, indussero il professore di lingue orientali Ippolito Rosellini (1800-1843) a pubblicarne subito uno studio in occasione delle nozze del principe Andrea Corsini (1804-1868) con Luisa Scotto (1808-1888), “applicando ad essa quelle dottrine che dalla viva voce dello stesso Champollion ho potuto attingere nella non breve permanenza avuta con lui.”⁴⁹ L'illustrazione a corredo del testo (Fig. 1) permette di identificare la “lastra” con il rilievo proveniente dalla tomba a Saqqara di Ptahmes,

45 ASGF, Filza *Anno 1826*, no. 6.3, minuta di lettera.

46 ASGF, Filza *Anno 1826*, no. 6.4.

47 ASGF, Filza *Anno 1826*, no. 6.1.

48 ASGF, Filza *Anno 1826*, no. 6.5, minuta di lettera.

49 Rosellini 1826, IV di prefazione. La pubblicazione fu recensita da Zannoni 1827.

sindaco di Menfi e maggiordomo del tempio di Ramses II nel dominio di Ptah, ancora oggi conservato a Firenze (Fig. 2).⁵⁰ E sempre grazie alla stessa pubblicazione e a una lettera spedita da Nizzoli a Rosellini il 5 maggio 1828 da Alessandria⁵¹ si apprende che il rilievo era stato donato a Peruzzi dal cancelliere austriaco, certo per mantenere vivo il ricordo di sè presso il granduca e preparare il terreno alla vendita di una nuova raccolta di antichità egiziane in corso di formazione. Peruzzi non solo aveva disatteso le aspettative di Nizzoli, che invano gli aveva chiesto aggiornamenti al riguardo in una lettera dal Cairo del 19 giugno 1826,⁵² nella quale annunciava ulteriori importanti rinvenimenti, ma aveva omesso la reale provenienza del dono perché interessato a promuovere presso Leopoldo II l'acquisto dell'ultima grande collezione presente sul mercato antiquario cairota, quella del console generale svedo-norvegese Giovanni d'Anastasi (1765-1860). Peruzzi lo scrive al console generale francese Bernardino Drovetti (1776-1852) in una lettera da Firenze del 19 settembre 1826,⁵³ pregandolo di

interessarsi per me in quest'affare. Cioè, di voler aver la bontà di significare al Sig. d'Anastasi, che essendo Egli nella volontà di spedirla [ndr la sua collezione] a Livorno lo pregherei di spedirmi un Catalogo esatto, i patti, e le condizioni di vendita.⁵⁴

I primi accordi per l'acquisto di questa collezione, attualmente conservata presso il Rijksmuseum van Oudheden di Leiden,⁵⁵ sembrano risalire al soggiorno egiziano di Peruzzi, come si deduce da un altro passo della stessa lettera:

Il Sig. Nizzoli mi ha spedito un Catalogo di una Collezione, che vorrebbe far acquistare al nostro Museo per accompagnare quella che già gli vendè altra volta, ma sono in questo impegno [ndr con d'Anastasi] fino al mio ritorno, e ne parlai tanto e tanto a S.A. che non potrei adesso interessarmi per nessun altro senza farmi un torto.⁵⁶

50 MAF, Sezione 'Museo Egizio', inv. 2557 (XIX dinastia, regno di Ramses II, 1279-1213 a.C.); cf.: Schiapparelli 1887, 325-30; Guidotti 2015. Per un approfondimento sulla tomba, riscoperta nel 2010 da Ola el-Aguizy cf.: Greco 2011; Staring 2014a, 2014b, 2016 et 2017-18.

51 BUPi, Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 294.2.18.1 [oai:www.internetculturale.sbn.it/Teca:20:NT0000:IT-P1112_MRC.294.2.18.1].

52 Cf. n. 37. In entrambi gli articoli Rindi Nuzzolo non identifica il rilievo.

53 Donatelli 2011, 298-99, no. 150, *Mazzeo* 707.3 01-04.

54 Cf. n. 53.

55 La collezione fu acquistata a Livorno nel 1828 dal primo direttore del museo, Caspar Reuvens (1793-1835), e arrivò a Leiden l'anno successivo; cf. Halbertsma 2003, 99-107.

56 Cf. n. 53.

Nizzoli aveva spedito il catalogo in allegato alla lettera del 19 giugno, la terza inviata a Peruzzi senza ottenerne risposta, chiedendogli la disponibilità ad “incaricarsi delle trattative presso il Governo”.⁵⁷ Quest’ultimo invece contava di redigere una memoria sulla collezione d’Anastasi, non appena fosse giunta a Livorno, e di avvalersi dell’aiuto di Jean-Francois Champollion (1790-1832), disponibile a raggiungerlo a Firenze e a perorarne di persona l’acquisto presso il granduca.

Ancora prima di scrivere la terza lettera a Peruzzi, forse allarmato dal suo reiterato silenzio, il 18 giugno 1826 Nizzoli si era rivolto direttamente all’imperiale e regia segreteria di finanze, dichiarando di possedere:

una Collezione di scelti monumenti egizii in bronzo, particolarmente io possego degli oggetti così rari per bellezza di esecuzione, grandezza, e novità, che il Sig:re Salt, e Drovetti non ne avevano certamente degli eguali nelle loro Collezioni: Detti con altri singolari monumenti di pietra, e statue, sono il frutto di nuovi scavi da me tentati in questi due anni di soggiorno in Cairo.⁵⁸

Nizzoli si rendeva inoltre disponibile a spedire la raccolta a Livorno nel caso in cui il granduca avesse mostrato un interesse all’acquisto, come aveva anticipato al cavaliere Peruzzi. Tale proposta fu presa in considerazione solo il 31 ottobre 1826, quando Giovanni Baldasseroni (1795-1876), segretario del consiglio delle finanze, inoltrò a degli Alessandri la comunicazione di Nizzoli.⁵⁹ Come era avvenuto anche per la precedente raccolta di antichità il direttore della Reale Galleria richiese il parere di Zannoni. In una lettera datata 9 dicembre 1826 il regio antiquario dichiara che:

il non averle sott’occhio m’impedisce di nulla definire. Ma il Nizzoli che è onesto uomo ed ha assai pratica di questo genere d’antichità, se presenta oggi all’ottimo Principe che ci governa una raccolta d’esse affermando contenersi oggetti rari per bellezza d’esecuzione, grandezza e novità, è da creder con fiducia, che per lui narrisi il vero.⁶⁰

Sulla base della stima personale per Nizzoli, Zannoni esorta degli Alessandri:

57 Cf. n. 37.

58 ASGF, Filza Anno 1826, no. 39.3. Questa *Copia di un articolo di dispaccio del Vice Console Austriaco in Alessandria d’Egitto data dal Cairo li 18. Giugno 1826* risulta spedita in allegato al documento no. 2 della stessa Filza; cf. n. 59.

59 ASGF, Filza Anno 1826, no. 39.2.

60 ASGF, Filza Anno 1826, no. 39.5, minuta di lettera.

a voler proporre che si faccia compera della raccolta che ora si offre. Se non che io sarei d'avviso che prima d'entrare in trattato, quando pur ciò fosse a grado a S.A.I. e R., si chiedesse un'esatta nota di tutti gli oggetti, e il prezzo eziandio che se ne dimanda.⁶¹

Qualche giorno dopo, il 15 dicembre, degli Alessandri riferì a Baldasseroni l'opinione del regio antiquario, da lui ampiamente condivisa, affermando inoltre che:

i Bronzi ora proposti dal Nizzoli, ove siano realmente preferibili a quelli derivati in altri Musei dalle recenti scoperte, farebbero un'aggiunta assai rilevante ed opportuna alla nostra collezione Egiziana, la quale non potendo vantare gran copia e grandiosità di monumenti, che nol consente il locale, verrebbe a distinguersi per la preziosità e sceltatezza degli oggetti di minor mole, come sono le stele e le immaginette metalliche.⁶²

L'opinione favorevole di entrambi fu certo determinante per ottenere l'autorizzazione a procedere di Leopoldo II, trasmessa da Baldasseroni a degli Alessandri il 22 dicembre 1826.⁶³

La trattativa sarebbe ripresa solo a distanza di quasi un anno, il 12 settembre 1827, quando Baldasseroni inoltrò al direttore della Reale Galleria “una Nota dettagliata degli oggetti, che compongono la collezione medesima, di cui accenna il prezzo in scudi seimila con i Disegni di alcuni dei Monumenti compresi nella collezione predetta” assieme ad alcune lettere di Nizzoli.⁶⁴ La risposta non si fece attendere a lungo. Il 6 ottobre 1827 degli Alessandri gli scrisse una lunga lettera,⁶⁵ alla quale allegava una relazione entusiastica di Zannoni, datata 26 settembre.⁶⁶ In particolare da quest'ultima si evince che la “Nota dettagliata degli oggetti” corrisponde al *Catalogo Dettagliato della Raccolta di Antichità Egizie riunite da GIUSEPPE NIZZOLI Cancelliere del Cons. Gen. d' Austria in Egitto dopo quella del 1824*, stampato in quello stesso anno ad Alessandria. Ad opinione di entrambi la raccolta è significativa per numero, rarità e importanza degli oggetti; soprattutto i bronzi e i rilievi, ma anche gli scarabei, avrebbero aumentato di molto il prestigio della collezione precedente, senza per questo nulla togliere agli altri nuclei di oggetti, meno numerosi. Per quanto i quattro

61 Cf. n. 60.

62 ASGF, Filza Anno 1826, no. 39.4, minuta di lettera.

63 ASGF, Filza Anno 1826, no. 39.1.

64 ASGF, Filza Anno 1827, no. 35.1.

65 ASGF, Filza Anno 1827, no. 35.3, minuta di lettera.

66 ASGF, Filza Anno 1827, no. 35.2, minuta di lettera.

disegni inviati da Nizzoli riproducessero solo pochi oggetti, tra i quali i bronzi ai numeri 1, 2 e trenta del catalogo, le descrizioni degli altri materiali sono definite da Zannoni accurate e degne di fede, non tralasciando di menzionare gli eventuali danni causati dal tempo o dagli Arabi. Ancora una volta si apprezza l'onestà di Nizzoli, già constatata in occasione della vendita precedente. L'antiquario segnala di seguito la rilevanza di due oggetti lignei con cartigli, per quanto non sia in grado di leggerne i nomi all'interno, che sono identificabili con un frammento di *naos* raffigurante il sovrano Petubasti Seh(er)ibra protetto da una dea alata (Fig. 3)⁶⁷ e un *ushabti* a nome del sovrano Sety I.⁶⁸ Secondo Zannoni meritano speciale considerazione anche due "cassettine mortuali", ovvero un contenitore per tessuti a nome di Perpauti (Fig. 4)⁶⁹ e un cofanetto porta-*ushabti* a nome di Thauenhuy (Fig. 5),⁷⁰ che nel 1835 Carlo Zardetti avrebbe pubblicato nella sua *Lettera sopra due antichi monumenti egiziani posseduti dal Cav. Pittore ed Architetto Pelagio Palagi*.⁷¹ Delle otto statue in pietra del catalogo ne sono menzionate solo due, una statua cubo di età ramesside a nome di Ahautinefer con i cartigli di Merenptah⁷² e l'unica statua di Antico Regno della collezione (Fig. 6), già descritta da Nizzoli nella lettera inviata a Peruzzi nel giugno del 1826.⁷³ La relazione di Zannoni si chiude con un accenno a un piccolo vaso in serpentino.⁷⁴ Degli Alessandri condivide l'opinione espressa dell'antiquario, inclusa l'eventuale riduzione di prezzo da 6000 a 5000 scudi, e aggiunge una considerazione di tipo museografico, affermando che i locali della Reale Galleria avrebbero potuto accogliere senza problemi la collezione in quanto priva di monumenti di grandi dimensioni.

Nonostante i pareri favorevoli all'acquisto di Zannoni e degli Alessandri, il 12 ottobre 1827 Baldasseroni comunicò a quest'ultimo che Leopoldo II aveva deciso di affidare al professore Ippolito Rosellini, in procinto di recarsi in Egitto

67 MCABo EG 289, XXVII dinastia, regno di Petubasti She(er)ibra, 520 a.C. ca.; cf.: Nizzoli 1827, II.4; Kminek-Szedlo 1895, 31, no. 289; Picchi 2015b, 559, VII.12.

68 Nizzoli 1827, II.8. Il Museo di Bologna conserva 10 statuette *ushabti* in legno a nome di Sety I (XIX dinastia, regno di Sety I, 1290-1279 a.C.), che corrispondono alla descrizione dell'esemplare Nizzoli.

69 MCABo EG 1970, XVIII dinastia, regni di Amenhotep II – Amenhotep III, 1428-1351 a.C.; cf.: Nizzoli 1827, II.21; Kminek-Szedlo 1895, 232-3, no. 1970; Piacentini 1991, 105-6; Picchi 2015b, 542, VI.14.

70 MCABo EG 1969, fine XIX-XX dinastia, 1186-1070 a.C.; cf.: Nizzoli 1827, II.22; Kminek-Szedlo 1895, 230-2, no. 1969; Picchi 2006.

71 Zardetti 1835, 6-20 e Tavv. I-II.

72 MCABo EG 1810, XIX dinastia, regno di Merenptah, 1213-1203 a.C.; cf.: Nizzoli 1827, III.3; Kminek-Szedlo 1895, 148-9, no. 1810; Pernigotti 1980, 47-49, no. 16.

73 Cf. n. 37.

74 MCABo EG 3231, (XVIII-XIX dinastia, 1539-1186 a.C.); cf.: Nizzoli 1827, IV.10; Kminek-Szedlo 1895, 360, no. 3231.

assieme a Champollion nell'ambito della Spedizione letteraria franco-toscana,⁷⁵ l'incarico di "esaminare con la debita accuratezza la qualità, pregio, e rarità degli oggetti contenuti nell'esibito Catalogo, facendone quindi un dettagliato, e ragionato rapporto".⁷⁶ Qualora Rosellini avesse ritenuto conveniente acquisire la collezione Nizzoli in aggiunta alle antichità da lui raccolte sul territorio o comperate sul mercato antiquario egiziano, senza alcun tipo di impegno ufficiale, avrebbe potuto trattare per conoscerne il prezzo ultimo e le condizioni di vendita. Alcuni mesi dopo, il 7 febbraio 1828, il ministro degli affari esteri Vittorio Fossombroni (1754-1844) avrebbe utilizzato le stesse parole per comunicare a Rosellini l'incarico affidatogli dal granduca e chiedergli di redigere a tempo debito un rapporto.⁷⁷

In attesa di partire per l'Egitto, il 22 febbraio 1828 Rosellini scrisse da Parigi a Nizzoli,⁷⁸ già informato al riguardo da Fossombroni, per stabilire con lui un primo contatto e chiedere di ricevere eventuali ulteriori informazioni sulla collezione, in attesa di poterla esaminare di persona. Rosellini riteneva infatti imprescindibile una visione diretta dei materiali "poichè niente può dirsi di positivo sull'unico dato del catalogo rimesso",⁷⁹ come dichiara espressamente nella lettera di risposta a Fossombroni del 25 febbraio, confermandogli l'arrivo del catalogo e dei disegni di Nizzoli. Nell'opinione di quest'ultimo, che rispose a Rosellini da Alessandria solo il 5 maggio 1828,⁸⁰ le circostanze politiche difficilmente avrebbero permesso l'arrivo in Egitto della Spedizione letteraria franco-toscana prima di un anno. Temendo di dover lasciare il paese "per alcune particolari ragioni col S.r Acerbi e per motivi di salute essendomi dimesso dall'Impiego di Cancelliere",⁸¹ Nizzoli non esclude la possibilità di un suo rientro in Toscana dove Rosellini avrebbe potuto esaminare la collezione a suo piacere a Livorno o a Firenze.

Approfitando della partenza posticipata della Spedizione letteraria franco-toscana, Peruzzi tentò nuovamente di far fallire la trattativa con Nizzoli, chiedendo

75 Della vasta bibliografia dedicata a Rosellini e alla Spedizione letteraria franco-toscana in Egitto, si citano qui solo: Gabrieli 1925a et 1925b; Betrò 2010a et 2010b.

76 ASGF, Filza *Anno 1827*, no. 35.4.

77 BUPi, Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 298.122-3 [oai:www.internetculturale.sbn.it/Teca:20:NT0000:IT-PI112_MRC.298.122-123].

78 BUPi, Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 379, *Copialettera di I. Rosellini a G. Nizzoli. Parigi, 22 febbraio 1828*.

79 BUPi, Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 379, *Copialettera di I. Rosellini a V. Fossombroni. Parigi, 25 febbraio 1828*.

80 Cf. n. 51.

81 Cf. n. 51. In merito al contenzioso tra Acerbi e Nizzoli cf. Daris 2005, 48-92.

l'aiuto “confidenziale e segreto” di Drovetti “per impedire se è necessario la spesa di cose inutili, e incoraggiare piuttosto ciò che è migliore” tramite una lettera inviata gli il 3 marzo 1828.⁸² Trovandosi allora a Parigi in qualità di segretario della legazione Toscana, Peruzzi era stato certo informato in tempo reale sui preparativi della Spedizione letteraria e sull'affare Nizzoli, forse da Rosellini stesso,⁸³ che in ogni caso non ne subì l'influenza. Non appena ebbe modo di visionare di persona la collezione, finalmente giunto in Egitto il 18 agosto 1828, Rosellini la valutò superiore alle proprie aspettative, soprattutto per i bronzi e i bassorilievi. A suo avviso, come dichiara in una lettera del 26 agosto a Fossombroni, l'acquisto di questa seppur piccola raccolta avrebbe portato “un nuovo tratto di munificenza e di favore” allo studio della civiltà egiziana.⁸⁴ Sulla base dei prezzi di vendita di varie altre raccolte di antichità, Rosellini riduce di mille scudi la cifra stimata da degli Alessandri, suggerendo di offrire a Nizzoli un massimo di 20000 franchi, corrispondenti a 4000 scudi, cifra sulla quale concordava anche Champollion. Rimaneva da risolvere la questione delle spese che il cancelliere austriaco avrebbe sostenuto per la spedizione delle antichità, ma Rosellini confidava si sarebbe trovato un accordo. Alla stessa data risale anche una lettera al granduca, nella quale Rosellini ripete quanto già scritto a Fossombroni sulla pregevolezza della raccolta, menzionando due statue in bronzo di grandi dimensioni, una delle quali con iscrizione reale (Fig. 7),⁸⁵ un terzo bronzetto rilevante da un punto di vista artistico,⁸⁶ “un grosso frammento di papiro ieratico”, identificabile con una ‘miscellanea neo-egiziana’ redatta nell’VIII anno di Merenptah (1206 a.C.),⁸⁷ e due bassorilievi. La preghiera che Rosellini rivolge a Leopoldo II, qualora volesse farne l'acquisto, è quella:

di voler sospendere cioè la destinazione di questi oggetti fino al nostro ritorno, e ciò non tanto per la più ordinata congiunzione a quelli che saremo per portare noi stessi, quanto per dar luogo all'esame di un progetto che al mio ritorno mi propongo di umiliare all'A.V.

82 Donatelli 2011, 322, no. 169, *Cart. 31613*.

83 Nizzoli chiede infatti a Rosellini di presentare i suoi ossequi a Peruzzi, sapendolo a Parigi.

84 BUPi, Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 379, *Copialettera di I. Rosellini a V. Fossombroni. Alessandria, 26 Agosto 1828*.

85 Si tratta di una statuetta raffigurante Uto con dedica a nome del sovrano Apries (MCABo EG 294, XXVI dinastia, regno di Apries ?, 589-570 a.C.); cf.: Nizzoli 1827, I.2; Kminek-Szedlo 1895, 32, no. 294; Morigi Govi et Pernigotti 1994, 119. L'altro bronzetto potrebbe forse corrispondere al già citato no. 1 del catalogo Nizzoli, una statuetta raffigurante Isi da Menfi (MCABo EG 248); cf. Nizzoli 1827, I.1; Kminek-Szedlo 1895, 26, no. 248.

86 Il bronzetto corrisponde quasi sicuramente al no. 30 del catalogo Nizzoli, una statuetta di sacerdotessa offerente Maat (MCABo EG 1851); cf.: Nizzoli 1827, I.30; Kminek-Szedlo 1895, 161, no. 1851; Picchi 2020.

87 MCABo EG 3162; cf.: Nizzoli 1827, XX.5; Kminek-Szedlo 1895, 353, no. 3162; Ragazzoli 2019, passim.

per incoraggiamento allo studio delle Scienze Storiche nel nostro Paese, e per compimento intero della mia missione.⁸⁸

Nonostante questa valutazione molto positiva, nel marzo del 1829 il granduca decise di rifiutare la proposta di Nizzoli. Più delle trame di Peruzzi a favore della collezione d'Anastasi e dell'offerta ricevuta nel 1828 per l'acquisto delle antichità del defunto console inglese Henry Salt (1780-1827),⁸⁹ furono forse i risultati ottenuti da Rosellini sul campo a condizionare la decisione finale di Leopoldo II. I materiali raccolti in Egitto e in Nubia dalla Spedizione letteraria franco-toscana furono così tanti e di tale prestigio da rendersi necessaria una loro selezione al momento della partenza da Alessandria, nell'impossibilità di imbarcarli tutti.⁹⁰ Ma già prima di allora, grazie ai continui aggiornamenti inviati da Rosellini, il granduca aveva potuto considerare l'importanza del sostegno economico alla spedizione a discapito di qualsiasi altro acquisto di antichità egiziane.

A seguito di questa decisione Nizzoli chiese la restituzione delle memorie, delle note e dei disegni fatti da Rosellini e Champollion ad Alessandria in occasione del sopralluogo alla collezione. Tramite una lettera di Fossombroni del 4 luglio 1829 il granduca ingiunse a Rosellini di riconsegnare il tutto a Nizzoli.⁹¹ Iniziò così un contenzioso che si sarebbe protratto per via epistolare sino al 1833. Pur dichiarandosi disponibile ad assecondare la richiesta, nel rispondere a Fossombroni da Assiut il 10 settembre 1829 Rosellini tiene a distinguere “quella specie di catalogo” e i “tre cattivi disegni annessi” ricevuti dal ministro degli affari esteri, da quei “Disegni e memorie Scientifiche” presi per studio e “con lo spontaneo permesso” dello stesso Nizzoli, che quest'ultimo avrebbe dovuto richiedere a lui e a Champollion, non al granduca.⁹² Rosellini non restituì subito la documentazione, se Nizzoli continua a lamentarne la mancata ricezione in una lettera inviatagli da Trieste il 18 febbraio

88 BUPi, Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 379, *Copialettera di I. Rosellini a S.A.I. e R. il Granduca. Alessandria, 26 Agosto 1828*. Cf. inoltre BUPi, Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 379, *Copialettera di I. Rosellini a S.E. il Ministro dell'Interno in Toscana. Alessandria, 26 Agosto 1828*.

89 ASGF, Filza *Anno 1828*, no. 22.1-8, *Antichità Egiziane appartenute al defunto Salt*. Peruzzi si dispiace con Drovetti della perdita di questa collezione, rivelando un probabile coinvolgimento anche in questa trattativa; cf. n. 53.

90 Cf. Teza 1884, in particolare 212-4.

91 BUPi, Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 298.80-81 [oai:www.internetculturale.sbn.it/Teca:20:NT0000:IT-PI112_MRC.298.80-81].

92 BUPi, Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 379, *Copialettera di I. Rosellini a V. Fossombroni. Syut, 10 Settembre 1829*.

1830.⁹³ Dopo avere elencato i costi superiori ai 60 talleri e i disagi sostenuti per il fallimento di una trattativa considerata oramai conclusa, ragion per cui si era reso disponibile a far sbarcare e ad aprire le casse degli oggetti pronte per la partenza dal porto di Alessandria, oltre ad avere spedito la collezione a Livorno anzichè a Trieste, Nizzoli prega Rosellini di intercedere a suo nome presso Leopoldo II per fargli cambiare idea. Non avendo ricevuto la documentazione che rendeva meno appetibile la sua raccolta in quanto oramai nota ai principali studiosi del tempo, né l'indennizzo richiesto al granduca nel giugno precedente per gli oneri sostenuti nel corso della trattativa, Nizzoli si augurava forse un tardivo ripensamento di quest'ultimo. Ancora due anni dopo, il 27 febbraio 1832, Rosellini rispondeva da Pisa a una lettera di Fossombroni del 25 febbraio in merito alla reiterata richiesta di indennizzo da parte di Nizzoli, suggerendo di accordargli "a titolo di grazia speciale (come si esprime il supplicante) la domandata copia dell'opera che si sta per pubblicare intorno ai risultamenti della Spedizione Scientifica in Egitto".⁹⁴ Questa volta fu il suggerimento di Rosellini a non avere un seguito immediato, come si deduce da una ulteriore lettera che Nizzoli gli inviò da Milano il 18 maggio 1833, dopo avere riscritto invano al granduca nel febbraio precedente. Nizzoli ringrazia Rosellini per la disponibilità mostrata nei suoi confronti e gli chiede di sostenere nuovamente presso il granduca la richiesta di risarcimento tramite "una copia gratis della grande opera egizia", che si offre tra l'altro di promuovere a Vienna.⁹⁵

Nel frattempo la collezione era stata venduta a Palagi, che ne sottoscrisse il contratto d'acquisto a Milano il 3 giugno 1831.⁹⁶ Allo stesso acquirente Nizzoli avrebbe poi ceduto una ulteriore piccola raccoltina di antichità entro la fine dell'anno successivo.⁹⁷ Non stupisce il coinvolgimento del pittore bolognese nell'affare, visto che tra i documenti del suo archivio è conservato anche il catalogo della seconda

93 BUPi, Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 294.2.18.2. [oai:www.internetculturale.sbn.it/Teca:20:NT0000:IT-PI112_MRC.294.2.18.2].

94 BUPi, Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 379, *Copialettera di I. Rosellini a V. Fossombroni. Pisa, 27 febbraio 1832*. Nizzoli si riferisce all'opera di Rosellini, *Monumenti dell'Egitto e della Nubia*, i cui 9 volumi furono dati alle stampe a Pisa tra il 1832 e il 1844.

95 BUPi, Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 294.2.18.3 [oai:www.internetculturale.sbn.it/Teca:20:NT0000:IT-PI112_MRC.294.2.18.3]. Successive lettere indirizzate da Nizzoli a Rosellini nel corso del 1833 e del 1834 riguardano appunto quest'ultimo tema; cf. BUPi, Fondo *Ippolito Rosellini*, MS 294.2.18.4-7 [oai:www.internetculturale.sbn.it/Teca:20:NT0000:IT-PI112_MRC.294.2.18.4-7].

96 BCABo, Fondo Speciale *Pelagio Palagi*, b. 31, fasc. 2, lett. a et b. Cf. Picchi 2006, 181, n. 7.

97 BCABo, Fondo Speciale *Pelagio Palagi*, b. 31, fasc. 2, lett. c, no. 5. Cf. Picchi 2006, 182, n. 10.

collezione Nizzoli.⁹⁸ Già in passato, quando l'imperatore d'Austria aveva negato al direttore del Gabinetto Numismatico di Milano l'acquisizione di alcuni nuclei di oggetti provenienti da collezioni veneziane, Palagi ne aveva approfittato.⁹⁹ Oramai disperando del buon esito della trattativa con Leopoldo II, Nizzoli si era quindi rivolto a un altro potenziale acquirente, a lui già noto per l'interesse nei confronti delle antichità egiziane, e aveva finalmente venduto la sua terza raccolta a distanza di 6 anni dal dono a Peruzzi del rilievo di Ptahmes.¹⁰⁰

98 BCABO, Fondo Speciale *Pelagio Palagi*, b. 31, fasc. 2, lett. c, no. 1.

99 Picchi 2012, 100-1.

100 Non è escluso che Nizzoli possa avere valutato anche ulteriori potenziali acquirenti.

ANNEX A: PHOTOGRAPHS



Fig. 1. Rilievo di Ptahmes. *Di un basso-rilievo egiziano della I. e R. Galleria di Firenze* (Rosellini 1826).
Disegno e incisione di Girolamo Segato.



Fig. 2. Rilievo di Ptahmes. MAF, Sezione 'Museo Egizio', inv. 2557. Cortesia del Museo Archeologico



Fig. 3. Frammento di naos a nome di Petubasti Seh(er)ibra. MCABo EG 289. Cortesia del Museo

Civico Archeologico di Bologna.



Fig. 4. Cofanetto a nome di Perpauti. MCABo EG 1970. Cortesia del Museo Civico Archeologico di Bologna.



Fig. 5. Cofanetto porta-ushabti a nome di Thauenhuy. MCABo EG 1969. Cortesia del Museo Civico Archeologico di Bologna.



Fig. 6. Statua di personaggio anonimo. MCABo EG 1826. Cortesia del Museo Civico Archeologico



Fig. 7. Bronzetto raffigurante la dea Uto. MCABO EG 294. Cortesia del Museo Civico Archeologico di Bologna.

BIBLIOGRAFIA

- Auriant, L. 1926. "Ismail Gibraltar, amiral égyptien (1810-1826)." *Revue politique et littéraire: Revue bleue* 64: 626-30.
- Betrò, Marilina ed. 2010a. *Lungo il Nilo: Ippolito Rosellini e la Spedizione Franco-Toscana in Egitto (1828-1829)*. Milano: Giunti.
- . 2010b. *Ippolito Rosellini e gli inizi dell'Egittologia. Disegni e manoscritti originali della Spedizione Franco-Toscana in Egitto (1828-1829) dalla Biblioteca Universitaria di Pisa*. Cairo: Agenzia Italiana, Publishing and Graphics.
- Brocchi, Giovanni Battista. 1843. *Giornale delle osservazioni fatte ne' viaggi in Egitto, Siria e nella Nubia. V. Viaggio al Sennar anno 1825*. Bassano: A. Roberti.
- Crevatin, Franco. 2005. "Cimeli egiziani della collezione Malaspina dei Musei Civici di Pavia." In *Scrivere Leggere Interpretare: studi di antichità in onore di Sergio Daris*, eds. Franco Crevatin et Gennaro Tedeschi, 174-9. Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste.
- Daris, Sergio. 2005. *Giuseppe Nizzoli. Un impiegato consolare austriaco nel Levante agli albori dell'Egittologia*, Napoli: Grauseditore.
- Donatelli, Laura. 2011. *Lettere e Documenti di Bernardino Drovetti*. Torino: Accademia delle Scienze di Torino.
- Gabrieli, Giuseppe. 1925a. *Ippolito Rosellini. Giornale della Spedizione letteraria toscana in Egitto negli anni 1828-1829*. Milano: Hoepli.
- . 1925b. *L'egittologo Ippolito Rosellini e le sue Lettere dall'Egitto (1828-1829)*. Roma: Tipografia Befani.
- Greco, Christian. 2011. "The Lost Tomb of Ptahmes." In *Aegyptiaca et Coptica: studi in onore di Sergio Pernigotti*, eds. Paola Buzi, Daniela Picchi et Marco Zecchi, 195-204. Oxford: Archaeopress.
- Guidotti, Maria Cristina. 2015. "Rilievo dalla tomba di Ptahmose." In *Egitto. Splendore millenario. La collezione di Leiden a Bologna*, eds. Paola Giovetti et Daniela Picchi, 537, V.57. Milano: Skira.
- Halbertsma, Ruurd B. 2003. *Scholars, Travellers and Trade. The Pioneer Years of the National Museum of Antiquities in Leiden, 1818-1840*. London: Taylor et Francis.
- Kminek-Szedlo, Giovanni. 1895. *Museo Civico di Bologna. Catalogo di Antichità Egizie*. Torino: G.B. Paravia e comp.
- Luzzatto, Mario. 1956. "Notizie degli Archivi Toscani. Archivio Torrigiani Malaspina." *ASI*, 2-3, 114: 571-2.
- Mora, Clelia. 1980. "La raccolta Egizia del Marchese Malaspina conservata al Museo di Pavia." *Bollettino della Società Pavese di Storia Patria*, n.s., 32: 218-29.
- Morigi Govi, Cristiana, et Sergio Pernigotti eds. 1994. *Museo Civico Archeologico di Bologna. La collezione egiziana*. Milano: Leonardo Arte.
- Museo Nizzoli. 1824. "Museo Nizzoli a 1824. Catalogo e inventario." In *Documenti inediti per servire alla storia dei Musei d'Italia. IV*, ed. Ministero per la Pubblica Istruzione, 346-76. Firenze-Roma: Tipografia Bencini.
- Nizzoli, Amalia. 1841. *Memorie sull'Egitto e specialmente sui costumi delle donne orientali e gli harem scritte durante il suo soggiorno in quel paese (1819-1828) da Amalia Nizzoli*. Milano: Tipografia e Libreria Pirotta.
- Nizzoli, Giuseppe. 1827. *Catalogo Dettagliato della Raccolta di Antichità Egizie riunite da GIUSEPPE NIZZOLI Cancelliere del Cons. Gen. d' Austria in Egitto dopo quella del 1824. Dal medesimo ceduta all'I.S.A.I. e R. LEOPOLDO II. Gran Duca di Toscana*. Alessandria d'Egitto: D. Draghi.

- Pera, Isabella. 2002. *Carte di donne conservate presso l'Archivio di Stato di Lucca*. Firenze: Archivio di Stato di Firenze.
- Pernigotti, Sergio. 1980. *La statuaria egiziana nel Museo Civico Archeologico di Bologna*. Bologna: Istituto per la Storia di Bologna.
- . 1991. “Amalia Nizzoli e le sue *Memorie sull'Egitto*.” In *Aegyptiaca Bononiensia*, Vol. 1, ed. Sergio Pernigotti, 3-45. Pisa: Giardini
- . (1841) 2015. *Memorie sull'Egitto e specialmente sui costumi delle donne orientali e gli barem scritte durante il suo soggiorno in quel paese (1819-1828) da Amalia Nizzoli*. Imola: La Mandragora.
- . 2000. “La collezione di antichità Egizie.” In *Luigi Malaspina di Sannazzaro, 1754-1835. Cultura e Collezionismo in Lombardia tra Sette e Ottocento. Atti del Convegno di Studi (Pavia, 22-23 aprile 1999)*, 555-65. Milano: Aisthesis.
- . 2015-16. “Ancora su Amalia Nizzoli e le sue memorie.” *EDAL* 5: 81-9.
- Peruzzi, Luigi Simone. 1868. *Storia del commercio e dei banchieri di Firenze in tutto il mondo conosciuto dal 1200 al 1345 compilata su documenti in gran parte inediti dal COMM. S. L. Peruzzi*. Firenze: M. Cellini e C.
- Piacentini, Patrizia. 1991. “Il dossier di Perpaut.” In *Aegyptiaca Bononiensia*. Vol. 1, ed. Sergio Pernigotti, 105-30. Pisa: Giardini.
- Picchi, Daniela. 2006. “La dea Mertseger sul cofanetto porta-ushabti KS 1969 del Museo Civico Archeologico di Bologna.” In *Il cocodrillo e il cobra. Aspetti dell'universo religioso egiziano nel Fayyum e altrove. Atti del primo colloquio Bologna, 20-21 aprile 2005*, eds. Sergio Pernigotti et Marco Zecchi, 179-93. Imola: La Mandragora.
- . 2011. “Il pittore Pelagio Palagi e l'Egittologia ‘in miniatura’: amuleti, scarabei e placchette della terza collezione Nizzoli.” In *Aegyptiaca et Coptica. Studi in onore di Sergio Pernigotti*, eds. Paola Buzi, Daniela Picchi et Marco Zecchi, 277-301. Oxford: BAR.
- . 2012. “Dai Nani di San Trovaso a Pelagio Palagi: formazione e diaspora di una collezione veneziana.” In *Frammenti d'Egitto. Progetti di catalogazione, provenienza, studio e valorizzazione delle antichità egizie ed egittizzanti. Convegno nazionale, Padova 15-16 novembre 2010*, eds. Emanuele M. Ciampini et Paola Zanovello, 89-103. Padova: Cleup.
- . 2015a. “Amalia Sola Nizzoli (1805-45/49), Archaeologist *ante litteram* in Egypt and the Origins of the Third Nizzoli Collection.” In *Every Traveller Needs a Compass. Travel and Collecting in Egypt and the Near East*, eds. Neil Cooke et Vanessa Daubney, 131-42. Oxford-Philadelphia: ASTENE et Oxbow Books.
- . 2015b. “Statua di uomo seduto”, “Cofanetto per tessuti di Perpauti” et “Pannello con dea alata e Petubasti Seh(er)ibra.” In *Egitto. Splendore millenario. La collezione di Leiden a Bologna*, eds. Paola Giovetti et Daniela Picchi, 508, II.7; 542, VI.4; 559, VII.12. Milano: Skira.
- . 2020. “Statuetta di sacerdote offerente Maat.” In *Sotto il cielo di Nut. Egitto divino*, eds. Sabrina Ceruti et Anna Provenzali, 44. Milano: Officina Libraria.
- Ragazzoli, Chloé. 2019. *Scribes. Les artisans du texte en Égypte ancienne (1550-1000)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Ragozzino, Umberto. 2013. *Lettere familiari inedite di Ubaldino Peruzzi ed Emilia Toscanelli Peruzzi ed altri documenti dai manoscritti dell'archivio Ragozzino-Adami*. Firenze: Consiglio Regionale della Toscana.
- Rindi Nuzzolo, Carlo. 2013. “An Autograph Letter of Giuseppe Nizzoli and a Memory of Ippolito Rosellini: Gleanings of Egyptology in the National Central Library of Florence.” *SEP* 10: 151-62.
- . 2014. “Between Milan and Florence: The Second Collection of Giuseppe Nizzoli.” *SEP* 11: 129-47.

- . 2016. “Giuseppe and Amalia Nizzoli in Egypt. Details on the Formation of the Third Collection of Egyptian Antiquities as Seen from a Previously Unknown Document.” In *Egypt and Austria IX. Perception of the Orient in Central Europe (1800-1918). Proceedings of the Symposium held at Bellier, Slovakia (October 21st to 24th, 2013)*, eds. Lubica Hudáková et Jozef Hudec, 279-95. Slovakia: Aigyptos Foundation.
- Rindi Nuzzolo, Carlo, et Irene Guidotti. 2014. “Origins and Legacy of Giuseppe Nizzoli, Chancellor of the Austrian Consulate in Egypt.” *SEP* 11: 149-63.
- . 2015a. “Eight Years Following the Traces of Giuseppe Nizzoli: Preliminary Results of the Nizzoli Project.” In *2015 Egypt: Perspectives of Research. Proceedings of the Seventh European Conference of Egyptologists (2nd-7th June 2015, Zagreb, Croatia)*, eds. Mladen Tomorad et Joanna Popielska-Grzybowska, 347-58. Oxford: Archeopress.
- . 2015b. *Amalia Nizzoli e la sua tomba perduta. Storia di un ritrovamento e degli ultimi anni di vita dell'autrice di Memorie d'Egitto*. Mugello: Il Filo.
- . 2016. “The Traveler as a Direct Witness: Re-investigating Amalia Nizzoli's *Memorie sull'Egitto*.” In *Egypt and Austria X. Visualizing the Orient: Central Europe and Near East in the 19th and 20th Centuries*, eds. Adéla Junová, Lucie Storchová et Libor Jun, 21-31. Prague: Academy of Performing Arts in Prague.
- Rosellini, Ippolito. 1826. *Di un basso-rilievo egiziano della I. e R. Galleria di Firenze*. Firenze: Stamperia Piatti.
- Sammarco, Angelo. 1928. “L'importanza del viaggio di G. B. Brocchi per la conoscenza dell'Egitto e del Sudan.” *Oriente Moderno* 8, no. 8 (agosto): 371-82.
- Satzinger, Helmut. 1991. “Der Werdegang der Ägyptisch-Orientalischen Sammlung des Kunsthistorischen Museums in Wien.” In *L'Egitto fuori dall'Egitto. Dalla riscoperta all'Egittologia. Atti del Convegno Internazionale, Bologna 26-29 marzo 1990*, eds. Cristiana Morigi Govi, Silvio Curto et Sergio Pernigotti, 367-82. Bologna: Clueb.
- Schiapparelli, Ernesto. 1887. *Il Museo Archeologico di Firenze. Antichità egizie. I*. Roma: Tipografia della Reale Accademia dei Lincei.
- Staring, Nico. 2014a. “The Tomb of Ptamose, Mayor of Memphis. Analysis of an Early 19th Dynasty Funerary Monument at Saqqara.” *BIFAO* 114: 455-518.
- . 2014b. “A Relief from the Tomb of the Memphite Mayor Ptahmose in the Nasher Museum of Art at Duke University.” *BACE* 25: 117-46.
- . 2016. “Revisiting Three Objects in Berlin Pertaining to the Mayor of Memphis, Ptahmose: The ‘Lost’ Faience Stela ÄM 19718 and the Limestone Pyramid Panels ÄM 1631-1632.” *ZAK* 45: 341-74.
- . 2017-18. “Het fascinerende verhaal van een verloren gewaande stèle (The fascinating story of a stela presumed lost).” *Ta-Mery* 10: 140-61.
- Teza, Emilio. 1884. “Lettere di I. Rosellini scritte dall'Egitto e non mai pubblicate.” *Bollettino della Società Geografica Italiana*, anno XVIII – vol. 21, serie 2 – vol. 9: 109-26, 206-18.
- Zannoni, Giambattista. 1827. “Ragguaglio della Illustrazione di un Bassorilievo Egiziano scritta dal Dottor Ippolito Rosellini: Firenze 1826.” *Antologia* 26: 21-23.
- Zardetti, Carlo. 1835. *Lettera sopra due antichi monumenti egiziani posseduti dal Cav. Pittore ed Architetto Pelagio Palagi*. Milano: Tipografia e Libreria Felice Rusconi.

OS EPIGRAMAS FÚNEBRES DE GREGÓRIO DE NAZIANZA

Da Klea Andron à Arete Cristã

THE FUNERAL EPIGRAMS OF GREGORY OF NAZIANZUS

From Klea Andron to Christian Arete

Rita Codá

Colégio Pedro II (IFTEC)/RJ

rcassiacoda@gmail.com |  <https://orcid.org/0000-0002-4897-2508>

Autor Convidado | Guest Author

Resumo: Os epigramas fúnebres de Gregório de Nazianza são os testemunhos mais eloquentes da perfeita harmonia e síntese entre cultura helênica e cristianismo. Nos epigramas traduzidos e comentados neste trabalho, encontramos, com igual vigor retórico, o desiderato de glória imorredoura, fundamentado no ideal homérico da *klea andrôn*, e a presença igualmente heróica de uma *areté* cristã. Para tal fim, o bispo cede lugar ao homem de letras, encontrando, ambos, um terreno comum de entendimento.

Palavras-chave: cultura helênica, cristianismo, síntese cultural

Abstract: The funeral epigrams of Gregory of Nazianzus are the most eloquent testimonies of the perfect harmony and synthesis between hellenic culture and christianity. In the epigrams translated and commented in this work we find, with equal rhetorical vigor, the desire for undying glory, based on the homeric ideal of *klea andrôn*, and the equally heroic presence of a christian *areté*. To this end, the bishop gives way to the man of letters, finding, both, a common ground of understanding.

Key-words: hellenic culture, christianity, cultural synthesis

Com Gregório de Nazianza (século IV),¹ a literatura greco-cristã chega ao paroxismo. Na busca de um paralelo entre a *klea andrôn* (glória dos heróis) – objetivo primeiro e último da *areté* (excelência) homérica, símbolo do ideal aristocrático grego –, e uma possível *areté* cristã, o Bispo de Nazianza revive, mil anos depois, as palavras de Fênix, preceptor de Aquiles, proferidas no hexâmetro 443 do canto IX

1 Gregório nasceu em 329/330, ou em Nazianza, Capadócia (atual Nenizi, Turquia), ou na propriedade da família perto de Arianza, e morreu em 390/391, provavelmente em Arianza.

da *Iliada*: “proferir palavras e realizar ações” (μῦθων τε ῥητῆρ ἔμειναι πρῆκτῆρά τε ἔργων). Neste hexâmetro homérico, não foi sem razão que os helenos viram e conceberam a mais abrangente formulação do seu ideal humanístico: o domínio da palavra e a excelência em suas ações significavam a soberania do espírito. Gregório Nazianzeno, grego entre os gregos, parte em defesa não apenas de uma excelência mas também de uma inteligência cristã. E ainda com mais veemência, após ter sido atingido diretamente pelo édito do imperador Juliano, em 362, que impedia os cristãos de ensinar os clássicos. Seu compromisso com uma literatura que fizesse frente à antiga tradição literária foi decisivo. De sermões a poemas, epigramas e cartas e (suas) *Confissões*,² toda a sua produção teológica, filosófica e literária foi decisiva para estruturar e ratificar uma nova literatura que se queria cristã.

Ao lado de sua obra oratória, os epigramas fúnebres são o resultado mais eloquente desse compromisso assumido com a tradição helênica e a doutrina cristã. E a proposta deste trabalho é confirmar, por meio da tradução e comentário de alguns epigramas fúnebres de Gregório, essa harmoniosa síntese realizada entre esses dois filões: a cultura grega que outorga ao cristianismo a excelência de suas formas, e o cristianismo que se molda nas formas antigas da cultura helênica.

Em verdade, toda a obra do Nazianzeno representa um verdadeiro renascimento das antigas formas literárias gregas imbuídas do espírito cristão, criando, destarte, uma literatura capaz de competir com os melhores produtos dos escritores pagãos contemporâneos e que até os sobrepassa, por sua vitalidade e eloquência. Esse vigor retórico era fruto do ensinamento técnico dos reitores, embasado no esquema gorgiano, o qual revela uma das orientações mais marcantes do espírito grego que se deixa atrair por tudo o que oferece uma harmonia que toque os olhos e os ouvidos. E seguindo a regra da *imitatio*, que dominava as atividades das escolas de retórica da época, a nova literatura cristã dá mostra de todo tipo de gênero e estilo literário, inclusive o epigrama que, escrito agora num estilo bem próprio, num grego *esoterikós* (esotérico), cujo manuseio exigia a maestria de formas antigas, caracterizava um pequeno círculo de *pepaideuménoi* (homens instruídos): os governadores das províncias

2 Suas *Confissões* estão inseridas na obra poética *Carmen de vita sua* e são uma espécie de prelúdio místico de um indivíduo religioso em busca constante do próprio crescimento espiritual. Esse novo gênero literário, que marcou a história da expressão literária da personalidade humana sobre si mesma, foi um dos fatores básicos na história intelectual da Igreja e, em particular, da Filosofia.

do Império e uma elite local para quem a *paideia* helênica caminhava *pari passu* com o nome ilustre e sua condição material. Era o caso da aristocracia do Império do Oriente que se considerava “iniciada” nesta *paideia*, com tudo o que a forma implicava. É neste ambiente que se destaca Gregório, futuro bispo de Nazianza, filho de um rico cidadão (Gregório, o Velho) que, após converter-se ao cristianismo, fora eleito bispo. Sua mãe (Nonna) também pertencia a uma aristocracia local e terratenente.

A respeito da formação acadêmica de Gregório, temos notícias várias dadas por ele mesmo em suas obras, pois elementos autobiográficos pululam em quase todos os seus escritos. Em Nazianza, frequentou a escola municipal e aí entrou em contato com a retórica e os autores clássicos; em seguida, é enviado, junto com o amigo Basílio, para Atenas, onde ambos passam pelo *curriculum* ordinário (artes liberais, retórica e filosofia) e dão prova de que a mente provinciana tinha maior receptividade do que a dos estudantes comuns. Suas cartas ao amigo Basílio expressam a surpreendente amplitude de seus interesses pelas ciências e pela medicina. Todo esse conhecimento teve, mais tarde, sua importância para a Igreja, quando Gregório se converte em guia espiritual de sua época. O Nazianzeno lança mão de suas meditações a respeito da filosofia grega, com um vigor de atualidade que era preciso fazer como cristão, adaptando o pensamento e a língua clássica ao cristianismo e transpondo constantemente para o plano cristão o que ele considerava as melhores doutrinas e as mais belas máximas da filosofia grega. Werner Jaeger salienta o contributo especial dos chamados Três Grandes Capadócius (Basílio o Grande, Gregório de Nissa e Gregório de Nazianza) à filosofia e à teologia cristãs, cuja base se encontra em Orígenes e Clemente de Alexandria:

Os capadócius, Basílio e os dois Gregórios, não proclamam programas para o desenvolvimento da religião de Cristo em sua época, e sim revelam suas ideias a cada passo ao longo de sua obra. São grandes teólogos, porém são algo mais que isso. [...] Consideram que a teologia é uma grande ciência que se baseia no conhecimento superior e que é tarefa filosófica da inteligência. E esta ciência é parte da civilização que é a deles e na qual se movem familiarmente. [...] Orígenes e Clemente de Alexandria iniciaram esta linha de pensamento em alto nível, mas agora se necessitava de muito mais.³

3 Jaeger 1986, 106.

No âmbito da ética, uma nova *aristia* é descrita nos epigramas fúnebres do Grande Capadócio e apresentada como um novo conceito de heroísmo. É o que se vê no epitáfio 100, quando o poeta louva a excelência de dois ilustres capadócios: o amigo Filágrio e seu irmão Cesário, ao mesmo tempo em que imortaliza sua terra-natal, a Capadócia, por seus belos cavalos:

Epigrama 100

Κλῦθι, Ἀλεξάνδρεια· Φιλάγριος ὤλεσε μορφήν
 τῆς λογικῆς ψυχῆς οὔτι χειριότερην,
 Καισάριον δὲ νέον φθόνος ἤρπασεν· οὔποτε τοῖα
 Πέμψεις εὐῆπποις ἄνθεα καπαδόκαις.

Escuta, Alexandria: Filágrio perdeu sua beleza
 que em nada era inferior à inteligência de sua alma,
 e Cesário, jovem, a Inveja o arrebatou. Jamais tu
 enviarás tais flores aos Capadócios de belos cavalos.

Tanto Filágrio quanto Cesário estudaram em Alexandria, e o primeiro chegou a ser funcionário imperial no Egito, terra famosa por suas flores que eram enviadas a todo o Império, daí a comparação com os dois ilustres capadócios mortos. A forma verbal κλῦθι (2ª pessoa do imperativo, aoristo 2º de κλύω, “escutar”), com que inicia o epigrama, por sua vez, remete à *Iliada*, no passo em que o sacerdote Crises invoca Apolo (κλῦθι μευ, ἀργυρότοξ, ὁ Χρῦσην ἀμφιβέβηκας).⁴ Nada é mais genuinamente grego do que este epigrama acima.

Lamentações lancinantes são expressas por Gregório a respeito da impiedade exercida sobre os túmulos na sua época. Há vários epigramas do Nazianzeno que aludem a tal fato. Isso nos leva a cogitar ter sido um ato não esporádico a violação de túmulos, principalmente de notáveis, em busca de ouro ou outras preciosidades que, segundo o costume ancestral, eram colocadas junto ao defunto. Havia também a possibilidade de roubarem as pedras de túmulo alheio para construir o seu próprio. O epigrama 110 trata desse ato abominável tanto à paideia grega quanto à ética cristã:

4 “Ouve-me, ó deus do arco argênteo, que Crisa, cuidadoso, proteges.” (*Il.* 1.37, trans. Nunes 1996).

Epigrama 110

Ὡθέμι, τῆς πολλοῖσιν ἐγὼ νώμησα τάλαντα
 ὦ φοβεραὶ ψυχῶν μάλιστα οὐχ ὀσίων
 οὔτος ἐμοῖσι λίθοισι φέρει στονόεντα σίδηρον
 οὔτος ἐμοί. Φεῦ, φεῦ, ποῦ δὲ λίθος Σισύφου;

Ó Têmis, cuja balança manuseei para tantos [homens]!

Ó látegos terríveis das almas impiedosas!

Esse [criminoso] traz de encontro às minhas pedras um ferro que faz gemer;
 ele vem sobre mim. Ai! Onde está, pois, a rocha de Sísifo?

Ressaltam-se neste mesmo epigrama expressões já tidas, no tempo de Gregório, como estereótipos tradicionais da literatura pagã, tais como “a balança de Têmis”, símbolo da justiça (referência, provavelmente, ao morto, um governador de província romana), e o castigo de Sísifo. O adjetivo *στονόεντα* (que faz gemer), na forma homérica, por sua vez, acompanha o substantivo *σίδηρος* (ferro), pelo qual o poeta substituiu o homérico *χέοντο* (flecha),⁵ numa perfeita adequação ao contexto e à sua época.

Outro exemplo de violação de túmulos vê-se no epigrama 187. Esses atos de impiedade contra cadáveres e túmulos sempre foram assinalados, na *paideia* grega, como um dos maiores crimes perpetrados contra o homem e, por conseguinte, contra toda a cultura humanística enraizada na tradição homérica. E Gregório, em nome de uma ética cristã, porém com seu léxico clássico, denuncia essa ignomínia.

Epigrama 187

“ Τίς τίνος; Οὐκ ἔρει στήλη· πρὸ γὰρ ὄλετο τύμβου.
 Τίς χρόνος; Ἀρχαίης σῆμα τόδ' ἐργασίης.
 Τίς δὲ σ' ἐνήρατο; Εἰπέ· φόνος τόδε.
 - Χεῖρες ἀλιτραὶ γείτονος.
 - Ὡς λάβη;
 - Χρυσόν.
 - Ἔχει σκοτίνην.”

5 Hom., *Il.* 8.159.

“Quem era ele e quem era seu pai? A estela não o dirá, pois ela foi destruída antes do túmulo.
 De que época ele era? Este monumento é de um trabalho antigo.
 Mas quem te matou? Di-lo: foi, pois, um assassino.
 - As mãos criminosas de um vizinho.
 - Para sacar o quê?
 - Ouro.
 - Que ele possa ter as Trevas”.

O epigrama 106, que, em verdade, é uma *ἐλεγεία*,⁶ é um lídimo exemplo da harmoniosa síntese cultural operada pelo Nazianzeno entre a herança grega e o cristianismo. Mais uma vez, o sacerdote cristão cede lugar ao poeta grego:

Epigrama 106

Ἦνικά Μαρτινιανὸς ἔδω χθόνα, μητέρα πάντων,
 πᾶσα μὲν Αὐσονίων ἐστονάχησε πόλις·
 πᾶσα δὲ Σικανίη τε καὶ εὐρέα πείρατα γαίης
 κείρατ', ἀπ' ἀνθρώπων οἰχομένης Θέμιδος.
 Ἥμεῖς δ' ἀντί νυ σεῖο τάφον μέγαν ἀμφιέποντες
 αἰὲν ἐπερχομένοις δώσομεν ὡς τι σέβας.

Quando Martiniano desceu ao seio da terra, mãe de todos,
 a cidade inteira dos Ausônios gemeu;
 a Sicília inteira e todos, até aos longínquos limites do mundo,
 cortaram seus cabelos ao ver Têmis deixar os homens.
 Quanto a nós, que não temos mais a honrar que tua tumba magnífica,
 nós a transmitiremos aos séculos vindouros como objeto de veneração.

O poeta registra, aqui, o arcaico costume helênico de cortar os cabelos, ao saber da morte de alguém querido; também emprega a frase clássica dos poetas dramáticos: *ἔδω χθόνα* – “descer ao seio da terra”. O esplendor de justiça que coroava Martiniano fez o poeta compará-lo à própria Justiça, Têmis. No final do epigrama, vê-se a expressão “quanto a nós” – *Ἥμεῖς δὲ* – que parece denotar a atualidade

6 A elegia (*ἐλεγεία*) – lamento fúnebre e canto de oferenda aos deuses – é composta por dísticos: um hexâmetro e um pentâmetro – *τὸ ἐλεγείον μέτρον* (o metro elegíaco). A elegia influenciou provavelmente o epigrama, sobretudo o funerário.

crisã do autor, ou seja, a decepção moral e espiritual que lhe vinha da parte das autoridades do Império e da Igreja.⁷

A morte do amigo Eufêmio, poeta e orador, leva Gregório Nazianzeno a expressar os sentimentos de uma alma genuinamente helênica, no que toca à retórica e à poética. A importância de ser capaz de “preferir palavras” (μύθων τε ῥητῆρ’ ἕμεναι) e ter familiaridade com a arte das Musas continua sendo a expressão imutável dos ideais gregos. O domínio da palavra, aqui, significa soberania do espírito, revérbero da κλέα ἀνδρῶν homérica, fundamento *sine qua non* da *paideia* grega. É o que mostram os epitáfios 122 e 126:

Epigrama 122

Ῥήτωρ ἐν ῥητῆρσιν, ἀοιδόπολος δ’ ἐν ἀοιδοῖς,
 κῦδος ἐῆς πάτρης, κῦδος ἐῶν τοκέων,
 ἄρτι γενειάσκων Εὐφήμιος, ἄρτι δ’ ἔρωτας
 ἐς θαλάμους καλέων, ὤλετο, φεῦ παθέων·
 ἀντι δὲ παρθενικῆς τύμβον λάχεν ἠδ’ ὑμεναίων
 ἤματα νυμφιδίων ἡμαρ ὑπῆλθε γόνων.

Orador entre os oradores, poeta entre os poetas,
 glória de sua pátria, glória de seus pais;
 no momento em que a barba lhe surgia, justamente quando os amores
 para seu quarto chamava, Eufêmio morreu, ó dor!
 Em vez de uma esposa virgem, ele teve um túmulo, e os dias de seu
 jovem himeneu deram lugar a um dia de lamentação.

Epigrama 126

“Τίς τίνος;
 - Ἀμφιλόχου Εὐφήμιος ἐνθάδε κεῖται.
 - Οὗτος ὁ Καππαδόκαις πᾶσι διὰ στόματος,
 οὗτος ὁ αἱ Χάριτες Μούσαις δόσαν; Οἱ δ’ ὑμέναιοι
 ἀμφὶ Θύρας.
 - Ἦλθεν δ’ ὁ Φθόνος ὠκύτερος”.

7 No *Discurso* 2, 44, Gregório Nazianzeno se refere à Igreja como um “monstro” ou uma “besta polimórfica”. Cf. Bernardi 1978, 147-49.

- “Quem era ele e quem era seu pai?
 - Eufêmio, filho de Anfíloco, que aqui repousa.
 - Aquele cujo nome está na boca de todos os Capadóciolos,
 e que as Graças o deram às Musas? Pois o himeneu
 já estava em torno de sua porta.
 - Sim, mas a Inveja veio mais rápido”.

No epigrama 63, Nonna, mãe do poeta, é apresentada como modelo de heroína cristã, coroada não com o martírio, mas por sua fé e, como consequência, uma morte ditosa, diante do altar, enquanto orava. Quanto à forma, esta é perfeitamente clássica (um hexâmetro e um pentâmetro). E o genitivo homérico βιότοιο (da vida) denota a maestria e a excelência do poeta e seu objetivo teológico-cultural.

Epigrama 63

Νόννης ἡρίον εἰμι σάοφρονος, ἧ ῥα πύλησιν
 ἔχρημψ' οὐρανίαις, πρὶν βιότοιο λυθῆν.

Sou o túmulo da casta Nonna, que chegou às portas
 do céu antes de libertar-se da vida.

Epigrama 49

Πίστις Ἐνώχ μετέθηκε καὶ Ἠλίαν, ἐν δὲ γυναίξει
 μητέρ' ἐμὴν πρώτην· οἶδε τράπεζα τόδε,
 ἔνθεν ἀναιμάκτοισιν ὁμοῦ θυέεσσιν ἀέρθη
 εἰσέτι λισσομένη σώματι Νόννα φίλη.

A fé transportou Enoc e Elias, e, entre as mulheres,
 minha mãe foi a primeira; a santa mesa o sabe, pois foi diante dela
 que, em sacrifício não-sangrento, foi elevada minha querida Nonna.

Nonna encarna a *areté* cristã. O paralelo com os personagens bíblicos Enoc e Elias é retoricamente harmonioso. Por outro lado, apresenta-se a identidade religiosa da família de Gregório: sua mãe fora uma cristã fervorosa, um exemplo de piedade, que fez da sua vida de esposa, de mãe e devota um novo canto heroico eternizado pela eloquência cristã do filho poeta, orador e teólogo.

Outro tópicos que consagra a poesia cristã de Gregório como herdeira da cultura clássica grega é a permanência de princípios éticos transfigurados em valores cristãos, tais como a amizade – φίλια –, oriunda, agora, de uma aristocracia cristã que em nada perde para os princípios da antiga *paideia* helênica. É o que se vê nos epigramas 2 e 5.

Epigrama 2

Σῶμα δίχα ψυχῆς ζῶειν πάρος ἤ ἐμὲ σεῖο,
 Βασίλιε, Χριστοῦ λάτρι φίλ', ὠϊόμην·
 ἀλλ' ἔτλην καὶ ἔμεινα. Τί μέλλομεν; Οὐ μ' ἀναείρας
 θήσεις ἐς μακάρων σήν τε χοροστασίην;
 Μή με λίπης, μή, τύμβον ἐπόμνυμι· οὐ ποτε σεῖο
 λήσομαι, οὐδ' ἐθέλων. Γρηγορίου λόγος.

Que um corpo possa viver sem alma, ou antes eu sem ti,
 Basílio, servidor de Cristo, meu amigo, eis o que pensava;
 mas me resignei e esperei. O que retardamos?
 Tu não queres me levar e me pôr lá onde os bem-aventurados
 e tu mesmo formais vossos coros?
 Não me abandones, não, eu juro por tua tumba: jamais te esquecerei,
 mesmo se eu o quisesse. Palavras de Gregório.

Epigrama 5

Εἷς θεὸς ὑψιμέδων· ἓνα δ' ἄξιον ἀρχιερεῖα
 ἡμετέρη γενεὴ εἶδ' σε Βασίλιε,
 ἄγγελον ἀτρεκίης ἐριχέα, ὄμμα φαεινὸν
 Χριστιανοῖς, ψυχῆς κάλλεσι λαμπόμενον·
 Πόντου Καππαδοκῶν τε μέγα κλέος, εἰσέτι καὶ νῦν,
 λίσσομ', ὑπὲρ κόσμου ἴστασο δῶρ' ἀνάγων.

Só há um Deus que reina nas alturas; só há um digno arcebispo
 que nossa geração tenha visto: és tu, Basílio,
 cuja voz forte proclamava a verdade, luz radiante dos cristãos
 que resplandecia das belezas de tua alma; tu que foste a grande glória
 do Ponto e da Capadócia, ainda agora, eu te suplico, levanta-te e vem
 trazer teus dons para a salvação do mundo.

A ânsia de pureza clássica não se mostra apenas no estilo e na estrutura do período mas também no desenvolvimento das ideias, no próprio pensamento de Gregório. Essa excelência fora fruto de suas leituras dos clássicos e das aulas de retórica. Como sustentáculo maior da erudição grega e das suas transformações através dos séculos que configuraram a história desta cultura na Antiguidade, na Pós-Antiguidade e mesmo no Período Bizantino, a arte retórica foi a característica maior do espírito grego: “proferir alavras [...]”, como diz a primeira metade do hexâmetro homérico emitido por Fênix. E, como assevera Áron Kibéde Varga, “se se define a retórica como a arte de bem dizer, a resposta deve ser simples: a princípio, tudo é matéria de retórica”⁸. E o Nazianzeno bem sabia que para inaugurar uma literatura cristã, no mundo grego, que caminhasse ao lado da literatura profana, só por meio de uma síntese entre cristianismo e cultura grega baseada numa profunda meditação acerca desses dois filões. Em alguns epigramas sobressai muito mais a herança grega, mas que, pelo cálamo do teólogo, ganha foros de poemas da literatura cristã. Eis porque Gregório de Nazianza será designado como o melhor dentre seus coevos para se dirigir ao imperador Juliano, o Apóstata, em defesa da inteligência cristã.

8 *Si l'on défine celle-ci comme l'art de bien dire, la réponse doit être simple: en principe, tout est matière de rhétorique ; [...].* (Varga 2002, p.22).

BIBLIOGRAFIA

- Agosti, Gianfranco. 2010. "Les langues de l'épigramme épigraphique grecque : regard sur l'identité culturelle chrétienne dans l'Antiquité tardive." In *L'Épigramme dans tous ses États : Épigraphiques, Littéraires, Historiques*, dir. Eleonora Santin, et Laurence Foschia, 276-95. Paris : ENS Éditions.
- Bernardi, Jean, ed. et trans. 1978. Grégoire de Nazianze. *Discours 1-3*. Paris : Éditions du Cerf.
- Cabouret, Bernadette, trans. 2000. Libanios. *Lettres aux hommes de son temps*. Paris : Les Belles Lettres.
- Codá, Rita. 2005. *Epitáfios gregos: o apelo à eternidade*. Rio de Janeiro: HP Comunicações Editora.
- Dobner, Hubertus. 2003. *Manual de Patrologia*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ed. Vozes.
- Dulchesne, Jean, dir. 1996. *Histoire Chrétienne de la Littérature*. Paris: Flammarion.
- Festugière, A.-J. 1959. *Antioche païenne et chrétienne*. Paris: Éditions de Boccard.
- Gallay, Paul, trans. et ed. 1964. Saint-Grégoire de Nazianze. *Lettres*. Paris: Les Belles Lettres.
- Guignet, Marcel. 1911. *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*. Paris: Alphonse Picard et Fils.
- Jaeger, Werner. 1986. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2001. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Kaster, Robert A. 1997. *Guardians of Language: the grammarian and society in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Lesky, Albin. 1989. *História de la literatura griega*. Madrid: Editorial Gredos.
- Livingstone, Niall, et Gideon Nisbet. 2013. *Epigram*. Vol. 38 *New Surveys in the Classics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mazon, Paul, trans. et ed. 1938. Homère. *Iliade*. Paris : Les Belles Lettres.
- Mazzoleni, Danilo. 2002. *Epígrafi del mundo cristiano antico*. Rome: Lateran University Press.
- Mimouni, Simon. 2009. "Les identités religieuses dans l'Antiquité classique et tardive : remarques et réflexions sur une question en discussion." In *Entre lignes et partage de territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*. « Paganismes », judaïsmes », « christianismes », eds. Nicole Belayche, et Simon Mimouni, 485-501. Paris-Louvain: Peeters Publishers.
- Momigliano, Arnaldo. 1996. *De paganos, judíos y cristianos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Nunes, Carlos Alberto, trans. 1996. Homero. *Iliada*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Schouler, Bernard. 1984. *La tradition hellénique chez Libanios*. Paris: Les Belles Lettres.
- Trisoglio, Francesco, trans et ed. 2005. Gregorio di Nazianzo. *Autobiografia - Carmen de vita sua*. Roma: Morcelliana.
- Varga, Áron Kibédi. 1970. *Rhétorique et littérature*. Paris: Librairie Klincksieck.
- _____. 2002. *Universalité et limites de la rhétorique*. Berkeley: University of California Press.
- Vega, María Luisa del Barrio. 1992. *Epigramas funerarios griegos*. Madrid: Ed. Gredos.
- Walz, Pierre, trans. et ed. 1941. *Anthologie grecque*. Vol. V. Paris: Les Belles Lettres.



**ESTUDOS
ARTICLES**


O ESCORPIÃO COMO ANTIGA MANIFESTAÇÃO DIVINA NA MESOPOTÂMIA:

A sua presença na glíptica do Diyala (c. 3150-2340 a.C.)


THE SCORPION AS AN ANCIENT DIVINE MANIFESTATION IN MESOPOTAMIA:

Its presence in the Diyala glyptic (c. 3150-2340 a.C.)

Vera Gonçalves

CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa
veralcg96@gmail.com |  <https://orcid.org/0000-0003-4851-7079>

Isabel Gomes de Almeida

CHAM & DH, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa
isalmeida@fcsh.unl.pt |  <https://orcid.org/0000-0001-5954-4959>

proposta: 29-12-2020 | aceitação: 30-04-2021
submission acceptance

Resumo: O escorpião foi um símbolo zoomórfico profusamente representado na arte mesopotâmica, no tempo longo, encontrando-se associado a ideias de renovação, abundância e fertilidade. A sua natureza ctónica, assim como a sua ligação à constelação homónima, estabelecida desde cedo, dotaram este símbolo de profundas significâncias religiosas. Contudo, tradicionalmente, a historiografia tende a identificá-lo como símbolo divino, apenas a partir do II milénio a.C., como manifestação da deusa Išhara.

Recentes propostas académicas, porém, consideram que a insistência na presença de símbolos (fitomórficos, zoomórficos, astrais ou de outros objectos) nas fontes da “terra entre os rios” pode significar uma forma alternativa para representar as divindades mesopotâmicas, ultrapassando o mero valor de atributo ou emblema das mesmas.

Partindo destes pressupostos, e continuando o trabalho que temos vindo a desenvolver sobre a simbologia divina na glíptica do Diyala, propomos visitar a presença deste animal, em exemplares datados para os períodos de Jamdat Nasr e Dinástico Inicial, focando especialmente no diálogo que o mesmo estabelece com os outros elementos iconográficos representados, assim como com os contextos específicos onde os objectos foram exumados. Esperamos, assim, que este estudo possa contribuir para a discussão em curso sobre as manifestações divinas mesopotâmicas.

Palavras-chave: símbolos divinos; divindades astrais; divindades ctónicas, Jamdat-Nasr; Dinástico Inicial.

Abstract: The scorpion was a zoomorphic symbol profusely depicted in Mesopotamian art, throughout time, being associated with ideas of renovation, abundance and fertility. Its chthonic nature, as well as its connection with the homonymous constellation, which was established very early, bestowed it with profound religious significances. Yet, researchers tend to only identify the scorpion as a divine symbol from the 2nd millennium BC onwards, as a manifestation of the goddess Išhara.

Recent academic proposals, however, consider that the insistence in representing symbols (whether phytomorphic, zoomorphic, astral or other objects) in Mesopotamian data might signify another way to depict deities themselves. Hence, these symbols clearly surpass the common value as *just* divine attributes or emblems.

Based on these assumptions, and in line with the work we have been developing, about the divine symbology in the Diyala glyptic, we propose to revisit the presence of this animal in cylinder seals dated to the Jamdat-Nasr and Early Dynastic periods, focusing mainly in the dialogue it establishes with the other iconographic elements depicted, as well as the specific archaeological contexts in which the seals were exhumed. We hope, therefore, to contribute to the ongoing discussion about the Mesopotamian divine manifestations.

Key-words: divine symbols; astral deities, chthonic deities, Jamdat-Nasr; Early Dynastic period

Introdução

O debate em torno das múltiplas formas como os mesopotâmios conceberam os seus deuses tem-se afirmado, nas últimas décadas, como particularmente interessante, já que a interligação de várias tipologias de fontes e de análises baseadas na interdisciplinaridade têm oferecido uma reflexão renovada sobre este tema.¹ Esta interligação afirma-se como imperativa, especialmente na convocação dos símbolos das divindades, dado que as elaborações iconográficas começaram por preceder as textuais, tendo, depois, acompanhado as mesmas, no tempo longo.² Neste sentido, os símbolos divinos podiam, então, afirmar-se como uma manifestação dos próprios deuses, expressando funções e atributos que conhecemos através das composições mítico-literárias, sendo que alguns destes podiam até ser mais antigos e/ou menos explorados nestas fontes.

De facto, os diversos contributos que aliam a análise de fontes materiais e iconográficas com as textuais, assim como os pressupostos teórico-metodológicos da História das Religiões, da Arqueologia e da História de Arte, permitiram já iden-

1 Note-se que, ao longo do século XX, o foco académico nas fontes textuais mesopotâmicas, onde as divindades são maioritariamente descritas com características e comportamentos antropomórficos, levou a que se considerasse que os habitantes da “terra entre os rios” concebiam os seus deuses primeiramente e sistematicamente com forma humana, embora exponenciada. Acerca desta posição, veja-se, por exemplo, Jacobsen (1976), Lambert (1990) e Bottéro (1998; 2004).

2 Ornan 2005, 11.

tificar um forte protagonismo das formas não antropomórficas (quer em termos zoomórficos, fitomórficos, astrais ou de outros objectos) na concepção do divino mesopotâmico, em termos diacrónicos.³ É, então, a partir destes pressupostos que nos propomos revisitar um símbolo zoomórfico específico, o escorpião, com vista a apresentar um estudo preliminar sobre a possibilidade de este animal ter sido entendido como uma manifestação divina, numa cronologia recuada, entre os períodos de Jamdat Nasr (c. 3150-2900 a.C.)⁴ e Dinástico Inicial (c. 2900-2340 a.C.).⁵

No tempo longo, o escorpião foi um animal profusamente retratado na iconografia mesopotâmica,⁶ parecendo ter sido encarado como símbolo apotropaico e de fertilidade/abundância, malgrado a sua natureza perigosa.⁷ Para tal, pode ter contribuído a transformação simbólica do seu comportamento, nomeadamente no que diz respeito ao seu complexo ritual de acasalamento, assim como à acção protectora das fêmeas, relativamente às suas crias.⁸ Simultaneamente, ao ser um animal ctónico, também foi associado a ideias de renovação, tal como aconteceu,

-
- 3 Como Vanstiphout (2009, 28) sublinha, a individualidade e unicidade dos deuses mantinham-se preservadas, independentemente da forma/manifestação que os mesmos adoptavam. Acerca destas recentes interpretações, veja-se os restantes contributos em Porter (2009), como por exemplo “The stars their likeness: perspectives on the relation between celestial bodies and gods in ancient Mesopotamia”, por F. Rochberg e “Blessings from a crown, offerings to a drum: were there non-anthropomorphic deities in ancient Mesopotamia”, por B.N. Porter; assim como a obra de Ornan (2005).
 - 4 Seguimos a cronologia média, como proposta por Brisch (2013).
 - 5 Tradicionalmente, tanto em termos históricos como estilísticos, o período Dinástico Inicial é subdividido em três grandes momentos, o I (c. 2900-2750 a.C.), o II (2750-2600 a.C.) e o III (c. 2600-2340 a.C.), doravante identificados como DI I, DI II e DI III.
 - 6 Já na década de 1930, Van Buren apresentou uma síntese magistral sobre a profícua presença deste animal na arte mesopotâmica, que abrange exemplares datados desde os períodos neolíticos até ao I milénio a.C., tendo mesmo afirmado: “Of all the many symbols represented in Mesopotamian art there is none, with the single exception of the serpent, which appears as frequently as the scorpion.” (1937, 1). De facto, a sua presença como elemento decorativo e simbólico afirma-se não só em termos diacrónicos, como também numa vasta dispersão geográfica. A título de exemplo, refira-se o uso do escorpião no material cerâmico identificado em Samarra e em Eridu, datado para o V milénio a.C.; assim como a sua presença nos espólios cerâmicos e de glíptica dos arqueossítios de Tepe Gawra, Tell Fara (antiga Šuruppak) e Tello (antiga Girsu), para os períodos de Jamdat Nasr e Dinástico Inicial (Van Buren 1937, 7-8; Pizzimenti 2019, 762-763).
 - 7 Segundo Gilbert (2002, 41), várias eram as espécies de escorpiões presentes no Próximo e Médio Oriente Antigo, cuja ferroadá venenosa representava perigo para as comunidades humanas, a saber *Androctonus australis*, *A. Crassicauda*, *Buthus occidentalis* e *Leiurus quinquestriatus*. A sua associação a doenças e, por isso, a práticas mágico-medicinais seria então natural. Contudo, esta associação encontra-se atestada, de forma mais sistemática, a partir do II milénio a.C., sendo que até então o seu valor apotropaico parece ter ofuscado a sua dimensão perigosa (Van Buren 1937, 1; Gilbert 2002, 42).
 - 8 “Mating scorpions engage in a strange dance, or *promenade a deux*, in which the two clasp pedipalps while the male leads the female about. The dance may last up to an hour or more and cover several meters until the male finds a suitable patch of ground to deposit a sticky spermatophore, over which he then pulls the female. Gestation among [them] ... ranges from five to twelve months, and litter size varies from one to several dozen. Female scorpions bear live young, then protect and care for them until at least their first molt.” (Gilbert 2002, 42).

desde muito cedo, com outros animais com características semelhantes.⁹ Embora se admita a sua simbologia religiosa como ancestral, a historiografia tende a identificar o escorpião como animal-símbolo divino, nomeadamente da deusa *Išhara*,¹⁰ apenas a partir do II milénio a.C..¹¹ No entanto, e tendo em conta as referidas propostas que postulam a possibilidade de símbolos, tradicionalmente identificados como apenas atributos dos deuses, representarem, de facto, as próprias entidades divinas,¹² parece-nos que a ancestral e profícua presença do escorpião na iconografia mesopotâmica pode já apontar para o seu entendimento enquanto manifestação divina (de *Išhara* e/ou de outras divindades). Assim, e dando continuidade ao trabalho que temos vindo a desenvolver nos últimos anos, focado na análise, em longa duração, das representações simbólicas do divino na glíptica do Diyala,¹³ seleccionámos um

9 Por exemplo, Breniquet (2002, 164) refere esta simbologia ctônica para a cobra/serpente, durante o período de 'Ubaid (VI/V milénios a.C.).

10 A deusa *Išhara* tutelava, transversalmente, a sexualidade e, por isso, a fertilidade/abundância, num sentido lato. O seu culto encontra-se atestado para, pelo menos, a primeira metade do III milénio a.C., nas regiões do Norte da actual Síria e Sul da Anatólia, sendo que, na mesma época, era a divindade feminina mais importante na cidade de Ebla. Ao longo do II milénio a.C., assumiu um forte protagonismo nos panteões hurritas e hititas, com funções ligadas à justiça, às doenças e à transmissão oracular. No que diz respeito ao território mesopotâmico, esta divindade parece ter tido uma presença originalmente mais forte no território do Médio Eufrates, tendo chegado ao sul da Mesopotâmia, sobretudo, a partir do período Acádico (c. 2340-2200 a.C.). Aliás, foi a partir desta época que as fontes passaram a manifestar maiores evidências de processos sincréticos com *Inanna/Ištar*, passando *Išhara* a ser entendida como uma hipótese da primeira, na sua vertente sexual e amorosa (Murat 2009, 160-161; Asher-Greve et Westenholz 2013, 63; Archi 2020, 27-33).

11 A associação iconográfica entre ambos surge, inequivocamente, a partir do período Cassita (c. 1475- 1155 a.C.), sobretudo nas representações contidas em *kedurrus* (Ornan 2005, 159-160).

12 Recorde-se as palavras de Porter (2009, 5) sobre a múltipla manifestação divina, patente num texto de cariz ritualístico Assírio: "the procedure for a ritual in which the king and a priest present food offerings to gods that appear to have been represented by statues in anthropomorphic form, to some of the same gods in the form of crowns, stars, and other material objects, and also to gods identified, for example, as a lion, light, various city gates, temple doors, and the lock of those doors, in most cases with the DINGIR sign identifying a god written before their names".

13 Desde 2018, temos procurado revisitar as múltiplas significâncias simbólicas das representações patentes nos cerca de mil selos cilíndricos exumados na região do Diyala, na década de 1930, e catalogados por Frankfort (1955), seguindo a perspectiva interdisciplinar de aliar a História das Religiões e a Arqueologia que propomos neste artigo. Os primeiros resultados deste trabalho analítico foram já discutidos em encontros científicos, estando alguns, neste momento, no prelo (eg. Gonçalves et Almeida, 2021, onde apresentamos uma análise em linha com a do presente artigo, mas focada nos símbolos divinos da deusa *Inanna/Ištar*, nomeadamente o pilar de juncos e a estrela/roseta). A nossa escolha pelos selos prende-se com a enorme potencialidade que os mesmos apresentam enquanto objectos histórico-arqueológicos. Como é bem conhecido, aquando do seu surgimento, em meados do IV milénio a.C., os selos cilíndricos parecem ter sido criados como ferramentas político-administrativas para o oficialato dos primeiros núcleos urbanos mesopotâmicos. Porém, ao longo do tempo, estes objetos ganharam outras dimensões. Fabricados, maioritariamente, em materiais preciosos, tais como lápis-lazúli ou cornalina, os selos cilíndricos foram também utilizados como elementos de adorno pessoal, evidenciando o estatuto do seu proprietário/utilizador. Nesse sentido, o seu valor estético e a sua função enquanto elemento de diferenciação social aliaram-se à função burocrática original. Paralelamente, os motivos iconográficos e textuais neles gravados conferiram-lhe um papel religioso, tanto como elemento apotropaico, como votivo. Desta forma, o seu uso transversal e multifacetado, dotam estes objectos de características únicas enquanto fontes que podem ser, simultaneamente, materiais, iconográficas e textuais. Acerca do desenvolvimento dos selos cilíndricos e dos seus diferentes usos, veja-se Porada (1993) e Collon (1987; 2001). Acerca dos usos apotropaicos e votivos dos mesmos veja-se, por exemplo, Goff (1956), Teissier, (1984) e Pittman (2013).

conjunto específico de 22 selos cilíndricos¹⁴ onde a presença do escorpião, em diálogo com os outros elementos das cenas e com os próprios contextos arqueológicos onde foram exumados, pode corroborar a nossa hipótese, para o período referido.

Dadas as características estilísticas e os próprios temas representados, optámos por dividir a nossa análise em duas partes: uma dedicada aos temas patentes nos estilos mais antigos (Jamdat Nasr e DI I) e outra aos temas dos estilos mais recentes (DI II e III). Importa, porém, começar por contextualizar a importância das escavações que os identificaram, assim como os arqueossítios de onde os mesmos provêm.

O Instituto Oriental de Chicago em Tell Asmar, Khafajah e Tell Agrab

Como todo o território mesopotâmico, a região do Diyala assumiu-se, desde muito cedo, como extremamente abundante em termos de recursos naturais, dada a fertilidade que este afluente do Tigre oferecia à área. Assim, não é de estranhar que a fixação humana na região esteja atestada para períodos bastante recuados.¹⁵ Ao longo do III milénio a.C., a sua localização geoestratégica privilegiada contribuiu para um rápido crescimento dos seus núcleos urbanos e da sua economia,¹⁶ espoletando uma intensa disputa da região por vários poderes mesopotâmicos.¹⁷

Apesar do reconhecimento da sua potencialidade, em termos histórico-arqueológicos, desde o início dos processos de redescoberta da civilização mesopotâmica, a partir de meados do século XIX, a verdade é que esta região só

14 Acerca das características gerais do nosso conjunto, nomeadamente estilo, datação, arqueossítio e *locus*/nível, veja-se o Anexo A, tabelas 1 e 2.

15 De forma mais sistemática, identifica-se a presença humana na região a partir do período de 'Ubaid (Adams 1965, 3-4, 33-34).

16 A região do Diyala assumiu-se como ponto de conexão de várias rotas comerciais que colocavam em contacto os vales do Tigre e Eufrates, as regiões norte e sul da “terra entre os rios” e, ainda, esta com o Planalto Iraniano. O controlo destas rotas permitia, assim, uma grande riqueza, já que as mesmas eram essenciais para adquirir metais e pedras preciosas, entre outras matérias deficitárias na Mesopotâmia (Peyronel 2013, 51-52). Naturalmente, estes contactos comerciais potenciaram processos de transferências, a todos os níveis, podendo-se encarar esta região como um caso paradigmático dos múltiplos contributos e influências, de várias origens, que se verificam, ao longo do tempo, no Próximo e Médio Oriente Antigo.

17 Sobre a intrincada história política da região do Diyala, particularmente no que diz respeito à disputa da região pelos vários poderes mesopotâmicos, entre o período de Ur III (c. 2112-2004 a.C.) e o período Paleo-Babilónico (c. 2004-1595 a.C.), veja-se Frankfort et al. (1940); Mieroop (2005) e Peyronel (2013).

passou a ser sistematicamente trabalhada com a chegada das equipas do Instituto Oriental de Chicago, na década de 1930. Estas expedições arqueológicas, onde participaram nomes de eminentes Assiriólogos, como Pierre Delougaz, Henri Frankfort, Thorkild Jacobsen e Seton Lloyd, utilizaram metodologias inovadoras, à época, tornando-se exemplos paradigmáticos do trabalho arqueológico, para as décadas seguintes.¹⁸

Estas equipas trabalharam quatros arqueossítios, Tell Asmar, Khafajah, Tell Agrab e Tell Ischali, onde várias estruturas cúlticas, político-administrativas e habitacionais, datadas para os períodos de Jamdat Nasr e Dinástico Inicial foram identificadas, potencializando o conhecimento, a todos os níveis, sobre estas épocas mais recuadas.¹⁹ Porém, e embora tenham sido publicadas múltiplas obras, entre 1939 e 1988, a partir dos resultados destas expedições, mais de 12.000 objectos ficaram por estudar.²⁰ No início da década de 1990, McGuire Gibson iniciou o famoso *Diyala Project*,²¹ recorrendo às novas tecnologias, com vista a catalogar o vasto espólio inédito numa base de dados, que, com o tempo, viria a ser disponibilizada *online*.²² Desta forma, o trabalho analítico dos espólios identificados, na década de 1930, continua a ser desenvolvido.

Dos quatros arqueossítios acima referidos, apenas Tell Ischali²³ não apresenta selos cilíndricos com a representação do escorpião, para o período que nos pro-

18 Acerca dos procedimentos inovadores adoptados nestas expedições, Clemens Reichel diz-nos: "...exceptional care was taken with the systematic recording of find contexts, using procedures that were uncommon at that time in Near Eastern archaeology. Architectural spaces such as rooms, courtyards, or corridors were divided into loci, clearly defined spatial units that were given unique numbers. This recording system not only helped to establish a sound chronological framework for artifacts based on their archaeological provenience, but also made it possible to identify the functions of distinct spatial units within a building by studying their artifact patterns. Such a precision in data recording has been surpassed only in the past twenty years through use of computers on projects of this scope in Mesopotamian archaeology, a fact that highlights the significance of this data." ("Diyala Project").

19 Por outro lado, foram também identificados níveis contínuos de ocupação até ao período Paleo-Babilónico, o que permite múltiplas análises, sincrónicas e diacrónicas, sobre o papel destes núcleos na história da civilização mesopotâmica (Frankfort et al. 1940, 1-6).

20 Note-se que, de entre estes, identificam-se, como Reichel sublinha, "objects that touched upon all sections of Mesopotamian life. Among these items are stone vessels, tools, weapons, jewelry, cosmetic sets, weights, figurines, stone and metal vessels, inlays, and stamp seals. Many of these items are truly artworks, while others provide valuable information of everyday life. In addition, some 1,200 clay tablets with cuneiform texts written in the Sumerian and Akkadian languages and over 250 clay sealings with impressions, many of them also bearing inscriptions, have also remained unpublished" ("Diyala Project").

21 "Diyala Project".

22 Nesta base de dados também figuram os registos das expedições da década de 1930. Veja-se a mesma em The Oriental Institute of the University of Chicago, "DiyArDa".

23 Este arqueossítio corresponde, provavelmente, à antiga Nerebtum ou a Kiti. Acerca dos resultados das expedições do Instituto Oriental de Chicago em Tell Ischali veja-se, por exemplo, Delougaz et al. (1967) e Hill et al. (1990).

podemos examinar.²⁴ No que diz respeito à caracterização geral destes arqueossítios, e começando por Tell Asmar,²⁵ que corresponde à antiga cidade de Ešnunna, este foi alvo de trabalhos arqueológicos entre 1930 e 1936. Embora se consiga atestar a presença humana no sítio para finais do IV milénio a.C., foi durante os períodos DI I e II que este núcleo urbano encontrou o seu primeiro grande momento de apogeu. À data da última campanha, em 1936, a área escavada deste arqueossítio estendia-se por mais de dois hectares, sendo que cinco grandes complexos tinham sido devidamente identificados e registados, a saber: o “Palácio Norte”, o “Templo de Abu”, o “Palácio dos Governadores”, o “Edifício do Sul” e o complexo de estruturas habitacionais.²⁶

Já o arqueossítio de Khafajah,²⁷ que se pensa que poderá corresponder à antiga cidade de Tutub, foi alvo de intervenções durante sete temporadas, sendo que os trabalhos abrangeram uma vasta área de 1.200 x 1.800m, que incluía quatro *tells*.²⁸ As estruturas habitacionais e cúlticas (“Templo Oval”, “Templo de Sîn” e “Templo de Nintu”) do Tell A mostram que o sítio já estava ocupado em finais do IV milénio a.C., tendo atingindo o seu primeiro apogeu no período Dinástico Inicial.²⁹ Quanto às estruturas identificadas nos restantes *tells*, as mesmas encontram-se datadas para os inícios do II milénio a.C..³⁰

Por último, o arqueossítio de Tell Agrab,³¹ cuja correspondência na Antiguidade ainda não foi confirmada, foi escavado entre 1936 e 1937, numa área de

24 O nosso conjunto encontra-se, então, disperso da seguinte forma: seis selos cilíndricos identificados em Tell Asmar, 12 em Khafajah e quatro em Tell Agrab.

25 O arqueossítio de Tell Asmar situa-se na zona leste do vale do rio Diyala, a cerca de 32 km a nordeste da cidade de Bagdad, no actual Iraque (Latitude: 33° 45' 0"; 33.75° N. Longitude: 44° 45' 0"; 44.75° E). Veja-se a planta do arqueossítio em Frankfort (1955, Pl. 94).

26 Frankfort et al. 1940, 196-200; Frankfort 1955, 9-10. Para uma visão mais detalhada sobre as estruturas político-religiosas ali identificadas veja-se, ainda, Delougaz et al. (1967) e Reichel (2018).

27 O arqueossítio de Khafajah localiza-se na Província do Diyala, no actual Iraque (Latitude: 33° 21' 18.2448"; 33.3550682° N. Longitude: 44° 33' 20.2168"; 44.5556158° E). Veja-se a planta do arqueossítio em Frankfort (1955, Pl. 93).

28 Os pontos mais elevados foram identificados como A, B, C e D, servindo, de igual forma, para designar cada um deles. Note-se que as elevações dos *tell* são de aproximadamente seis metros (Tell B), cinco metros (Tell C) e quatro metros (Tell A e D) (Delougaz 1940, 3).

29 As informações sobre os períodos mais recuados deste arqueossítio são ainda bastante fragmentadas. Entre 2150-2100 a.C., Tutub poderá ter sido uma cidade-satélite de Ešnunna, considerando as informações de algumas fontes textuais de dois governantes desta cidade, Shiqlanum e Sharría, que referem o seu controlo político sobre a mesma (Frankfort et al. 1940, 198).

30 Delougaz et Lloyd 1942, 84-85; Delougaz et al. 1967, 15-17. Acerca das estruturas identificadas nos *tells* B, C e D veja-se Hill et al. (1990).

31 O arqueossítio de Tell Agrab localiza-se a cerca de 20 km a sudeste de Tell Asmar, na região do Diyala (Latitude: 33° 34' 0.00" N. Longitude: 44° 46' 0.00" E). Veja-se a planta do arqueossítio em Frankfort (1955, Pl. 95).

600x500 m. O material cerâmico exumado incluía peças cuja datação aponta para presença humana no sítio, na transição entre o IV e III milénios a.C.. De entre as várias estruturas identificadas, destaca-se o “Templo de Šara”, já que apresenta vários níveis de ocupação, ao longo do período Dinástico Inicial.³² Foram ainda encontradas evidências de estruturas do período Acádico e da primeira metade do II milénio a.C., embora o seu elevado nível de destruição impeça maiores conclusões³³.

As metodologias inovadoras seguidas pelas equipas do Instituto Oriental de Chicago, assim como o desenvolvimento de diferentes enquadramentos teórico-metodológicos, convidam a que se revise, uma e outra vez, os espólios do Diyala. No que diz respeito ao nosso conjunto, e apesar de poder ser considerado reduzido, o mesmo apresenta uma coesão de temas, de contextos específicos³⁴ e de utilização ao longo do tempo,³⁵ que manifesta uma continuidade dos usos dos objectos e, eventualmente, da importância e significados dos símbolos ali representados.

O escorpião, os símbolos astrais divinos e o “rebanho sagrado” nos espaços cúlticos

A glíptica do período de Jamdat Nasr³⁶ caracteriza-se pela forte estilização dos motivos iconográficos, predominando as representações de símbolos fitomórficos, zoomórficos e geométricos (Figs.1-4).³⁷ A ausência de elementos

32 Veja-se a planta deste complexo cúltico em Frankfort (1955, Pl. 26). É ainda interessante notar que todos os 102 selos cilíndricos identificados em Tell Agrab e catalogados por Frankfort (1955) foram exumados no “Templo de Šara”, sendo que o espólio com maior valor material e cultural foi encontrado na *cella* principal (M 14:2). É aliás deste *locus* que provêm dois dos selos do nosso conjunto, sendo que um deles foi encontrado na zona do altar (selo n.º 853). Os outros dois selos provenientes deste arqueossítio (n.º 809 e 810) foram identificados num santuário integrante deste complexo religioso (Delougaz et Lloyd 1942, 255).

33 Frankfort 1955, 11; Delougaz et al. 1967, 267-268. É interessante notar que os três arqueossítios aqui em análise apresentam fortes indícios de destruição, ao longo do período Paleo-Babilónico, parecendo só terem recuperado já durante o período Cassita (Adams 1965, 49; Mieroop 2005, 43-49).

34 Note-se que 12 foram identificados em estruturas cúlticas e sete em estruturas habitacionais.

35 Embora apresentem características iconográficas específicas, que permitem a sua subdivisão em diferentes estilos (desde o Jamdat Nasr aos DI I, II e III), a esmagadora maioria destes selos foi identificada em estratos datados para o longo período Dinástico Inicial. Cf. Anexo A.

36 Jamdat Nasr é um arqueossítio localizado na Província de Babil, no actual Iraque. As primeiras intervenções arqueológicas datam do final da década de 1920, sendo que, na década de 1980, novas expedições foram realizadas, lideradas por Roger Matthews. As características do espólio ali exumado permitiram identificar um curto período histórico e um estilo iconográfico específico. Contudo, dado que exemplares com este estilo aparecem tanto em estratos anteriores como posteriores ao período homónimo, decorre ainda um aceso debate sobre esta época/estilo. Acerca destas questões, veja-se, por exemplo, Matthews (1992a; 1992b).

37 Collon 1987, 13-19.

antropomórficos pode, à luz das interpretações mais recentes que aqui seguimos, indiciar que as entidades divinas eram representadas através destes símbolos, que de alguma forma, expressavam a sua identidade. Já o estilo DI I afirma-se como de transição, mantendo algumas características do período/estilo anterior (Fig. 5) e as inovações que irão marcar os séculos seguintes, como por exemplo a divisão das cenas em dois registos (Fig. 6).³⁸ Por outro lado, a representação de conjuntos de quadrúpedes chifrados, por vezes interligada com outros animais ou símbolos, já presente em Jamdat Nasr, assume agora maior protagonismo.

Dos seis selos do nosso conjunto, com características marcadamente Jamdat Nasr, quatro apresentam o escorpião enquadrado por linhas horizontais (Fig. 1³⁹), ou acompanhado por motivos geométricos (Fig. 2). As estruturas cúlticas onde foram exumados,⁴⁰ assim como, no caso dos três selos de Khafajah, o restante *ensemble* material que os acompanhava⁴¹, parecem apontar para uma função cúltico-ritualística. A simbologia do escorpião nestes exemplares parece, então, evocar o seu contínuo valor apotropaico, sendo que outras considerações são difíceis de ser realizadas.

Os restantes dois selos, porém, já apresentam elementos que permitem avançar com outras hipóteses, assim como estabelecer paralelismos com as cenas patentes nos exemplares do período/estilo seguinte. Tendo sido ambos identificados na *cella* do “Templo de Šara”, em conjunto com outros objectos de elevado valor material e simbólico,⁴² a sua função (talvez, última) como oferta a esta divindade afirma-se como extremamente plausível. Neste sentido, atentemos às cenas ali representadas: no selo n.º 848 (Fig. 3) encontramos o escorpião e a estrela/roseta, enquadrados

38 Frankfort 1955, 21-24; Collon 1987, 20-24. É também neste período/estilo que começam a surgir os primeiros elementos antropomórficos, ainda que bastante estilizados. Neste sentido, a identificação tanto do género como da natureza divina ou humana destas figuras, assume-se como extremamente difícil de ser efectuada. Na nossa amostragem, não temos qualquer selo que contenha o escorpião em conjunto com figuras antropomórficas, para o DI I.

39 Selos n.º 187 e 192, para o primeiro caso, e n.º 809 e 81, para o segundo. Dadas as similaridades entre as cenas patentes em vários dos nossos selos, e por uma questão de economia de espaço, optámos por incluir neste artigo apenas algumas impressões modernas dos mesmos, nomeadamente aquelas que considerámos mais expressivas para o nosso argumento (Cf. Anexos B e C). Para os selos, cujas imagens não incluímos aqui, veja-se as suas referências específicas nas tabelas 1 e 2 (Anexo A).

40 Os selos n.º 81, 187 e 192 foram identificados no “Templo de Šin”, em Khafajah. Já o selo n.º 809, foi identificado no “Templo de Šara”.

41 Nomeadamente, vasos cerâmicos em forma zoomórfica, provavelmente para libações, assim como outros amuletos e mesmo um “eye idol”, cujo valor cúltico é inegável (Delougaz et Lloyd 1942, 240; Hill et al. 1990, 26-29).

42 Para além dos selos cilíndricos referidos, identificaram-se também amuletos e elementos arquitetónicos com forma zoomórfica, nomeadamente leões, um reconhecido animal-símbolo de vários deuses, sendo que, diacronicamente, se destaca a sua associação a Inanna/Ištar (Delougaz et Lloyd 1942, 238; Almeida 2015, 173-175).

no topo por linhas horizontais. Note-se que ambos se encontram no mesmo plano, manifestando não só proximidade, como uma possível paridade, enquanto coprotagonistas da cena. Tendo em conta que a estrela/roseta se confundia há muito com a própria Inanna/Ištar,⁴³ parece-nos ser possível atribuir um significado divino semelhante ao escorpião.

Paralelamente, e recordando que os mesopotâmios, ao longo do tempo, apresentavam alguma tendência em associar divindades da mesma família divina e/ou com funções semelhantes,⁴⁴ podemos encontrar aqui uma outra significância na relação entre os dois símbolos e o uso último do próprio selo, enquanto *ex voto*. Em épocas recuadas, Šara foi identificado como filho de Inanna/Ištar,⁴⁵ pelo que se torna possível que o diálogo entre a estrela/roseta, o escorpião e a divindade a quem se ofereceu o selo, tenha sido entendido e usado pelo devoto, de forma calculada, como forma de reforçar o pedido de protecção a deuses com ligações e/ou funções semelhantes.⁴⁶

43 A estrela/roseta foi, sem dúvida o maior símbolo desta deusa, ao longo do tempo, expressando tanto a sua identidade astral (como Vénus), como a sua função enquanto provedora de abundância (Almeida 2015, 131-133; Westenholz 2009, 333). O uso deste símbolo encontra-se profusamente atestado já para a segunda metade do IV milénio a.C., nomeadamente no espólio material e iconográfico identificado em Uruk, cidade tutelada por esta divindade (Szarzynska 2000, 67).

44 O pensamento profundamente simbólico-metafórico mesopotâmico convivia com um pragmatismo extraordinário, que permitia aos habitantes da “terra entre os rios” acomodar novas e velhas tradições, assim como sistematizar a vasta informação dos vários aspectos da sua realidade (Odisho 2004, 3; Gomes de Almeida 2019, 1-2). No que toca à organização divina, a redacção das listas de deuses, cujos primeiros exemplares conhecidos datam para c. 2600 a.C., mostram que, para além de os deuses surgirem elencados por importância hierárquica, eram organizados por grupos que manifestavam laços familiares e/ou de funções cósmicas. Tais listas permitem, assim, entender dinâmicas de contextos específicos do sistema religioso mesopotâmico, nomeadamente no que diz respeito às associações entre deuses (Rubio, 2011, 97-101).

45 Numa composição redigida em sumério, *A Balbale to Šara (Šara A)*, este deus é identificado como filho de An e Inanna (ETCSL, 4. 30.1, 34), informação repetida numa tabuinha datada para o período de Ur III, onde se refere a construção de um templo dedicado a Šara, pelo governante Šu-Sin. Veja-se o objecto em The British Museum, “Collection objects”.

Também no mito de Anzu, esta possível filiação é referida, numa breve passagem: “They called Shara, Ishtar’s son” (Dalley 2000, 223). Por seu lado, na composição redigida em sumério *A Descida de Inanna ao Inframundo*, Šara aparece já não como filho, mas como um dos possíveis candidatos a substituir a deusa no plano dos mortos, após a sua reanimação. Contudo, o luto sofrido que manifesta leva Inanna a poupá-lo de tal destino (ETCSL, 1.4.1, ls. 329-338).

No tempo longo, esta tradição com origens possíveis no IV milénio a.C., foi-se perdendo, afirmando-se antes a independência desta deusa relativamente ao casamento e à maternidade (Almeida 2015, 295). Não obstante, esta associação terá perdurado, durante a primeira metade do III milénio a.C., sendo interessante notar que grande parte dos selos exumados no “Templo de Šara” apresentam símbolos que manifestam a presença de Inanna/Ištar, como o já referido leão, o pilar de juncos e a estrela/roseta.

46 Na mesma lógica, não deixa de ser interessante que os selos anteriormente referidos, onde o escorpião se encontra isolado ou acompanhado por motivos geométricos, tenham sido identificados em estruturas cultuais dedicadas tanto a Šara, como ao pai de Inanna/Ištar, a divindade lunar Nanna/Sin. A relação entre ambos está atestada para a primeira metade do III milénio a.C., em múltiplas fontes textuais, embora em paralelo com outras tradições, que indicavam An ou mesmo Enki como pai da deusa. Terá sido no período Acádico que esta relação se cristalizou (Almeida 2015, 136-138, 182-183).

Foquemo-nos agora no selo n.º 853 (Fig. 4), onde identificamos uma cena mais complexa: ao centro, encontra-se a representação de um elemento fitomórfico, possivelmente uma árvore/arbusto (em flor ou com frutos), ladeado por um conjunto de quadrúpedes chifrados e por uma fila composta de dois escorpiões e um lagarto. As linhas onduladas, na base, indiciam a presença da água, sendo que, imediatamente a seguir, encontra-se a representação estandardizada da estrutura cùltica. Quando analisada no imediato, a relação entre os vários elementos da cena expressa uma clara mensagem de abundância, que se assume como sacralizada, sublinhando-se, assim, o poder divino enquanto fonte da mesma.⁴⁷ Aceitando-se que o selo foi ofertado a Šara, torna-se plausível que também o objecto e a cena ali patente reflectissem um pedido de bênção directa a este deus, por parte do devoto.

Por outro lado, a presença dupla do escorpião, caso seja entendida como uma manifestação divina, pode também servir o propósito de convocar uma divindade especificamente ligada à fertilidade, para reforçar a mensagem de abundância da cena. Aliás, esta interpretação já foi estabelecida, para períodos posteriores, onde a reprodução do escorpião em cenas de cariz sexual, enquanto manifestação de Išhara, é entendida como uma forma de fortalecer a mensagem de fertilidade, em termos amplos.⁴⁸ No nosso entender, esta noção já estaria patente em selos do período/estilo de Jamdat Nasr, o que pode explicar, igualmente, a presença do escorpião rodeado por grupos de quadrúpedes, nos exemplares n.º 563, 810 e 304 (Fig. 5).⁴⁹ Também aqui, a divindade manifestada pelo escorpião protegeria e renovaria a abundância da flora e da fauna destas cenas.

Foquemo-nos agora no selo n.º 259 (Fig. 6), já do estilo DI I, também identificado numa estrutura cùltica (“Templo Oval”). Nesta cena, em consonância com as características estilísticas do período, encontramos um grupo de quadrúpedes chifrados (possivelmente gado caprino), no registo inferior, que parece estar protegido pelos

47 Recordemo-nos como no pensamento religioso mesopotâmico, que detinha um carácter marcadamente teocêntrico, as divindades eram as responsáveis máximas de todos os aspectos da realidade (Bottéro 2004, 55).

48 “Because it was Išhara who blessed the sacred marriage her intervention was sought in human marriage and in the mating of the flocks and herds, and her power was believed to extend even to the fructifying of the crops and produce of the fields. This is why the scorpion was considered a lucky token, why it figured on painted pottery and on stamp seals from a very early age.” (Van Buren 1937, 16).

49 Note-se que a cena do selo n.º 563 apresenta ainda peixes, animais importantíssimos para a dieta mesopotâmica e, por isso, também transpostos para o discurso simbólico (Silva 2020, 40, 64-68). Assim, a mensagem (de renovação) da abundância da fauna, neste selo, encontra-se reforçada.

elementos do registo superior, o crescente lunar, manifestação astral de Nanna/Sîn, enquadrado por um par de escorpiões. O tema principal da cena revela-se, assim, e de acordo com outras representações semelhantes, como o “rebanho sagrado” da divindade lunar.⁵⁰ Em linha com a interpretação atrás exposta, o escorpião pode então indiciar a presença de uma entidade divina ligada à fertilidade, cujo papel é o de reforçar a abundância deste “rebanho sagrado”.⁵¹

Por outro lado, devemos salientar a relação de paridade e de proximidade entre o escorpião e o crescente lunar, tal como verificado para a cena com a estrela/roseta do selo n.º 848 (Fig. 3). Relembrando a ligação astral do escorpião à constelação homónima, atestada para esta época, consideramos, uma vez mais, estar perante a representação, simultaneamente zoomórfica e astral, de uma divindade que poderia ter laços familiares e/ou de funções com as divindades Nanna/Sîn e Inanna/Ištar.⁵²

A dualidade do escorpião nos espaços doméstico e selvagem, na vida e na morte

A glíptica dos períodos DI II e III marca um novo momento na concepção artística, com um maior realismo e pormenor dos elementos representados, assim como uma maior presença do antropomorfismo. Dois temas tornam-se muito comuns, as cenas com figuras antropomórficas a efectivar actividades sexuais ou

50 “Gods possessed herds of earthly animals, branded with the god’s characteristic mark: for example, the star for Ištar; sun disk for Šamaš; crescent for Sîn; spade for Marduk. These herds were used to plough the god’s fields, to supply the god’s table, and to transport the deity when he went out.” (Scurlock 2002, 370).

51 Note-se, ainda, que a ancestral ligação do crescente lunar com o bovídeo, símbolo por excelência da fertilidade e de poder, no repertório iconográfico do Próximo e Médio Oriente Antigo, desde os períodos neolíticos, exponencia a mensagem de abundância da cena. Por outro lado, é interessante sublinhar como as representações neolíticas das antenas do próprio escorpião assemelham-se tanto ao crescente como aos chifres dos bóvidos, indiciando uma ligação ancestral às ideias de fertilidade/abundância e, mesmo, de poder (Stordeur 2010, 124). Sobre as significâncias simbólicas dos animais na iconografia neolítica, nomeadamente o bovídeo, veja-se Campbell (2010).

52 Embora Van Buren (1937, 7) tenha afirmado a ligação astral do escorpião, para estes períodos recuados, escusou-se a aceitar a associação desta constelação a uma divindade, afirmando que tal só aconteceu quando este animal se tornou símbolo de Išhara. O autor manifestou, assim, fortes reservas à hipótese aventada por Langdon (1914, 159), relativamente a uma divindade feminina aquática ligada ao escorpião (animal e constelação). Na nossa perspetiva, Langdon não estava correcto na identificação inequívoca desta divindade como aquática, mas a sua proposta de associação da constelação escorpião a uma entidade divina parece-nos, à luz dos que temos vindo a argumentar, mais que plausível.

em banquete,⁵³ num ambiente “doméstico”; e as tradicionalmente designadas como “cenas de combate”, onde se identificam quadrúpedes a serem atacados por predadores e/ou figuras antropomórficas a combater estes animais. Em consonância, no nosso conjunto identificamos quatro selos com o primeiro tema e sete selos com o segundo, sempre com a presença do escorpião.

Apenas um selo, o n.º 244 (Fig. 7), parece, à primeira vista, destoar. Aqui, o escorpião surge em diálogo com a representação de cobras/serpentes entrelaçadas, motivo que se identifica noutros exemplares da iconografia mesopotâmica, e cujas interpretações académicas apontam, sistematicamente, para uma mensagem de fertilidade potenciada.⁵⁴ Tendo em conta que, nas suas origens, a deusa Išhara encontrava-se associada à cobra/serpente,⁵⁵ a interligação desta com o escorpião, futuro animal-símbolo da mesma deusa, em cenas evocativas de fertilidade, assume-se, no mínimo, como curiosa.

Por outro lado, como já referido, a partir do II milénio a.C., o escorpião de Išhara aparece em cenas de cariz sexual, expressando a presença da deusa que tutelava a sexualidade/fertilidade, com vista a potenciar a mensagem de abundância (humana, mas também animal e vegetal) das mesmas. A cena do selo n.º 559 (Fig. 8) apresenta, claramente, este tema, já que as duas figuras antropomórficas, com as pernas entrelaçadas, se encontram deitadas uma sobre a outra, numa alusão directa ao acto sexual.⁵⁶ Assim, a presença do escorpião, representado debaixo da estrutura onde o acto sexual decorre, pode, igualmente, convocar a tutela divina

53 Estas cenas destacam-se pela presença de figuras antropomórficas a partilhar bebida e comida, sendo a natureza (divina ou humana) das mesmas ainda bastante discutida. Para uma síntese acerca das diversas interpretações sobre as “cenas de banquete”, veja-se Gonçalves (2018, 81-83).

54 A relação entre o escorpião e a cobra/serpente na iconografia mesopotâmica encontra-se atestada, pelo menos, desde o VI milénio a.C., sobretudo nos espólios da Baixa Mesopotâmia (Pizzimenti 2019, 769). Relativamente ao motivo das cobras/serpentes entrelaçadas com a presença do escorpião, esta autora (2019, 762-763) destaca o espólio de Tello, onde os dois animais aparecem amiúde, em cenas de evocação da fertilidade. Por outro lado, já Van Buren (1937, 8), aludindo a este motivo, tinha indicado a mesma interpretação, sublinhando que os dois animais em conjunto serviam como reforço um do outro.

55 Asher-Greve et Westenholz 2013, 204; Van Dijk 2016, 184.

56 Na transição do século XIX para o XX, James Frazer [(1922) 1978] publicou o monumental *The Golden Bough* (primeira edição em dois volumes, de 1890, e terceira edição em 12 volumes, entre 1906-1915), cujos postulados sobre o rito hierogâmico (realizado entre divindades ou entre uma divindade e um ser humano, normalmente o governante) nos sistemas religiosos da Antiguidade, deixaram uma marca indelével na academia. Naturalmente, e embora o seu argumentário tenha sido extremamente debatido e mesmo refutado, ecos do mesmo foram aplicados à Mesopotâmia, levando a profundos debates sobre a natureza deste ritual, dos seus participantes e das suas representações. No que diz respeito à iconografia, a maioria das cenas de cariz sexual foram, durante muito tempo, entendidas como uma representação da hierogamia, algo que propostas mais recentes, que aqui seguimos, têm colocado em causa, dado o carácter redutor desta identificação (Assante 2002a; 2002b). Sobre este tema, veja-se ainda Steinkeller (1999), Pongratz-Leisten (2008) e Cooper (2013).

sobre a sexualidade, intensificando a cena. Além disso, a identificação deste selo em estruturas habitacionais sugere o valor apotropaico da cena/objecto, convocando a fertilidade/abundância para todos os domínios da casa.

Numa outra vertente, a presença do vaso/jarro com tubos de beber, à esquerda, marca uma ligação à “cena de banquete”, que manifesta a união profunda entre as figuras antropomórficas, já que a partilha de bebida (e comida) na iconografia mesopotâmica servia para expressar um vínculo social e identitário entre as figuras representadas.⁵⁷ Curiosamente, o crescente lunar encontra-se representado no topo, parecendo tutelar a transição entre as duas cenas, reforçando a união do casal. Estamos, pois, no âmbito doméstico (reforçado pelo próprio contexto arqueológico onde o selo foi exumado), com Nanna/Sin a oferecer a sua protecção,⁵⁸ nos domínios/ funções que lhe são caros (fertilidade, abundância e poder). No mesmo sentido, argumentamos que a divindade representada pelo próprio escorpião ofereceria, igualmente, protecção no seu domínio de especialidade, a sexualidade. Ainda neste âmbito doméstico, também os selos n.º 359, 416 e 465 contêm a “cena de banquete” com a presença do escorpião a ladear o acto de ingestão de bebida. Não deixa de ser curioso que, na cena patente no selo n.º 416 (Fig. 9), se identifique, de novo, a presença do crescente lunar, no registo superior, ladeando o vaso/jarro depositado em frente da figura antropomórfica, que, por sua vez, se encontra acompanhada pelo escorpião.

Regressando ao selo n.º 244 (Fig. 7), onde a cobra/serpente se conjuga com o escorpião, prestemos agora atenção a outra vertente da simbologia de ambos os animais, no tempo longo. Para além de fertilidade/abundância, a conjugação destes animais perigosos e ctónicos, que transitam entre o subterrâneo e a superfície, pode também expressar uma mensagem relativa ao mundo selvagem e à morte.

Neste sentido, é interessante avaliar a presença de ambos no exemplar n.º 320 (Fig. 10), cuja temática central recai na “cena de combate”. Aqui, identifica-se um ataque de três felinos a um par de quadrúpedes chifrados, possivelmente veados. Ao lado, encontra-se um painel de inscrição (em branco) suportado pelo escorpião

57 Zajdowski 2013, 3-4.

58 Ao analisar este selo, e de acordo com a tendência da sua época, Van Buren (1937, 14-16) interpretou-o como uma representação do ritual hierogâmico, sendo que propôs que a presença do crescente simbolizaria o momento noturno em que o mesmo ocorreria.

e pela cobra/serpente. A cena decorre, claramente, num ambiente selvagem, sendo que a visível desvantagem das presas relativamente aos predadores permite intuir o desfecho do combate. A morte iminente dos veados não impede, contudo, que a cena expresse ideias de abundância da fauna selvagem, pelo que encontramos, assim, uma dualidade existencial, cara à mentalidade mesopotâmica: o ciclo natural marcado pela transição entre a abundância/vida e a carência/morte. Paralelamente, o elemento zoomórfico que se destaca na cena, pela repetição e pela mensagem de poder, força e domínio, é o leão, animal-símbolo de Inanna/Ištar, pelo que podemos aventar a hipótese que também ela estaria a ser convocada, como divindade que controla este ciclo existencial.

Por outro lado, é interessante sublinhar o contexto arqueológico específico onde este selo foi exumado, uma sepultura, estando depositado junto da cabeça do defunto.⁵⁹ O diálogo entre a cena de combate, os símbolos zoomórficos ctónicos e o destino último do objecto, como oferenda fúnebre, pode, uma vez mais, ter sido calculado, numa lógica de reforçar a evocação da protecção divina, desta feita, perante a morte. Neste sentido, importa recordar que uma das divindades do Inframundo, Ningišzida, também se encontrava associado à cobra/serpente.⁶⁰ Assim, também o escorpião, com a sua natureza ctónica, pode ter sido entendido aqui como uma outra manifestação divina, que reforçava a mensagem de poder dos deuses sobre o ciclo de existência, patente na cena.⁶¹

59 Para além do selo, outros objetos de valor, tais como, esculturas de animais, contas, anéis, materiais em cobre e elementos de cosmética, foram igualmente enterrados com este indivíduo (Delougaz et al. 1967, 116-117).

60 Ao longo do III milénio a.C., Ningišzida foi identificado como filho de Ninazu que, por sua vez, na literatura da segunda metade deste milénio, aparece como filho da deusa que governava o Inframundo, Ereškigal. Sendo estranho que a rainha dos mortos pudesse conceber, naquele plano, Katz (2003, 387) sugere que esta filiação pode ser um eco de uma tradição anterior, onde a deusa assumia antes o papel de mãe enlutada, que procura pelo seu filho, no mundo dos mortos, à semelhança de Duttur, que assume o mesmo papel no ciclo literário dedicado ao seu filho, Dumuzi. É interessante notar ainda que Ninazu, no III milénio a.C., parece ter tido algum destaque na cidade de Ešnunna, tendo sido, mais tarde, absorvido por Tišpak. O seu animal-símbolo seria a cobra-dragão, o famoso *mushussu*, que foi também absorvido por Tišpak e, posteriormente, por Marduk (Black et Green 1992, 137-138).

61 Dos restantes seis selos do nosso conjunto com as “cenas de combate”, devemos sublinhar que o n.º 332 apresenta uma cena extremamente parecida com a da Fig. 10, faltando apenas a serpente. Já os selos n.º 553 e 554 seguem o mesmo motivo, de leões a atacar quadrúpedes, ladeados pelo escorpião. Assim, assumimos uma interpretação coincidente com a que acabámos de apresentar para as cenas destes exemplares. No que diz respeito aos selos n.º 254, 282 e 502, identifica-se ainda, engajadas no combate com os animais, a presença de uma ou duas figuras antropomórficas, que Collon (1987, 20-27) catalogou como “heróis nus” e “homem-touro”. Este motivo, que altera substancialmente a relação entre os elementos antropomórficos e zoomórficos, carece de um maior espaço de análise, que infelizmente não temos aqui. Sublinhamos, contudo, que nos selos n.º 254 e 282, a cena apresenta também a presença do crescente lunar e da estrela/roseta, o que, uma vez mais, adensa a ligação entre estas divindades e o escorpião.

Considerações finais

A reflexão atrás realizada confirmou a simbologia tradicionalmente associada ao escorpião, como elemento iconográfico com significâncias apotropaicas. Para tal, como começámos por referir, contribuiu em muito a sua natureza ctónica, que o dota de uma dualidade englobante, permitindo-lhe afirmar-se como símbolo que sugere e apela tanto aos princípios de abundância/vida como de carência/morte. Contudo, o diálogo que este animal estabelece com os elementos das cenas analisadas, assim como a sua presença em selos identificados tanto em estruturas cúlticas, como habitacionais (e, mesmo, numa sepultura doméstica), leva-nos a considerar que o escorpião foi entendido, já nestes períodos, como uma manifestação divina, com uma amplitude de acção lata. O carácter simultaneamente imanente e transcendente das divindades mesopotâmicas, que lhes conferia uma presença ubíqua em todas as esferas da realidade e um poder incomensurável ⁶² contribuí, de igual modo, para esta possibilidade.

Como vimos, a representação do escorpião no mesmo plano que o crescente lunar e a estrela/roseta indicia uma paridade, cuja explicação pode residir na partilha de uma natureza astral (já que, pelo menos, desde Jamdat Nasr, o escorpião se encontrava associado à constelação homónima). Tendo em conta a importância de Nanna/Sîn e Inanna/Ištar, “deuses-astros” maiores do sistema religioso mesopotâmico, *ab initio*, a sua representação como coprotagonistas do escorpião (animal-constelação) tinha, necessariamente, de ser explicada por uma grandeza divina similar.

Simultaneamente, identifica-se uma clara relação entre o escorpião e dois núcleos de divindades, cujo denominador comum é Inanna/Ištar. Recordemos que vários dos selos foram identificados nas estruturas cúlticas dedicadas a Nanna/Sîn e a Šara (pai e filho da deusa, em épocas recuadas), o que sugere uma partilha de funções cósmicas do escorpião com esta família divina (como a tutela da abundância/fertilidade e a natureza e comportamento astral, cuja dualidade é evidente tanto

62 Saggs 1978, 187.

na divindade lunar como na “estrela da manhã e da tarde”⁶³). Por outro lado, a sua associação com a cobra/serpente e a simbologia crónica de ambos, conduzem às referidas ideias de morte, cuja divindade tutelar, ao longo do III milénio a.C., era Ereškigal, irmã de Inanna/Ištar.⁶⁴ Curiosamente, a divindade com quem o escorpião é tradicionalmente identificado, a partir do II milénio a.C., Išhara,⁶⁵ é também uma divindade profundamente ligada a Inanna/Ištar, sendo mesmo considerada sua hipóstase, como já referido.

Quem seria, então, esta divindade-escorpião? Seria uma forma embrionária de Išhara, ou uma divindade independente com características semelhantes, entretanto absorvida por esta hipóstase de Inanna/Ištar? Faria parte do(s) núcleo(s) familiar(es)/funções cósmicas mais antigo(s) desta famosa deusa? Seria só uma entidade ou várias, neste longo tempo, entre finais do IV milénio a.C. e o fim do período Dinástico Inicial? Seria já feminina ou terá detido uma identidade masculina?

A natureza profundamente cumulativa e sincrética do sistema religioso mesopotâmico, onde as conjunturas históricas específicas, assim como os múltiplos substratos culturais e religiosos, contribuíram, sistematicamente, para a (re)construção das divindades⁶⁶ (sendo mais que provável que existam figuras divinas que ainda hoje desconhecemos), impedem-nos de responder, neste momento, a estas (e outras) questões. Todavia, considerando todas as evidências analisadas, e tendo consciência que este estudo se afirma, ainda, como preliminar, tendemos a aceitar a possibilidade de o escorpião ter sido concebido como uma manifestação divina, na iconografia destas épocas recuadas.

63 Numa outra ocasião, elaborámos sobre a escolha calculada dos laços familiares e consequentes associações de funções e comportamentos entre Nanna/Sin, Inanna/Ištar e Utu/Šamaš, filho do primeiro e irmão da segunda. Segundo o nosso estudo, esta associação foi motivada, originalmente, pela partilha de luminosidade e movimento/desaparecimento na abóboda celeste (Almeida et Rosa, 2021).

64 Considere-se, ainda, como a famosa incursão desta deusa ao Inframundo, na composição mítico-literária conhecida como *A Descida de Inanna/Ištar ao Inframundo*, com o intuito de usurpar o trono a Ereškigal, pode manifestar ecos de uma tradição anterior, onde as duas irmãs se confundiam numa entidade única que tutelava a vida e a morte. Neste sentido, a ligação de Inanna/Ištar a ideias de vida e morte pode ter sido mais profunda, embora se mantenha sempre presente no seu domínio sobre a sexualidade e a batalha e na sua natureza liminar paradoxal (Harris 1991; Abusch 2000). Acerca da confusão identitária entre Inanna/Ištar e Ereškigal, veja-se Almeida (2015, 265-332). Veja-se, ainda, a referida composição, nas línguas suméria e acádica, respectivamente, em *ETCSL* (1.4.1) e Dalley (2000, 154-162).

65 Sendo que, como já referimos, Išhara passa a identificar-se com a constelação homónima, assim como com as funções de potenciar a sexualidade/fertilidade e de infligir/curar doenças.

66 Recordem-se as palavras de Oppenheim: “Mesopotamian religion presents itself as a complex, multilayered accumulation. Local developments under political pressure, stunted growth and mutations of uncertain origin at any given moment in time yield what may be considered a clastic conglomerate.” (1977, 180-81).

ANEXO A

Caracterização do conjunto de selos cilíndricos

Tabela 1 – Estilo/Período Jamdat Nasr e DI I

| N.º ⁶⁷ | Estilo | Datação | Arqueossítio | Locus/nível |
|-------------------|-------------|--------------|--------------|--|
| 81 (Pl. 10) | Jamdat Nasr | Jamdat Nasr | Khafajah | Q 42: 24/ “Templo de Sin” IV |
| 187 (Pl. 18) | Jamdat Nasr | Jamdat Nasr | Khafajah | Q 42: 24/ “Templo de Sin” IV |
| 192 (Pl. 18) | Jamdat Nasr | Jamdat Nasr | Khafajah | Q 42: 24/ “Templo de Sin” IV |
| 853 (Pl. 80) | Jamdat Nasr | DI II | Tell Agrab | M 14:2 (altar)/ “Templo de Šara” (32,65 m) |
| 848 (Pl. 79) | Jamdat Nasr | DI II | Tell Agrab | M 14:2 / “Templo de Šara” (32,60 m) |
| 809 (Pl. 74) | Jamdat Nasr | DI II | Tell Agrab | M 14:15 / “Templo de Šara” (31,00 m) |
| 810 (Pl. 74) | DI I | DI II | Tell Agrab | M 14:15 / “Templo de Šara” (31,00 m) |
| 304 (Pl. 30) | DI I | DI II | Khafajah | N 43:15/ “Casas IV” |
| 259 (Pl. 26) | DI I | DI II ou III | Khafajah | J 46:1/ “Templo Oval” (Oval I) |
| 563 (Pl. 53) | DI I | DI III | Tell Asmar | H 20:6/ “Casas Va” |

Tabela 2 – Estilo/Período DI II e DI III

| N.º | Estilo | Datação | Arqueossítio | Locus/nível |
|--------------|----------------------------|--------------|--------------|--|
| 465 (Pl. 43) | DI II | DI II | Tell Asmar | D 17: 8 (Santuário I)/ “Templo de Abu” (Templo Quadrado I) |
| 282 (Pl. 28) | DI II | DI II | Khafajah | Q 45:7/ “Templo de Nintu” (Nintu VII) |
| 254 (Pl. 25) | DI II | DI II | Khafajah | L 44:5/ “Templo Oval” (Oval I) |
| 244 (Pl. 24) | DI II | DI II | Khafajah | R 42:4/ “Templo de Sin” (Sin VIII) |
| 559 (Pl. 53) | DI II ou III ⁶⁸ | DI III | Tell Asmar | H 19:3/ “Casas Va” |
| 553 (Pl. 52) | DI III | DI III | Tell Asmar | J 19:27/ “Casas Vb” |
| 554 (Pl. 52) | DI III | DI III | Tell Asmar | H 20:38/ “Casas Vb” |
| 502 (Pl. 48) | DI III | DI III | Tell Asmar | F 15:1/ “Palácio Norte” (nível principal) |
| 320 (Pl. 32) | DI III | DI III | Khafajah | J 42:2/ “Casas (II ou III)” - Sepultura 126 |
| 332 (Pl. 33) | DI III | DI III | Khafajah | Q 43:2/ “Casas II” |
| 359 (Pl. 35) | DI III | DI III | Khafajah | P 42:2/ desconhecido ⁶⁹ |
| 416 (Pl. 39) | DI III | Desconhecido | Khafajah | Tell A/ à superfície |

67 Seguimos aqui a numeração indicada por Frankfort no seu catálogo (1955). Entre parêntesis, identificamos a Pl. onde a reprodução do selo se encontra.

68 Embora o estilo específico não tenha sido aventado por Frankfort, que apenas o catalogou como pertencendo ao Dinástico Inicial, as características da cena parecem apontar para o DI II ou III.

69 Zona afectada por escavações ilegais, o que impediu uma determinação específica do contexto do objecto.

ANEXO B

Selos cilíndricos dos estilos Jamdat Nasr e DI I



Fig. 1. Representação de um escorpião isolado, enquadrado por linhas horizontais. Khafajah , “Templo de Sin”.
 Datação: c. 3150-2900 a.C. (Jamdat Nasr).
 Impressão moderna de selo cilíndrico do estilo de Jamdat Nasr, em pedra rosa não especificada (2,8 x 1,0 cm).
 Instituto Oriental de Chicago (A17778); Frankfort 1955 Pl. 18, n.º 187.
Cortesia do Oriental Institute of the University of Chicago.



Fig. 2. Cena composta por motivos geométricos, enquadrada por linhas horizontais. No topo, é possível identificar o escorpião. Tell Agrab, “Templo de Sara”.
 Datação: c.3150-2900 a.C. (Jamdat Nasr).
 Impressão moderna de selo cilíndrico do estilo Jamdat Nasr, em pedra cinzenta não especificada (3,5 x 0,9 cm).
 Instituto Oriental de Chicago (A21714); Frankfort 1955 Pl. 74, n.º 809.
Cortesia do Oriental Institute of the University of Chicago.

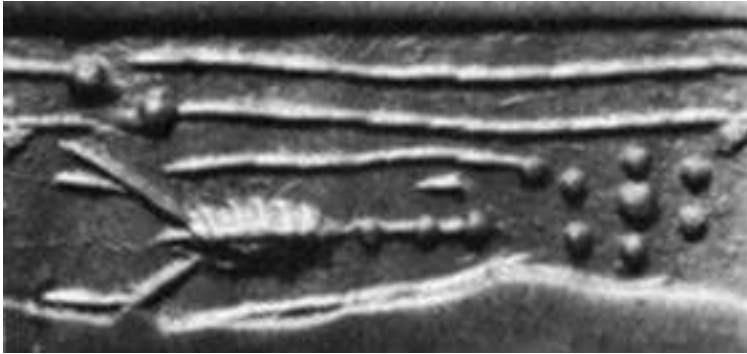


Fig. 3. Cena composta por um escorpião e por uma estrela/roseta, enquadrados, no topo, por linhas horizontais.
 Tell Agrab, *cella* do “Templo de Šara” (M 14:2).
 Datação: c. 2750-2600 a.C. (DI II).
 Impressão moderna de selo cilíndrico do estilo Jamdat Nasr, esteatite vidrada (2,1 x 1,5 cm).
 Localização actual desconhecida; Frankfort 1955 Pl. 79, n.º 848.
 Cortesia do Oriental Institute of the University of Chicago.



Fig. 4. À esquerda, identifica-se a representação estandardizada da estrutura cültica. À direita, encontra-se uma cena sustentada por linhas ondulantes, um elemento fitomórfico no centro, possivelmente uma árvore/arbusto, enquadrado por duas filas verticais com elementos zoomórficos: dois escorpiões e possivelmente um lagarto (à esquerda, de cima para baixo) e três quadrúpedes chifrados (à direita).
 Tell Agrab, *cella* do “Templo de Šara” (M 14:2).
 Datação: c. 2750-2600 a.C. (DI II).
 Impressão moderna de selo cilíndrico do estilo Jamdat Nasr, em pedra preta não especificada (4,1 x 3,4 cm).
 Instituto Oriental de Chicago (A21629); Frankfort 1955, Pl. 80, n.º 853.
 Cortesia do Oriental Institute of the University of Chicago.



Fig. 5. Representação de vários quadrúpedes chifrados. Ao centro, enquadrado por estes, encontra-se o escorpião.

Khafajah, estruturas habitacionais (“Casas IV”).

Datação: c. 2750-2600 a.C. (DI II).

Impressão moderna de selo cilíndrico do estilo DI I, em pedra preta não especificada (4,0 x 1,0 cm).

Instituto Oriental de Chicago (A17105); Frankfort 1955 Pl. 30, n.º 304.

Cortesia do Oriental Institute of the University of Chicago.



Fig. 6. Cena composta por dois registros. No superior, encontram-se dois escorpiões a enquadrar um crescente lunar, assim como se identifica um furo de broca. No registro inferior, encontram-se três quadrúpedes chifrados e três furos de broca.

Khafajah, “Templo Oval I”

Datação: c. 2750-2600 a.C. (DI II) ou c. 2600-2340 a.C. (DI III).

Impressão moderna de selo cilíndrico do estilo DI I, em concha (2,5x 1,0 cm).

Museu Britânico (s/n); Frankfort 1955 Pl. 26, n.º 259.

Cortesia do Oriental Institute of the University of Chicago.

ANEXO C

Selos cilíndricos dos estilos DI II e III



Fig. 7. Cena composta por cobras/serpentes (em espiral, entrelaçadas) e, na lateral, por um escorpião. Khafajah, “Templo de Sin” (Sin VIII).
Datação: c. 2750-2600 a.C. (DI II).
Impressão moderna de selo cilíndrico do estilo DI II, em calcário (2,4 x 1,6 cm).
Instituto Oriental de Chicago (A12379); Frankfort 1955 Pl. 24, n.º 244.
Cortesia do Oriental Institute of the University of Chicago.



Fig. 8. Cena composta à direita, por duas figuras antropomórficas, deitadas uma sobre a outra, possivelmente consumando o acto sexual. Debaxo da estrutura onde se encontram deitadas, identifica-se um escorpião. À esquerda da cena, encontra-se uma outra figura antropomórfica de pé, assim como um crescente lunar, no topo. Esta figura encontra-se precedida por um vaso/jarro de onde saem tubos de beber, sendo que por baixo deste objecto, identificam-se ainda três furos de broca.
Tell Asmar, “Casas Va”.
Datação: DI II ou III (proposta dos autores).
Impressão moderna de selo cilíndrico do estilo DI, em pedra calcária (2,0 x 1,2 cm).
Museu Nacional do Iraque (s/n); Frankfort 1955 Pt. 53, n.º 559.
Cortesia do Oriental Institute of the University of Chicago.



Fig. 9. Cena composta por dois registos, separados por uma barra ondulante. No superior, identifica-se um escorpião a leadear a figura antropomórfica, que se encontra sentada, a segurar um tubo de beber que sai de uma vaso/jaro, colocado à sua frente. A seguir a este vaso, no topo, identifica-se o crescente lunar. No registo inferior, Frankfort (1955, Pt. 35) identifica uma águia invertida de asas abertas.

Khafajah, identificado à superfície.

Datação: Desconhecido.

Impressão moderna de selo cilíndrico do estilo DI III, em pedra preta não especificada (1,4 x 1,6 cm).

Museu Nacional do Iraque (s/n); Frankfort 1955 Pt. 39, n.º 410

Cortesia do Oriental Institute of the University of Chicago.



Fig. 10. Cena composta por vários elementos zoomórficos. À esquerda, identifica-se um escorpião e uma cobra/serpente, na base de um painel para inscrição (em branco). Imediatamente a seguir, identifica-se um felino (possivelmente um leão) a atacar o dorso de um quadrúpede, que, por sua vez, também se encontra a ser atacado na dianteira, por um leão. Este encontra-se entrelaçado com um outro leão que, igualmente, ataca um segundo quadrúpede chifrado.

Khafajah, “Casas II ou III” (sepultura n.º 126).

Datação: c. 2600-2334 a.C. (DI III).

Impressão moderna de selo cilíndrico do estilo DI III, em pedra verde translúcida (3,2 x 2,1 cm).

Instituto Oriental de Chicago (A11465); Frankfort 1955 Pl. 32, n.º 320.

Cortesia do Oriental Institute of the University of Chicago.

BIBLIOGRAFIA

- Abush, Tzvi. 2000. "Ishtar" *NIN-Journal of Gender Studies in Antiquity* 1: 23-28.
- Adams, Robert McCormick. 1965. *Land behind Baghdad – A History of Settlement on the Diyala Plains*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Almeida, Isabel G. 2015. *A construção da figura de Inanna/Ištar na Mesopotâmia: IV-II milénios a.C.* Tese de Doutoramento. Universidade NOVA de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10362/16014>.
- Almeida, Isabel Gomes de, et Maria de Fátima Rosa. 2021. "The Moon watching over the Sun and Venus: revisiting the Attributes and Functions of Nanna/Sin in Mesopotamia." In *Ur in the Twenty-First Century CE Proceedings of the 62nd Rencontre Assyriologique Internationale at Philadelphia, July 11–15, 2016*, eds. G. Frame, J. Jeffers et H. Pittman, 91-103. Philadelphia: Eisenbrauns/The Pennsylvania State University Press.
- Archi, Alfonso. 2002. "Formation of the West Hurrian pantheon: The case of Ishara." In *Recent developments in Hittite Archaeology and History – Papers in memory of Hans G. Guterbock*, eds. K. A. Yener et H. A. Hoffner Jr., 21-33. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Asher-Greve, Julia M., et Joan Goodnick Westenholz. 2013. *Goddesses in Context: On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*. Fribourg: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht.
- Assante, Julia. 2002a. "Sex, Magic and the liminal body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian period." In *Sex and Gender in the Ancient Near East, Actes de la XLV^e Rencontre Assyriologique Internationale (Helsinki, 2-6 July 2001)*, eds. S. Parpola et R. M. Whiting, 27-51. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Assante, Julia. 2002b. "Style and Replication in 'Old Babylonian' Terracotta Plaques. Strategies for Entrapping the Power of Images." In *Ex Mesopotamia Et Syria Lux: Festschrift für Manfred Dietrich Zu Seinem 65. Geburtstag*, eds. M. Dietrich, O. Loretz, K. A. Metzler et H. Schaudig, 1-29. Münster: Ugarit-Verlag.
- Black, Jeremy, et Anthony Green. 1992. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia - an illustrated Dictionary*. London: British Museum Press.
- Bottéro, Jean. 2004. *Au commencement étaient les dieux*. Paris: Hachette Littératures.
- _____. 1998. *La plus vieille religion en Mésopotamie*. Paris: Éditions Gallimard.
- Breniquet, Catherine. 2002. "Animals in Mesopotamian Art." In *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, ed. B. J. Collins, 145-168. Leiden: Brill.
- Brisch, Nicole. 2013. "Mesopotamian history: the basics." In *Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses*. Oracc and the UK Higher Education Academy. Acedido em Dezembro de 2020, <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/mesopotamianhistory/>
- Campbell, Stuart. 2010. "Understanding symbols: putting meaning into the painted pottery of Prehistoric Northern Mesopotamia." In *The development of Pre-State Communities in Ancient Near East- studies in honor of Edgar Peltenburg*, eds. D. Bolger et L. Maguire, 147-155, Oxford: Oxbow Books.
- Collon, Dominique. 1987. *First impressions: cylinder seals in the ancient Near East*. London: British Museum Publications.
- _____. 2001. "How Seals were Worn and Carried: The Archaeological and Iconographic Evidence." In *Proceedings of the XLV^e Rencontre Assyriologique Internationale, Part. 2: Seals and Seal Impressions*, eds. T. Abusch, P.-A. Beaulieu, J. Huehnergard, P. Machinist, P. Steinkeller, W. W. Hallo et I. Winter, 15-30. Bethesda: CDL Press.

- Cooper, Jerrold S. 2013. "Sex in the Temple." In *Tempel im Alten Orient: 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft (München 2009)*, eds. K. Kaniuth, A. Löhner, J. L. Miller, A. Otto, M. Roaf et W. Sallaberger, 49-58. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Dalley, Stephanie. 2000. *Myths from Mesopotamia – Creation, The Flood, Gilgamesh, and others*. Revised edition. Oxford: Oxford University Press.
- Delougaz, Pinhas. 1940. *The Oval Temple at Khafajab*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Delougaz, Pinhas, et Seton Lloyd. 1942. *Pre-Sargonic Temples in the Diyala Region*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Delougaz, Pinhas, Harold D. Hill, et Seton Lloyd. 1967. *Private Houses and Graves in the Diyala Region*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, "The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature" (ETCSL). Acedido em Dezembro de 2020, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>
- Frankfort, Henri, Seton Lloyd, et Thorkild Jacobsen. 1940. *The Gimlisa Temple and the Palace of Rulers at Tell Asmar*. Chicago: The University of Chicago Press
- Frankfort, Henri. 1955. *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region*. Chicago: University of Chicago Press – Oriental Institute.
- Frazer, James. (1922) 1978. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion: abridged edition*. London: Macmillan.
- Gilbert, Allan S. 2002. "The Native Fauna of the Ancient Near East." In *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, ed. B. J. Collins, 3-75. Leiden: Brill.
- Goff, Beatrice L. 1956. "The Rôle of Amulets in Mesopotamian Ritual Texts." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 19 (1/2): 1–39. doi.org/10.2307/750239.
- Gonçalves, Vera. 2019. *Redescobrimdo o Divino Feminino na Glíptica Mesopotâmica - A Região do Diyala (IV-II Milénios a.C.)*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10362/90745>.
- Gonçalves, Vera, et Isabel Gomes de Almeida. 2021. "The Divine Feminine in Mesopotamia: the rosette/star and the reed bundle symbols in early Diyala's glyptic (c. 3100-2600 BC)." In *In thy arms I lost myself – Images, Perceptions and Productions in/ of Antiquity*, eds. H. T. Lopes, forthcoming. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Harris, Rivkah. 1991. "Inanna-Ishtar as paradox and a coincidence of opposites" *History of Religions*, 30 (3): 260-278.
- Hill, Harold D., Thorkild Jacobsen, et Pinhas Delougaz. 1990. *Old Babylonian Public Buildings in the Diyala Region, pt. I Excavations at Ischali, pt. II Khafajab Mounds B, C and D*. Chicago: The Oriental Institute.
- Jacobsen, Thorkild. 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamia Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Katz, Dina. 2003. *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda: CDL Press.
- Lambert, Wilfred G. 1990. "Ancient Mesopotamian Gods: Superstition, Philosophy, Theology." *Revue de l'histoire des religions* 207 (2): 115-130.
- Langdon, Stephen. 2014. *Tammuz and Ishtar: a monograph upon Babylonian religion and theology containing extensive extracts from the Tammuz liturgies and all of the Arbela oracles*. Oxford: Clarendon Press.

- Matthews, Roger J. 1992a. "Defining the style of the period: Jemdet Nasr 1926–28." *Iraq* 54: 1-34. doi:10.1017/S0021088900002461
- _____. 1992b. "Jemdet Nasr: The Style and the Period." *The Biblical Archaeologist* 55 (4): 196-203. doi.org/10.2307/3210314
- Microop, Marc Van de. 2005. *King Hammurabi of Babylon: A Biography*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Murat, Leyla. 2009. "Goddess İshara." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*. 28: 159-189. Doi:10.1501/Tarar_0000000422.
- Odisho, Anobel. 2004. *The Akitu Festival in Mesopotamia- the expression of royal ideology through Religion, Ritual and Architecture*. Ph.D. diss., University of California.
- Oppenheim, Adolf L. 1977. *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Ornan, Tallay. 2005. *The Triumph of the symbol- pictorial representation of deities in Mesopotamia and the biblical image ban*. Göttingen: Academic Press Fribour Vandenhoeck & Ruprocht.
- Peyronel, Lucas. 2013. "Elam and Eshnunna: Historical and Archaeological interrelations during the Old Babylonian Period." In *Susa and Elam. Archaeological, Philological, Historical and Geographical Perspectives - Proceedings of the International Congress held at Ghent University, December 14-17, 2009*, eds. K. De Graef et J. Tavernier, 51-70. Leiden: Brill. doi.org/10.1163/9789004207417_005
- Pittman, Holy. 2013. "Seals and Sealings in the Sumerian World." In *The Sumerian World*, ed. H. Crawford, 319-345. New York: Routledge.
- Pizzimenti, Sara. 2019. "Fertility from the Sky: The Role of the Scorpion in the Ploughing Scenes on Akkadian Glyptic." In *Pearls of the - Studies on Near Eastern Art and Archaeology in Honour of Frances Pinckock*, eds. M. D'Andrea, M. G. Micale, D. Nadali, S. Pizzimenti et A. Vacca, 761-775. Münster: Zaphon.
- Pongratz-Leisten, Beate. 2008. "Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia." In *Sacred Marriages - The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, eds. M. Nissinen et R. Uro, 43-73. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Porada, Edith. 1993. "Why Cylinder Seals? Engraved Cylindrical Seal Stones of the Ancient Near East, Fourth to First Millennium B.C." *The Art Bulletin* 75 (4): 563–582. doi.org/10.2307/3045984.
- Porter, Barbara Nevlng, ed. 2009. *What is a God? - anthropomorphic and non-anthropomorphic aspects of Deity*. Winona Lake: The Casco Bay Assyriological Institute.
- Reichel, Clemens. 2018. "Centre and Periphery - the Role of the 'Palace of the Rulers' at Tell Asmar in the History of Ešnunna (2,100 –1,750 BCE)." *CMS Journal* 11/12: 29-53.
- Saggs, Henry W.F. 1978. *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*. London: Athlone Press.
- Scurlock, Jo Ann. 2002. "Animals in Ancient Mesopotamian Religion." In *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, ed. B. J. Collins, 361-387. Leiden: Brill.
- Silva, Jaime. 2020. *O ambiente aquático da Baixa Mesopotâmia e os seus significados simbólicos (IV-III milénios a.C.)*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa.
- Steinkeller, Piotr. 1999. "On Rulers, Priests and Sacred Marriage: tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship." In *Priests and Officials in the Ancient Near East- Papers of the 2nd colloquium on the Ancient Near east- The city and its life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Tokyo, 1996)*, ed. K. Watanabe, 103-137. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

- Stordeur, Danielle. 2010. "Domestication of plants and animals, domestication of Symbols?" In *The development of Pre-State Communities in Ancient Near East- studies in honor of Edgar Peltenburg*, eds. D. Bolger et L. Maguire, 123-130. Oxford: Oxbow Books.
- Szarzynska, Krystyna. 2000. "The cult of the goddess Inana in Archaic Uruk." *NIN-Journal of Gender Studies in Antiquity* 1: 63-74.
- Teissier, Beatrice. 1984. *Ancient Near Eastern cylinder seals from the Marcopoli Collection*. Berkeley: University of California Press.
- The British Museum, "Collection objects".. Acedido em Dezembro de 2020, https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1898-0216-65.
- The Oriental Institute of the University of Chicago, "Diyala Archaeological Database" (DiyArDa). Acedido em Dezembro de 2020, [https://diyalaproject.uchicago.edu/ords/f?p=105:111:::~](https://diyalaproject.uchicago.edu/ords/f?p=105:111:::)
- The Oriental Institute of the University of Chicago, "Diyala Project". Acedido em Dezembro de 2020 <https://oi.uchicago.edu/research/projects/diyala-project>.
- Van Buren, E. Douglas. "The Scorpion in Mesopotamian Art and Religion." *Archiv Für Orientforschung* 12: 1-28.
- Van Dijk, Renate M. 2016. *The Form, Function and Symbolism of Standards in Ancient Mesopotamia during the Third and Fourth Millennia BCE: An Iconographical Study*. PhD diss., Stellenbosch University <http://hdl.handle.net/10019.1/98400>.
- Vantiphout, Herman. 2009. "Die Geschöpfe des Prometheus, or, How and Why did the Sumerians create their gods?" In *What is a God? - anthropomorphic and non-anthropomorphic aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, ed. B. N. Porter, 15-40. Winona Lake: The Casco Bay Assyriological Institute.
- Westenholz, Joan G. 2009. "Inanna and Ishtar in the Babylonian World." In *The Babylonian World*, ed. G. Leick, 332-347. London: Routledge.
- Zajdowski, Karol. 2013. "Transformation of the Mesopotamian Banquet Scene into the Presentation Scene in the Early Dynastic, Akkadian and Ur III Periods." *Akkadica* 134: 1-16.

OS CITAS NAS *HISTÓRIAS* DE HERÓDOTO:


Identidade e *nomoi*

THE SCYTHIAN IN HERODOTUS STORIES:

Identity and nomoi

Rui Tavares de Faria

Universidade dos Açores / CECH – Universidade de Coimbra

rui.mv.faria@uac.pt |  <https://orcid.org/0000-0002-0529-9107>

proposta: 13-11-2020 | aceitação: 18-02-2020
submission acceptance

Resumo: A descrição da etnografia dos povos que foram sendo conquistados pelos Persas constitui uma componente importante das *Histórias* de Heródoto, sobretudo nos primeiros quatro livros, aqueles que dizem respeito à construção do grande império persa através de anexações sucessivas de outras populações. Depois da ocupação da Lídia e do Egito, *logoi* que preenchem uma parcela significativa dos três primeiros livros, o quarto é dedicado, na sua maior parte, à guerra que Dário encetou contra os Citas. Entre as duas partes acha-se o *logos* cita. Descreve-se o país, os seus povos e costumes, narrativa que é ampliada com a história de Arístetas, o relato dos Hiperbóreos e todo o tipo de apontamentos e pormenores geográficos. Importa avaliar a identidade dos Citas sob o olhar e o registo de Heródoto, destacando alguns traços identitários deste povo, como a origem e a proveniência, a natureza e o carácter; descrevendo e analisando os respetivos hábitos quotidianos – os *nomoi*.

Palavras-chave: Heródoto; Citas; identidade; costumes; etnografia

Abstract: The description of the ethnography of the peoples that were conquered by the Persians constitutes an important component of the Herodotus *Stories*, especially in the first four books, those that concern the formation of the great Persian empire through successive annexations of other populations. After the occupation of Lydia and Egypt, which fill a significant portion of the first three books, the fourth is dedicated, for the most part, to the war that Darius waged against the Scythians. Between the two parts is the Scythian *logos*, in which the country, its people and customs are described, expanding it with the story of Arístetas, the account of the Hyperboreans and all kinds of geographical details. It is important to assess the identity of the Scythians from the perspective registered by Herodotus, highlighting some identity features of this people, such as origin and provenance, nature and character; describing and analysing their daily habits: the *nomoi*.

Key-words: Herodotus; Scythians; identity; *nomoi*; ethnography.

1. Os Citas: traços identitários

1.1. Origens e proveniência

Para explicitar as origens e a proveniência dos Citas, Heródoto serve-se de quatro fontes. Duas delas resultam da tradição oral, que circulava entre os próprios Citas e entre os Gregos do Ponto, os quais com eles mantinham uma relação mais direta. Estas duas fontes pretendem a determinação de um ascendente e de um destino para o povo cita. Embora recheadas de episódios fantasiosos e referências pouco verosímeis, ambas as narrativas têm um poder simbólico e se detêm na predestinação de um dado indivíduo, o mais novo de três irmãos, para ocupar o trono do reino cita.

A primeira história sobre a origem dos Citas¹ narra-a Heródoto a partir do testemunho dos próprios: Ὡς δὲ Σκύθαι λέγουσι². É atribuída a Targitau, filho de Zeus, e a Api, filha do rio Borístenes, a ascendência dos Citas. Sobre os três filhos de Targitau – Lipoxes, Arpaxes e Colaxes – o céu fez cair vários objetos em ouro; o irmão que os apanhasse ocuparia o trono. Os dois mais velhos, Lipoxes e Arpaxes, saem logrados nesta prova; coube ao mais novo, agraciado pela vontade celeste, levar os objetos caídos e ocupar, com o assentimento dos outros, o trono da Cítia. Um primeiro sinal ficava dado sobre a riqueza em ouro que sempre caracterizou este povo. Da linhagem de cada um destes filhos de Targitau nasceram diferentes tribos. Remata Heródoto: Γεγονέναι μὲν νυν σφέας ὧδε λέγουσι οἱ Σκύθαι³. A repetição que o autor regista, a abrir e a encerrar a narrativa a que teve acesso, visa responsabilizar os próprios Citas pela veracidade do relato, porque, para ele, tal história não é merecedora de crédito: ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες, λέγουσι δ' ὧν⁴.

A segunda história é a versão dos Gregos que habitam o Ponto, a qual atribui ao povo cita uma ascendência ilustre: Hércules. E desta vez é o seu espírito de guerreiros fortes e valentes o que está em causa. Estando incumbido de guiar

1 Hdt. 4.5-7.

2 Hdt. 4.5.1. “Ao que afirmam os Citas”. Ao longo do artigo, segue-se a tradução portuguesa de Maria de Fátima Silva e Cristina Ábranches Guerreiro, 2000.

3 Hdt. 4.7.1. “Foi portanto esta a origem dos Citas, na versão que eles próprios dão.”

4 Hdt. 4.5.2. “para mim o que eles dizem não merece crédito.”

as vacas de Gérion, o herói chegou à região cita. Assolado pelo frio, adormeceu envolto numa pele de leão, enquanto as vacas pastavam desatreladas. Depois de ter despertado, o pastor apercebeu-se de que a manada havia desaparecido. Percorreu toda aquela terra até ter chegado a uma região chamada Hileia, onde encontrou uma inusitada criatura no interior de uma gruta: era um misto de mulher e serpente e os animais misteriosamente desaparecidos estavam sob a sua guarda. A criatura impôs a Hércules um envolvimento sexual para libertar a manada e o herói anuiu. Dessa união nasceram três filhos: Agatirso, Gelono e Cites. Para ocupar o trono da Cítia, a mãe apresentou-lhes uma prova e venceu o mais novo: “É de Cites, filho de Hércules, que descendem os sucessivos reis dos Citas.”⁵ A propósito destes dois relatos, Silva destaca que “o grande traço de distinção entre as duas leituras reside no facto de a versão grega da história atribuir aos Citas um ascendente heleno, o herói Hércules, o que legitima a presença grega na região e defende uma coesão antiga entre os imigrantes e a população local.”⁶

Muito embora fantasiosa, não tanto como as duas anteriores, a terceira versão é do agrado de Heródoto, que nela crê “de alma e coração”⁷. Os Citas nómadas da Ásia, pressionados pelos Masságetas, partiram para a Ciméria. Aí os habitantes dividiram-se em duas fações: enquanto o povo pretendia abandonar a região e não guerrear com os Citas, os reis entendiam que se devia enfrentar os *bárbaroi* e defender a pátria ameaçada. As duas fações combateram entre si⁸. Todos os mortos foram sepultados pelo povo cimério na margem do rio Tiras. Depois de enterrados os cadáveres, fez-se a evacuação do país. É por esta razão que os Citas, após a chegada à região, ocuparam um território deserto.

A última história apresentada por Heródoto em relação às origens e proveniência dos Citas parte de Arístes, suposto autor de um poema épico, intitulado *Arimaspeias*. Segundo Silva, ao que parece, esta fonte era um relato de viagem, “com grande carga de fantástico, aos limites norte do mundo conhecido de então.”⁹ Narra-se como os Arimaspos, que tinham um só olho, os Grifos, que guardavam o

5 Hdt. 4.10.3.

6 2000, 21.

7 Hdt. 4.11.1.

8 Hdt. 4.11.4.

9 2000, 41.

ouro, e os Hiperbóreos, povo eleito de Apolo, foram forçados a abandonar a região por causa da chegada dos Citas. Tal como a terceira versão, também esta narrativa contraria a autoctonia que o povo cita para si reclama, a julgar pela primeira história recontada por Heródoto, ouvida aos próprios habitantes da Cítia. Confirmar-se-á o seu traço de nomadismo? A este respeito e crendo que a informação de Heródoto sobre os Citas seja segura¹⁰, Soares assinala que

Desde a Antiguidade e até aos estudos arqueológicos em zonas habitacionais e sobretudo à aplicação mais difundida da paleobotânica nos locais escavados, também o nomadismo funcionou como um paradigma etnográfico dos Citas. Daí que os autores clássicos fizessem um uso simplificado do nome “Cita”, para quem significava um grupo étnico que habitava o norte do Mar Negro, instalado entre dois dos maiores rios da zona – a ocidente, o Tiras (atual Dniestre), e, a oriente, o Tánais (atual Don) – e constituído por numerosas tribos, que tinham por principais atributos distintivos o nomadismo e o hábito de realizar incursões-surpresa contra as populações vizinhas.¹¹

Das quatro versões apresentadas, a mais verosímil é a terceira, precisamente aquela a que adere Heródoto. Apesar de ser comum aos povos a narração de etimologias lendárias para justificar a respetiva origem e proveniência, a carga fantástica que percorre a primeira, a segunda e a quarta histórias contadas pelo autor acentua o descrédito e a inverosimilhança. Os dois primeiros relatos apresentam os Citas como um povo autóctone, enquanto os dois últimos refutam esta origem e sugerem o nomadismo como atributo distintivo desta etnia. Atendendo ao que, em seguida, narra Heródoto, descrevendo o território da Cítia e as comunidades que o constituem, parece tornar-se inequívoco o carácter não sedentário deste povo.

1.2. Natureza e carácter

Na apresentação do povo cita, Heródoto destaca-lhe o carácter guerreiro, invasor e agressor: “de facto, os Citas, ao invadirem, em tempos idos, a Média e ao imporem-se, pela força das armas, a quem lhes fazia frente, deram início a um

10 Bonnard 2007, 335.

11 2003, 180.

processo de agressão.”¹² Para esta informação, o Autor não se serve de fontes diversas a não ser do seu próprio conhecimento, como afirma a seguir. Importava evidenciar a agressividade bélica, aliada à vingança, como traço característico deste povo contra o qual avançava Dario, depois da tomada da Babilônia. E embora Heródoto não se detenha numa descrição sistemática do conflito entre Dario e os Citas, as características que apontou perduram, como se verá, ao longo do *logos* consagrado aos povos da Cítia.

O caráter de povo invasor assume-se, desde logo, como uma feição distintiva que resulta de acontecimentos involuntários. Isto é, “estes povos provinham decerto da Ásia Central e promoveram uma arremetida contra o ocidente nos séc. VIII e VII a.C., visto eles próprios serem pressionados por outros povos seus vizinhos.”¹³ Assim, apelidar de invasores arbitrários os povos citas porque ocuparam território ocidental não parece uma asserção completamente verdadeira. A movimentação desta etnia deveu-se a circunstâncias precisas a que o próprio Heródoto faz referência: em virtude de um estilo de vida nómada, os Citas não se prendem a um espaço específico e o episódio referente a uma ausência de 28 anos¹⁴ bem o ilustra. Ainda que polvilhado por pormenores fantasiosos, este episódio evidencia comportamentos que fazem dos Citas uma comunidade determinada e guerreira: a crise com que se viram a braços, após uma ausência de cerca de três décadas, levou-os a tomar uma atitude que o autor transcreve em discurso direto¹⁵. O sentido de autoridade, de estratégia e a tomada de consciência da real condição de senhores leva os Citas, regressados após uma ausência de 28 anos, a garantir a sua supremacia, étnica e territorial, sobre a nova geração que os enfrentou com lanças e arcos. Esta atitude garante-lhes um traço singular de caráter: a determinação. A consciencialização do seu estatuto enquanto povo e comunidade guerreira estimula os Citas à preservação da sua identidade e do seu espaço territorial. A réplica de ‘um deles’ que Heródoto transcreve constitui um apelo à manutenção de um comportamento identitário que demarca a legitimidade de um povo face à ameaça de uma geração ilegítima de Citas.

12 Hdt. 4.1.1.

13 Silva 2000, 33.

14 Hdt. 4.2.4.

15 Hdt. 4.3.3-4.

Na terceira versão relativa às origens e proveniência do povo cita¹⁶, o caráter de povo invasor surge atenuado pela consideração do autor: “Os Citas nómadas que habitavam na Ásia, pressionados pelos Masságetas que lhes faziam guerra, atravessaram o rio Araxes e partiram para a Ciméria.”¹⁷ A migração dos Citas da Ásia para o ocidente resulta, pois, de uma pressão bélica provocada pelos Masságetas. Esta constatação não faz dos povos da Cítia uma comunidade pacífica, mas também não faz deles um povo naturalmente invasor ou agressor. Detinham um exército numeroso e, perante os Cimérios, a sua presença mostrou-se imponente. Ao caracterizar o reino dos Odrísios, Tucídides destaca a singularidade de caráter dos Citas, apoiando-se precisamente na sua atuação bélica:

[5] Pois de todos os reinos da Europa entre o Golfo Jónico e o Ponto Euxino, [o império dos Odrísios] era o maior em rendimento de dinheiros públicos e em bem-estar geral, mas em poder no campo de batalha e tamanho do exército era muito inferior ao reino dos Citas. [6] Em relação a este, não existe povo na Europa que se lhe possa igualar, nem mesmo na Ásia existe povo que tenha forças, de homem para homem, para opor-se aos Citas, se eles estiverem unidos. Mas no que respeita a poder de deliberação e compreensão das condições da vida do dia-a-dia, não podem ser comparados com outros povos.¹⁸

Ao longo do *logos*, Heródoto ressalva, mais do que uma vez, o engenho bélico dos Citas no domínio da resistência à invasão. Este engenho consiste em recuar diante do agressor, em não se deixarem alcançar e/ou dominar por ele senão quando o querem, em arrastá-lo assim pelas vastas planuras até ao momento em que estiverem reunidas as devidas condições para o combater. E a este nível os Citas são ajudados não só pela natureza da região, que é uma vasta planície herbosa, mas também pelos rios que a atravessam e que se assumem excelentes linhas de resistência e de divisão territorial.

16 Hdt. 4.11.1-4.

17 Hdt. 4.11.1.

18 Th. 2.97.5-6, tradução de Fernandes e Granwehr, 2013, 250-1.

1.3. Diversidade étnica e relação com o território geográfico

Por Citas não se entende uma comunidade étnica individualizada, mas um conjunto de povos que, distribuídos por um território geográfico heterogêneo, apresentam traços identitários comuns e diversos. Em 4.17.27, Heródoto enumera os grupos étnicos genericamente chamados de Citas, “repartindo-os por faixas longitudinais, delimitadas por rios, parte da margem do mar e avança progressivamente para territórios mais interiores.”¹⁹ Trata-se de uma estratégia discursiva que garante ao registo de Heródoto o caráter de roteiro orientador pelo território da Cítia, muito embora a atualidade veja alguma imprecisão nas informações dadas, sobretudo relativamente à correta identificação dos rios que o Autor refere.

O ponto de partida é o porto comercial dos Boristénidas, zona mais central da costa da Cítia. O primeiro grupo étnico referido são os Calípidas²⁰, nome que designa ‘possuidores de belos cavalos’, e são Heleno-Citas. Acima destes ficam os Alazões. Sobre os hábitos destes dois povos, Heródoto assinala que ambos “seguem, nos outros aspetos, os mesmos costumes dos Citas, a única diferença está em que semeiam e se alimentam de trigo, como também de cebolas, favas e milho.”²¹ Para lá dos Alazões estão os Citas lavradores, que vendem o trigo que semeiam, e acima destes os Neuros. Todos estes povos, escreve Heródoto, “se dispõem ao longo do rio Hípanis, a ocidente do Borístenes.”²² Do outro lado do rio, o primeiro povo referido são os Citas agricultores, que habitam acima da Hileia. Ocupam um extenso território que se estende para nascente. Além desta comunidade, estão os Andrófagos, depois do deserto, os quais Heródoto define como “um povo à parte, que não tem nada a ver com os Citas.”²³ A oriente do Citas agricultores está a região dos Citas nómadas. Sobre este grupo, o Autor distingue-o dos demais por não semear nem lavrar, apesar de o território que ocupa ser vasto e se estende até ao rio Gerro. Para lá deste rio, “ficam os territórios chamados ‘reais’, habitados pelos Citas mais valentes e mais numerosos, que consideram os restantes Citas seus escravos.”²⁴

19 Silva 2000, 43.

20 Apontamentos mais precisos acerca de cada um dos grupos étnicos que Heródoto vai enumerando podem ser consultados na anotação de Silva, 2000, especificamente as notas de rodapé número 50, 51, 53, 55, 56, 58, 60, 64, 66, 68 e 70.

21 Hdt. 4.17.1.

22 Hdt. 4.17.2.

23 Hdt. 4.18.3.

24 Hdt. 4.20.1.

Sobre os principais grupos étnicos que integram a Cítia, Soares aponta o seguinte:

No período mais antigo do governo cita, chamado Primeiro Reino (sécs. VII-VI), os únicos grupos sedentarizados eram os Citas Agricultores (Σκύθαι γεωργοί) e os Citas Lavradores (Σκύθαι ἀροτῆρες), que se situava a norte da estepe árida, na zona de estepe arborizada. Só com o desenvolvimento do comércio entre as colónias gregas e as populações locais, a classe aristocrática dominante, constituída por Citas nómadas (sobretudo os Citas Reais), é atraída pela riqueza proporcionada pela política económica grega de transações.²⁵

A diversidade étnica que povoa um território igualmente díspar atrai Heródoto – e o povo grego –, dadas as singularidades e os traços de identidade do povo cita, que vão desde as atividades económicas aos hábitos quotidianos, desde a relação que estabelecem com a própria paisagem e ambiente aos diferentes *nomoi*.

2. Hábitos quotidianos e vida coletiva

2.1. Atividades socioeconómicas

As características geográficas e orográficas da Cítia proporcionam aos seus habitantes o desenvolvimento de atividades económicas ao nível do setor primário. O vasto território ocupado pelos diferentes grupos citas permite-lhes, em primeiro lugar, a prática da agricultura. Os Calípidas e os Alazões semeiam trigo, cebolas, alhos, favas e milho, produtos que lhes servem de alimento. Do mesmo modo, os Citas lavradores sementam o trigo não para consumo próprio, mas para venda. Estabelece-se, desde logo, uma relação entre a atividade agrícola e a mercantil: é que estes três povos habitam a região próxima do porto comercial dos Boristénidas. Silva, apoiando-se em Demóstenes, nota que entre estes povos e a Grécia havia já um comércio ativo, no séc. VI a.C., e acrescenta que

no *Cambridge Ancient History*, III, p. 665, [se] comenta a harmonia da convivência entre a Cítia produtora de cereais, em quantidade excedentária e portanto exportável, com as cidades

25 2003, 180-1.

do Egeu, com uma economia mais industrializada, capazes de vender têxteis e produtos de metal ou madeira.²⁶

Depois de se atravessar o Borístenes, a região da Hileia apresenta-se como um território arborizado e propício à agricultura. Aí habitam precisamente os Citas agricultores, os quais se distinguem dos vizinhos Citas nómadas “que nem semeiam nem lavram”²⁷. Entre estes dois povos estende-se uma planície de solo fértil que é aproveitado pelos Citas agricultores. As regiões mais meridionais, habitadas por povos que não são Citas, pois “para além do rio Tánais já não é Cítia”²⁸, constituem pontos de comércio e “os Citas que lá vão servem-se de sete intérpretes e de sete línguas.”²⁹. Verifica-se uma forte relação entre a atividade agrícola, proporcionada pelo cultivo de solos férteis que, ao que se pode apurar pelas descrições de Heródoto, eram extensos, planos e arborizados, e a atividade mercantil, assegurada por contatos entre os Citas e os povos vizinhos, dos quais se destacam os Gregos. Como nos sécs. VII e VI a.C. o povoamento heleno se faz para leste, assiste-se, além do estreitamento das relações comerciais entre os dois povos, a um processo de difusão da cultura helénica na região cita.

Soares refere, a propósito do desenvolvimento socioeconómico dos povos da Cítia, que

A fundação de colónias no litoral e o estabelecimento de relações económicas entre Gregos e povos autóctones serviu de canal privilegiado para o aparecimento na zona de uma cultura cita helenizada, de que o expoente máximo na arte foi o chamado ‘estilo animal’ greco-cita, magnificamente ilustrado em muitos dos objetos de ouro que integravam o espólio de alguns dos mais famosos túmulos encontrados.

De tal forma se intensificaram e complexificaram os laços comerciais entre os dois povos, que a própria política de expansão territorial cita é motivada por semelhantes interesses. No séc. V a pressão sobre as populações agrícolas aumenta, pois os produtos aí obtidos, muitos deles como tributo, servem para o comércio desenvolvido pelos Citas Reais nos principais mercados gregos, como Ólbia. A sedentarização de algumas populações citas nas imediações das colónias gregas, tendo em vista um mais fácil escoamento dos seus produtos e subsequente

26 2000, 44.

27 Hdt. 4.19.

28 Hdt. 4.21.

29 Hdt. 4.24. Em relação a este aspeto, Soares refere que, embora “considerados a exceção entre as mais ignorantes das etnias conhecidas, situadas na região do Ponto Euxino (IV 46,1), os Citas, por razões meramente utilitárias, ou seja, facilitar as transações comerciais com as colónias dos Gregos fixados no litoral, cultivam a aprendizagem do idioma estrangeiro.” 2003, 16.

aquisição de riqueza, é também uma resposta a esse estreitamento dos laços comerciais. Foi o que sucedeu nesta mesma época na Crimeia oriental e que viria a ganhar maior expressão nos sécs. IV-III, conforme documenta o aparecimento de vida urbana nas estepes citas.³⁰

No âmbito socioeconómico, são inequívocas as relações que se estabelecem. Por um lado, as atividades agrícolas dos Citas despertam o interesse dos Gregos que, por habitarem territórios mais áridos e pouco propícios à prática da lavoura e do cultivo cerealífero, se veem impedidos de semear e lavrar o solo. Por outro, graças à agricultura, a Cítia demarca-se, segundo se depreende da narração de Heródoto, das demais regiões vizinhas no plano comercial, pela preponderância da sua produção cerealífera. Saindo dos limites da região cita, o Autor detém-se em informações sobre os povos vizinhos, caracterizando-os também do ponto de vista socioeconómico: os nómadas Saurómatas dedicavam-se sobretudo à pastorícia³¹; os Budinos habitavam “um terreno completamente coberto de floresta com todo o tipo de espécies”³²; os Tisságetas e os Iircas viviam da caça³³. “Para lá destes povos, mais a leste, habitam outros Citas, que se destacaram dos Citas reais e assim vieram parar a esta região.”³⁴ E a partir deste momento, Heródoto descreve grupos étnicos que lhe causam alguma estranheza não só pelo aspeto físico, como também pelas atividades económicas desenvolvidas. Muito embora usem “vestuário cita”, os “calvos” Argipeus distinguem-se dos outros povos da Cítia pelo fenótipo, pela língua e pela economia.³⁵

Das atividades socioeconómicas dos Citas e dos povos vizinhos dá-nos Heródoto um conjunto de informações importantes. No seu registo, o Autor apoia-se em fontes diretas e indiretas e não se priva de emitir o seu ponto de vista acerca daquilo que vai narrando. Relativamente às práticas agrícolas e comerciais, o

30 2003, 181.

31 Hdt. 4.21.

32 Hdt. 4.22.1. Dada a descrição do território habitado por este povo, pode deduzir-se que os Budinos se dedicassem à caça, à semelhança dos vizinhos Tisságetas e Iircas.

33 Hdt. 4.22.2.

34 Hdt. 4.22.3.

35 Hdt. 4.23.2-4. Recorrendo à comparação entre o ‘já’ conhecido (mundo grego) e ‘novo’ (mundo bárbaro), Heródoto descreve ao pormenor as práticas de subsistência deste grupo não cita. Ao que parece, o cultivo de pânticas é a base da economia dos Argipeus e as informações relativas à alimentação e à gastronomia deixam entrever uma certa precariedade, muito devido à falta de condições do solo que ocupam. A leste dos ‘calvos’ habitam os Issédones, sobre os quais Heródoto nada diz quanto à vida económica, apenas se detém na descrição de costumes relativos aos rituais fúnebres (Hdt. 26.1), comparando-os com práticas gregas. Mais além vivem os Arimaspos.

relato é objetivo. Já em relação aos povos vizinhos da Cítia, o Autor não omite a sua estranheza ou discordância perante as informações que lhe chegaram. A propósito de um relato dos ‘calvos’ sobre a existência de “homens de pés de cabra”³⁶, Heródoto escreve: “mas a mim as suas afirmações não me parecem credíveis”³⁷; “Versão que eu não posso admitir. Sabe-se porém com segurança que...”³⁸; “Por sua vez, os Cítas repetem o que lhes ouviram dizer a eles e nós, pela nossa parte, o que recolhemos dos Cítas.”³⁹ Daí se justifica o pormenor em muitas das passagens relativas às atividades socioeconómicas dos *bárbaroi*, como a descrição meticulosa do modo como os ‘calvos’ extraem o fruto das pânticas para se alimentarem, exemplo de espanto perante a novidade, ou a comparação entre o ritual fúnebre dos Issédones e a celebração dos aniversários dos mortos pelos Gregos, ilustrativa das semelhanças entre o Heleno e o ‘Outro’.

2.2. Os *nomoi* estabelecidos

É precisamente por causa da relação entre o Heleno e o ‘Outro’ que Heródoto não se poupa a descrições de ordem etnográfica. A vida coletiva dos Cítas orienta-se, também, por *nomoi* próprios.⁴⁰ A partir de 59.1, o Autor detém-se nos costumes praticados por estes povos. Informa sobre a religião, especificando os deuses e os rituais de culto, e sobre o comportamento guerreiro e a hospitalidade. Explicita, também, as práticas de adivinhação, os juramentos e as cerimónias fúnebres. Os aspetos descritos “font connaître les coutumes de la nation scythique, évaluent l’importance de la population et signalent les curiosités du pays, forment des groupes cohérents et répondent directement [...] à l’attente du lecteur.”⁴¹

36 Hdt. 4.25.1-2.

37 Hdt. 4.25.1.

38 Hdt. 4.25.2.

39 Hdt. 4.27.

40 Soares assevera que “As tradições, devido à dimensão institucional de que se revestem, configuram-se como normas sociais, de importância soberana na formação da identidade individual e coletiva. O estatuto, reconhecido ao *nomos*, de referência contextualizante da identidade adquire, nas *Histórias*, o valor de princípio universal (i. e., comum a Gregos e Bárbaros).” (2008, 33).

41 Legrand 2017, 15.

2.2.1. A religião e os cultos citas

Sobre a religião Heródoto refere os deuses de culto dos Citas e esclarece os rituais de sacrifício⁴². As divindades veneradas são apresentadas de forma clara e sucinta⁴³. A correspondência dos nomes dos deuses gregos em língua cita demonstra a preocupação de Heródoto em ter por esclarecidos os seus leitores helênicos. Importa, porém, clarificar, ao que se pôde apurar, as equivalências estabelecidas, pois “tudo o que sabemos sobre religião cita é-nos descrito por Heródoto” e “a remissão das divindades citas para as suas equivalentes gregas não nos esclarece sobre os atributos que as aproximam.”⁴⁴

Antes de se proceder à relação entre a onomástica divina e respetivos atributos, deve-se atentar na constatação do Autor de que os Citas “Não usam construir imagens, altares ou templos a não ser a Ares.”⁴⁵ A exceção concedida a Ares contraria a regra. Isto é, o povo cita parece seguir a mesma conceção religiosa dos Helenos – o antropomorfismo –, uma vez que a reconstituição da imagem de Ares assim o sugere. Os locais de culto, muito embora inexistentes para a maior parte das divindades citas, conforme escreve Heródoto, eram do conhecimento deste povo bárbaro. A exclusividade dada a Ares permite esta consideração. Persistem, todavia, algumas dúvidas quanto às imagens, aos altares e aos templos dos deuses dos Citas e os atributos que lhe são dados carecem de precisão. Excetuando-se a consideração relativa à deusa Terra como sendo a “mulher de Zeus”⁴⁶, há apenas as equivalências onomásticas. A falta de informação a este respeito poderá dever-se a dois aspetos: em primeiro lugar, como “associado à religião, ou pelo menos salvaguardado pela proteção e vigilância dos deuses, está um conjunto de regras e deveres de respeito obrigatório para todos os Gregos”⁴⁷, a religião cita não constitui para Heródoto uma novidade espantosa; em segundo lugar, o número reduzido de divindades veneradas pelos Citas não desperta um interesse maior da parte do Autor que rapidamente apresenta os equivalentes gregos sem grande detalhe ou preocupação.

42 Hdt. 4.59.1-4.

43 Hdt. 4.59.1-2.

44 Silva 2000, 65.

45 Hdt. 4.59.2.

46 Hdt. 4.59.1.

47 Ferreira 1983, 147.

Héstia é Tabiti em cita. Na mitologia grega, é a primeira filha de Reia e Crono, irmã de Zeus e de Hera, e está associada ao culto do Lar. O termo cita ‘Tabiti’ associa-a, também, ao fogo. A relação entre o Lar e o ‘ardor do fogo’ que a sua nomeação cita exprime confere-lhe o protagonismo de divindade suprema para os Citas. Segundo Grimal, Héstia “permanece mais como um princípio abstrato, a ideia de lar, do que como uma divindade pessoal”⁴⁸. Já Zeus, que para os Gregos é tido como o excelso pai dos deuses e dos homens, surge em segundo lugar no elenco das divindades citas. Chamado de ‘Papeu’, nome que Heródoto acha adequado, sem, contudo, esclarecer a sua consideração, e é o esposo de Api, a nomeação cita para a divindade Terra. Sobre os seus atributos o Autor nada diz. Também é omissa em relação aos atributos de Apolo e de Afrodite Urânia. Em nota à tradução portuguesa, Silva esclarece: “Apolo, que era o deus da luz, tinha a designação de Getósiro, ‘rico em posses’; Afrodite Urânia, deusa celeste, era chamada Argímpasa, ‘deusa da lua’.”⁴⁹ Pela significação, os nomes ‘Getósiro’ e ‘Argímpasa’ comportam atributos mais abrangentes do que Apolo e Afrodite Urânia. Embora associado a Apolo, Getósiro significa ‘rico em posses’, epíteto que encontra equivalência noutras divindades gregas, como Hermes ou Pluto, tal como Argímpasa possui atributos que são comuns às deusas Selene e Hécate. De Hércules e de Ares não são apresentados equivalentes em língua cita. Quanto a Posídon, divindade venerada apenas pelos Citas reais, Heródoto refere o nome Tagimásadas. “Perante a dificuldade colocada pela interpretação do nome cita de Posídon, Tagimásadas, Corcella aventava como mais provável a relação da palavra com ‘cavalos’, um conhecido atributo deste deus, do que com ‘mar’, dentro da realidade do território e da cultura em questão.”⁵⁰

Os rituais de sacrifício às divindades são os mesmos para todos os Citas, salvo o culto a Ares, que integra também o sacrifício humano. O rito é apresentado ao pormenor⁵¹ e Heródoto descreve-o etapa a etapa, proporcionando ao leitor uma visualização dinâmica das ações do sacrificador para com o animal sacrificado, normalmente bovinos e “outros tipos de gado, e sobretudo cavalos”.⁵² Na descrição

48 Grimal 199, 227.

49 Silva 2000, 65.

50 Silva 2000, 66.

51 Hdt. 4.60.1.

52 Hdt. 4.61.2.

apresentada o Autor tem como elementos de contraste os rituais de sacrifício gregos para as mesmas circunstâncias: não há fogo, nem consagração de primícias nem libações. Contudo, há aspetos comuns aos dos sacrifícios praticados pelos Gregos, como a imobilidade da vítima e a sua prostração voluntária perante a asfixia e a degolação resultantes do esticão da corda, e não há derramamento de sangue, por a vítima não ter sido golpeada. A segunda parte do ritual⁵³, Heródoto descreve-a, caracterizando o procedimento da cozedura das carnes dos animais sacrificados. A narrativa mantém-se pormenorizada, pelo que é lícito inferir que o Autor terá assistido às cerimónias descritas, até porque não alude a quaisquer fontes indiretas nestas passagens. O interesse manifesto é tal que ao leitor é granjeada, uma vez mais, uma visualização mental de todo o ritual.

Distinto deste cerimonial é o culto prestado a Ares. Das divindades apresentadas por Heródoto, apesar de a supremacia ser atribuída a Héstia, os Citas prestam uma devoção singular ao deus da guerra. Trata-se de um culto vigente em todas as regiões citas. Além de um santuário grandiosamente edificado e de toda a manutenção que um tal espaço requer, a representação de Ares através de uma espada de ferro antiga confere-lhe um estatuto religioso singular, para não dizer superiorizado. A atenção que Heródoto dá à descrição do ritual que lhe prestam os Citas justifica-se pela novidade que o procedimento comporta e que difere dos ritos comuns, desde os preparativos para a cerimónia até à imolação humana⁵⁴.

Interessa evidenciar a originalidade deste ritual. O sacrifício humano associa-se ao atributo da divindade venerada. Os Citas imolam ao deus da guerra, seguramente por lhes ter sido propício no campo de batalha, “os inimigos que capturam com vida”. A descrição do cerimonial, que aos contemporâneos pode parecer macabro, é feita de modo preciso e passo a passo: derrama-se vinho sobre a cabeça do homem que vai ser degolado sobre um vaso; depois leva-se o vaso, reservatório do sangue humano da vítima, para o alto do molhe de lenha deposto no altar do santuário a Ares; aí derrama-se o sangue sobre a espada. “Entretanto cá em baixo, junto do santuário, procede-se assim: a todos os homens degolados é cortado o ombro direito com o braço respetivo, que são lançados ao ar. Depois de consumirem as outras

53 Hdt. 4.61.1-2.

54 Hdt. 4.62.2-3.

vítimas, vão-se embora. O braço ali fica onde caiu, e o cadáver noutra local.”⁵⁵ O desfecho do ritual é avesso ao *nomos* grego⁵⁶, segundo o qual “deixar insepulto o cadáver é um comportamento tipicamente bárbaro.”⁵⁷

2.2.2. O comportamento guerreiro e a hospitalidade

A importância que os Citas atribuem ao culto a Ares resulta da preponderância dada ao comportamento guerreiro, o qual se rege por um conjunto de normas, segundo descreve Heródoto⁵⁸. Do procedimento que tem o soldado cita perante o inimigo vencido há a destacar os aspetos que fazem deste comportamento um autêntico rito. Além de se depreender que o guerreiro cita é imponente e por certo temido, o valor atribuído ao desempenho bélico parece garantido por um consenso comunitário. Em primeiro lugar, o Cita bebe o sangue do vencido, “para lhe assimilar juntamente todas as qualidades guerreiras.”⁵⁹ Depois, degola o inimigo capturado e apresenta a cabeça ao rei. A cabeça é a prova irrefutável da vitória perante a autoridade e a comunidade. Por fim, tiram-lhe a pele e com ela fazem um lenço que prendem aos arreios do cavalo. Mostram os ‘lenços de pele’ como troféus e, quanto maior for o número de ‘insígnias’ exibidas, maior a valentia do guerreiro. A restante pele dos cadáveres dos inimigos é usada para fazer túnicas, aljavas e mantas para cobrir os dorsos dos cavalos.

À cabeça dos piores inimigos os Citas dão também outro uso, semelhante àquele que fazem com o crânio dos familiares extintos com quem se tenha registado alguma divergência em vida. Procede-se ao recorte da ossada, à respetiva limpeza e a um banho de ouro interior. Os crânios são transformados em taças, que os Citas

55 Hdt. 4.62.4.

56 Soares destaca os paralelos evidentes entre o ritual do sacrifício humano descrito por Heródoto e o *nomos* grego do sacrifício de animais: “A vítima é aspergida é aspergida, com vinho, e degolada sobre a representação do deus – ato que remete para o hábito helénico de verter o líquido da vida sobre os altares e suas paredes laterais.” E comenta o sacrifício, referindo que “se, por um lado, a imolação simboliza a veneração dos Citas ao seu deus, não parece haver dúvidas de que o desmembrar do braço direito dos cadáveres e o abandono dos mesmos nas imediações do local de culto, sem lhes serem prestadas as devidas honras fúnebres, enquadra-se entre os métodos guerreiros de humilhar o vencido”. (2005, 145)

57 Silva 2000, 67.

58 Hdt. 4.64.1-4.

59 Silva 2000, 67.

exibem aos hóspedes de distinção, a quem explicam a proveniência. Sobre este *nomos* Heródoto refere que “falam do assunto como de um feito heroico.”⁶⁰ Outro costume associado ao comportamento guerreiro e à hospitalidade consiste no seguinte: os governadores citas fazem uma homenagem, uma vez por ano, preparando um *kratêr* de vinho misturado com água, para brindar aos soldados citas “que tenham liquidado inimigos”. Enquanto estes são distinguidos, aqueles que não se destacaram por qualquer vitória guerreira são humilhados. “Aqueles que tiverem liquidado um número elevado de inimigos recebem duas taças em vez de uma e bebem delas ao mesmo tempo.”⁶¹ A promoção da valentia configura o comportamento guerreiro dos Citas e é estimulada pela coletividade.

2.2.3. A prática da adivinhação e os juramentos

A adivinhação não era uma prática desconhecida dos Gregos. Sobre os Citas Heródoto parece espantar-se: “Os Citas têm adivinhos sem conta, que profetizam servindo-se de um sem número de estacas de vimes.”⁶² O recurso às expressões “sem conta” e “um sem número” atesta a frequência da prática adivinha que se traduz num ritual diverso, ao que parece, das técnicas costumadas dos Helenos⁶³. Trata-se de um cerimonial automatizado, a julgar pela descrição que o Autor faz. A recitação acompanha a disposição das estacas de vimes e vice-versa e os adivinhos parecem deter vasta experiência nesta “técnica de adivinhação” que “é, entre eles, ancestral”. Para além deste ritual uniformizado entre os adivinhos, Heródoto reporta-se aos Enareus que praticam outro cerimonial de adivinhação, igualmente mecanizado, com recurso a cascas de tília: “desmembram a casca em fibras e servem-se delas entrelaçando-as e desentrelaçando-as nos dedos”⁶⁴. Esclarecidas estas duas práticas, Heródoto narra um episódio que ilustra muito bem a importância da adivinhação e do juramento para os Citas⁶⁵.

60 Hdt. 4.66.

61 Hdt. 4.66.

62 Hdt. 4.67.1.

63 Hdt. 4.67.1.

64 Hdt. 4.67.2.

65 Hdt. 4.68.1-4.

Neste episódio, são-nos apresentados os intervenientes no ritual da adivinhação. Aos adivinhos – neste caso os Enareus – é dado o poder de atribuir a alguém a culpa pela doença do rei. O estatuto que detêm é, por isso, elevado. Na indigitação do suposto culpado pelo estado de saúde do soberano está o juramento como compromisso solene feito pela morada real. Aquele que presta um falso juramento é a causa da maleita do rei. Embora pareça arbitrária a indicação do infeliz causador de doenças, que é aprisionado e acusado pelos adivinhos, a negação do condenado por autodefesa é considerada⁶⁶. O direito a autodefender-se é dado ao cidadão indigitado pelos adivinhos e, a partir daí, o procedimento ajusta-se ao de um autêntico tribunal, no qual a prática de adivinhação fica comprometida. No fundo, o recurso a outros adivinhos que assumem o papel de juízes numa contenda ao que parece discricionária descredita não apenas a prática de adivinhação dos três primeiros adivinhos mais afamados, mas todo o ritual. Para o esclarecimento da causa da doença do rei está em jogo todo um julgamento que envolve a adivinhação, a celebração de compromissos solenes e uma afortunada dose de acaso. A pena é inevitavelmente a punição pela morte: se for declarada inocência ao condenado pela sucessão de adivinhos que são chamados pelo rei, são punidos os três primeiros adivinhos; se, pelo contrário, houver concordância quanto aos vaticínios feitos pelos praticantes da adivinhação, morre o sujeito que cometeu o perjúrio, independentemente de o ter negado.

A descrição da morte de uns e de outros é apresentada por Heródoto como um cerimonial instituído⁶⁷. Em relação aos adivinhos Heródoto descreve, com algum pormenor, a morte que lhes é imputada, evidenciando que se trata de uma punição aplicada aos praticantes da adivinhação, desde que sejam acusados de perjúrio. Aí se reforça a importância que o juramento tem na comunidade cita. Já a morte dos cidadãos acusados pelos adivinhos como causadores da doença real não é esclarecida pelo Autor. Apenas se regista o extermínio da prole masculina e a preservação da feminina, não se desenvolvendo as razões que podem estar na base de um tal procedimento. Interessa assinalar que este episódio põe em evidência uma certa intolerância e intransigência na aplicação de uma condenação que resulta, no

66 Hdt. 4.68.3-4.

67 Hdt. 4.69. 1-3.

fundo, de uma acusação tendenciosa e arbitrária, traços de caráter do povo cita que defende, a todo o custo, o respeito pelos *nomoi* estabelecidos⁶⁸.

O cerimonial relativo ao juramento reveste-se naturalmente de propósitos solenes e simbólicos. O vinho misturado com o sangue não é um costume avesso aos Helenos, daí Heródoto não se deter pormenorizadamente na descrição deste pacto. A imersão, porém, de alguns objetos na taça de onde vão beber os contraentes do juramento merece um apontamento. A ‘espada’, as ‘flechas’ e o ‘dardo’ estão inequivocamente associados ao comportamento guerreiro. A ‘espada’ é o símbolo cita de Ares, a quem se presta um culto singular; ‘as flechas’ e o ‘dardo’ são as armas que tipificam os Citas como um povo de arqueiros. Já o ‘machado’ pode ter uma conotação ligada à atividade do corte de madeira e/ou de lenha, material que, embora não abundante na região cita, era usado para atear fogo nas cerimônias de culto, na punição de capturados de combate e na morte dos adivinhos acusados de perjúrio.

2.2.4. As cerimônias fúnebres e os rituais de purificação

Ainda no âmbito dos *nomoi* estabelecidos, Heródoto descreve as cerimônias fúnebres, primeiramente as relativas aos reis citas, depois às dos ‘outros Citas’, e explicita os rituais de purificação que a estas cerimônias estão associados. Soares refere que “as descrições mais detalhadas e extensas que encontramos nas *Histórias* sobre rituais fúnebres são as dos Egípcios e dos Citas, que apresentam como denominador comum o *nomos* de embalsamar os mortos.”⁶⁹ Não é uma prática desconhecida dos Gregos,⁷⁰ embora não a sigam, mas o Autor detém-se, com algum detalhe, nos preparativos para a inumação do corpo real, que “é totalmente revestido de cera, o ventre é aberto e limpo, depois cheio de junça moída, de plantas aromáticas, de grãos de aipo e de anis, e outra vez cozido.”⁷¹ Uma vez preparado o corpo, dá-se início ao cortejo fúnebre, ritual idêntico ao que fazem os Helenos, com destino

68 Hdt. 4.70.

69 2005, 152.

70 Nos Poemas Homéricos encontram-se reminiscências deste procedimento fúnebre ancestral, por exemplo “no que toca ao tratamento dado aos corpos dos heróis Sarpédon (*Il.* 16.667-75), Pátroclo (*Il.* 19.29-9), Heitor (*Il.* 23.185-7) e Aquiles (*Od.* 24.44-45).”, conforme assinala Soares 2005, 152.

71 Hdt. 4.71.1.

ao território dos Gerros, “de entre os povos do seu império o mais afastado, onde ficam as sepulturas.”⁷² A escolha de um local distanciado deve-se à preservação do morto de eventuais profanações.

Entre o *nomos* cita e o *nomos* helénico existe, porém, uma diferença: “ao contrário da tradição grega, que, depois da legislação de Sólon, ditava que o corpo devia ser exposto dentro de casa para uma última homenagem de familiares e amigos, entre os Citas a *prothesis* funde-se com a *ekphora*. Ou seja, o rei morto, em cima de um carro, é levado a fazer uma última ronda pelos povos sob o seu domínio (IV 71, 3).”⁷³ Terminado o cortejo funerário, que vai integrando cada vez mais gentes à medida que passa, o cadáver do rei é finalmente deposto numa “câmara mortuária sobre um leito de folhagem”⁷⁴. No sepulcro real – que parece amplo de acordo com a descrição de Heródoto – “sepultam, depois de os terem estrangulado, uma das concubinas reais, o escansão, um cozinheiro, um palafreireiro, um criado, um mensageiro, cavalos, uma parte de tudo o mais que possuía em vida e taças de ouro.”⁷⁵ Os Citas creem numa vida além-túmulo e garantem ao defunto que nada lhe faltará na sua nova morada. Tratando-se do ritual fúnebre real, os súbditos comemoram o primeiro aniversário da morte do soberano através de uma cerimónia semelhante, costume estranho aos Gregos⁷⁶.

O cerimonial descrito assemelha-se a um sacrifício humano que se presta a homenagear o rei cita, atribuindo-lhe um estatuto divino. Em primeiro lugar, são imolados cinquenta jovens citas e cinquenta “cavalos dos mais bonitos”⁷⁷; em segundo, estabelece-se um momento preciso para o ritual, isto é, o primeiro aniversário *post mortem*; em terceiro lugar, presume-se a presença de vários súbditos na cerimónia; por fim, reconstitui-se um círculo em volta do túmulo com os cavalos e os jovens cavaleiros mumificados, que aí permanecem como reprodução de um memorial estátuário ao rei cita. “São estes os ritos fúnebres em honra dos reis.”⁷⁸

72 Hdt. 4.71.4.

73 Soares 2005, 155.

74 Hdt. 4.71.4.

75 Hdt. 4.71.4.

76 Hdt. 4.72.1-3.

77 Hdt. 4.72.2.

78 Hdt. 4.73.1.

Aos outros Citas reserva-se um ritual fúnebre naturalmente mais modesto, sobre o qual Heródoto pouco se detém. Limita-se a uma breve descrição: os parentes mais próximos do morto levam-no, estendido num carro, a casa dos amigos, onde se banqueteam. Quem acolhe o morto em sua casa presta-lhe a devida homenagem, proporcionando-lhe de tudo como aos demais acompanhantes. O ritual fúnebre das gentes comuns dura quarenta dias até à inumação do morto. Seguem-se os procedimentos necessários à purificação dos vivos,⁷⁹ *nomoi* pormenorizadamente enumerados por Heródoto por diferirem dos costumes helénicos⁸⁰.

Em seguida, munidos de sementes de cânhamo,⁸¹ os Citas colocam-se debaixo das coberturas e atiram às pedras aquecidas pelo fogo os grãos da sementeira. O aroma e o vapor resultantes da combustão causada por este procedimento espantam Heródoto, levando-o a afirmar que “nenhum braseiro grego seria capaz de produzir.”⁸² O efeito odorífero e vaporoso do braseiro alucina os Citas que se põem a gritar. Trata-se de um ritual de purificação desconhecido do *nomos* grego. Enquanto os Helenos lavam o corpo, os Citas procedem daquele modo, “porque para eles é de todo impensável lavarem o corpo com água.”⁸³ Quanto às mulheres, estas preparam uma pasta grossa à base de pedaços triturados de madeira de cipreste, de cedro e de incenso, que aplicam em todo o corpo, inclusive no rosto, durante cerca de um dia. Além de ser purificado devidamente depois do funeral, o corpo das mulheres exala uma essência agradável e, extraído este unguento grosso no dia seguinte, a sua pele está “impecável e brilhante”⁸⁴.

79 Soares assinala que “talvez por ser o mais extenso e prolixo relato sobre o culto aos mortos das *Histórias*, o trecho sobre a Cítia contempla um aspeto que a propósito de mais nenhum outro povo é tocado: a purificação (*kátharsis*) dos participantes na cerimónia, decorrente da crença de que o morto possui um efeito poluidor (um *miasma*) transmissível aos familiares.”. Ainda a este respeito, esclarece a classicista, na nota 209, que “este princípio, perfeitamente atestado para a Atenas do séc. V, período em que escreveu o historiador, não se registava ainda nos Poemas Homéricos (Parker, *Miasma*, 66). O testemunho arqueológico do enterramento dos mortos fora das muralhas da cidade, norma observada pela maioria das cidades gregas (à exceção de Esparta e de Tarento), é uma evidência apontada para o receio de contágio pelo contato com os mortos. Talvez um dos passos da literatura mais significativo do perigo de um participante num funeral condenar os outros com o *miasma* contraído sejam os versos em que Hesíodo desaconselha aquele que vem de semelhante cerimonial de gerar um filho (vv. 735-6).” (2003, 196)

80 Hdt. 74.

81 Heródoto enumera as respetivas características botânicas e esclarece a semelhança entre o linho e o cânhamo para destringer as duas plantas. Ao que parece os Gregos não estariam familiarizados nem com a planta usada pelos Citas nos ritos de purificação, nem com as vestimentas feitas a partir do cânhamo, facilmente confundido com a textura do linho.

82 Hdt. 4.75.2.

83 Hdt. 4.75.3.

84 Hdt. 4.75.3.

3. Considerações finais

A seguir ao *logos* egípcio, é o cita o que melhor ilustra a curiosidade de Heródoto pelo modo como é apresentada e descrita esta etnia tão particular. Da origem e proveniência, deve reter-se que os Citas são nómadas. Sabe-se que estão associados ao território asiático, até um dado momento, e que migram, pressionados, para ocidente. A vasta região que aí ocupam reforça no Autor das *Histórias* o gosto pela descrição minuciosa: a extensão de planícies, a diversidade de rios, as particularidades do clima. De modo a integrar a vida humana nos espaços que descreve, o Autor caracteriza os vários grupos étnicos que povoam a Cítia, referindo-se às atividades socioeconómicas por eles desenvolvidas. Distingue-os, aproxima-os, analisa-os. Todo o retrato que Heródoto nos pinta da Cítia e dos Citas é o maior registo que a contemporaneidade possui sobre este território e este povo. Cumprindo a sua missão de ‘inquiridor’, o Autor não se limita à mera descrição de espaços geográficos e à sucinta caracterização das gentes que o habitam, ele comenta acontecimentos e histórias, expressa o seu ponto de vista, destaca o que lhe parece mais invulgar ou inusitado, sempre com o intuito de pautar, através do detalhe, a sua ‘investigação’ de uma cada vez maior precisão e cientificidade.

No âmbito da etnografia, o *logos* cita é uma narrativa rica e fascinante. A apresentação dos *nomoi* dos Citas contribui para a formação de traços identitários muito particulares e sobre eles se detém Heródoto com interesse e curiosidade, em específico quando são diferentes da realidade cultural helénica. Assim, o recurso à comparação entre o que é grego e o que é cita, através da negação, da exclusão ou do relato pormenorizado de ritos, cultos e cerimónias assume-se como uma estratégia discursiva altamente proveitosa ao serviço da análise antropológica e etnográfica, e de extremo interesse para quem quer imergir num universo civilizacional tão remoto e singular. Importa, por fim, destacar a supremacia que os Citas atribuem à vivência restrita dos seus costumes, avessos a tudo quanto lhes seja estranho. O *nomos* é, para este povo, um princípio de conformidade que não aceita a penetração de outros costumes, a transgressão. A todos quantos infringem os *nomoi* estabelecidos aplica-se uma punição que resulta, segundo evidencia mais do que uma vez Heródoto, da intolerância e da intransigência dos Citas no que se refere à aceitação do ‘Outro’.

BIBLIOGRAFIA

Edições, traduções e comentários

de Heródoto

- Corcela, A., S. Medaglia, et A. Fraschetti. 1993. *Erodoto. Le Storie*, Vol. 4. Milano: Lorenzo Valla.
- Legrand, Ph.-E. 2017. *Hérodote*. Vol. 4. Paris: Les Belles Lettres.
- Ferreira, J. R. et M. F. Silva. 2015. *Histórias*. Vol. 1. Lisboa: Edições 70.
- Silva, M. F. et C. A. Guerreiro. 2000. *Histórias*. Vol. 4. Lisboa: Edições 70.

de Tucídides

- Fernandes, R. M. R. et M. G. P. Granwehr. 2013. *História da Guerra do Peloponeso*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Estudos

- Amouretti, M.-C. et F. Ruzé. 2015. *Le Monde Grec Antique*. Paris: Hachette.
- Bravo, B. 2000. “Pseudo-Herodotus and Pseudo-Thucydides on Scythia, Thrace and the regions ‘beyond’”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 5.1: 21-112.
- Bonnard, A. 2007. *A Civilização Grega*. Trans. José Saramago. Lisboa: Edições 70.
- Ferreira, J. R. 1983. *Hélaide e Helenos. Gênese e evolução de um conceito*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Grimal, P. 1999. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Coordenação da edição portuguesa de Victor Jabouille. Lisboa: Difel.
- Hartog, F. 1979. “La question du nomadisme : les Scythes d’Hérodote”, *AntHung* 27 : 135-148.
- Ivantchick, A. I. 1999. “Une légende sur l’origine des Scythes (HDT. IV. 5-7) et le problème des sources du Scythicos logos d’Hérodote”, *REG* 112.1 : 141-192.
- Lesky, A. 1995. *História da Literatura Grega*. Trans. Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- López Férez, J. A. Ed. 2015. *Historia de la Literatura Griega*. Madrid: Cátedra.
- Nefiodkin, A. K. 2004. “On the origino f the Scythed chariots”, *Historia* 53.3: 369-78.
- Romilly, J. de. 2011. *Compêndio de Literatura Grega*. Trans. Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Edições 70.
- Soares, C., 2001. “Tolerância e xenofobia ou a consciência de um universo multicultural nas *Histórias* de Heródoto”, *Humanitas* 53: 49-82.
- _____. 2003. *A morte em Heródoto. Valores universais e particularismos étnicos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/ Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- _____. 2003. “A Língua, um Instrumento de Diálogo Cultural em Heródoto”, *Biblos. Culturas em Diálogo*: 13-22.
- _____. 2005. “A visão do ‘outro’ em Heródoto”, *Gênese e consolidação da ideia de Europa. I: De Homero ao fim da época clássica*. Eds. M.C. Fialho et al., 95-176. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

- _____. 2008. “Norma e transgressão: contributos para a definição de padrões de identidade/alteridade nas *Histórias* de Heródoto, *Norma e Transgressão*. Eds. C. Soares et al., 29-41. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Trédé-Boulmer, M. et Suzanne Saïd, 1990. *La Littérature Grecque d'Homère à Aristote*. Paris: PUF.
- West, S., 1999. “Introducing the Scythians: Herodotus on Koumiss (4.2)”, *Mus. Helv.* 56.2: 76-86.

LA INCORPORACIÓN DEL ELEFANTE DE GUERRA EN CARTAGO

THE INCORPORATION OF THE WAR ELEPHANT IN CARTHAGE

José Luis Aledo Martínez

Universidad Nacional de Educación a Distancia

joseluisalemar96@gmail.com |  <https://orcid.org/0000-0002-8179-2390>

proposta: 23-12-2019 | aceitação: 02-07-2021
submission acceptance

Resumen: En el transcurso de la Primera Guerra Púnica (264-241 a.C.) se introduce el elefante de guerra dentro del ejército cartaginés en sus operaciones terrestres contra los romanos, siguiendo el ejemplo de las monarquías griegas del Mediterráneo oriental. Sin embargo, el caso cartaginés presenta una serie de particularidades, tanto desde un punto de vista táctico como logístico, que hacen que sea necesario focalizar un análisis en aquellos aspectos que le diferencian del modelo castrense helenístico a la hora de utilizar a un arma tan sensible como es el elefante.

Palabras clave: Elefante de guerra, Primera Guerra Púnica, Hellenización, Ejército cartaginés.

Abstrac: During the First Punic War (264-241 BC) the war elephant was introduced into the Carthaginian army in its land operations against the Romans, following the example of the Greek monarchies of the eastern Mediterranean. However, the Carthaginian case presents a series of peculiarities, both from a tactical and logistical point of view, that make it necessary to focus an analysis on those aspects that differentiate it from the Hellenistic military model when using such a sensitive weapon as is the elephant.

Key-words: War Elephant, First Punic War, Hellenization, Carthaginian Army.

Antecedentes

Nuestra primera mención sobre el empleo de elefantes en el ejército cartaginés nos remite a los preparativos que antecedieron a la batalla de Agrigento (262 a.C.), episodio del que, todo sea dicho, tenemos más incertidumbres que certezas en lo relativo a las bestias que fueron movilizadas dada la disparidad de versiones. De acuerdo con Polibio,¹ la fuente más aceptada a la hora de reconstruir los hechos

1 Plb. 1.19.

de la Primera Guerra Púnica, fueron 50 elefantes los llevados a Sicilia. Tal cifra es matizada por el historiador siciliano del siglo I a.C., Diodoro,² basado en la obra de Filino de Agrigento, al afirmar que en realidad fueron 60 elefantes. Finalmente, el historiador del siglo V, Paulo Orosio añade que fueron 30 bestias,³ aunque tal afirmación parece sesgada dada la naturaleza de su obra histórica. Sea como fuere, a partir de Agrigento y este primer batallón de paquidermos cabría preguntarse en que momento Cartago comienza un programa de captura y adiestramiento de elefantes.

Teniendo en cuenta que la introducción del elefante de guerra en Occidente tiene lugar tras la muerte de Alejandro III de Macedonia (323 a.C.) y que su consolidación dentro de los ejércitos griegos viene dada por las Guerras de los Diádocos (323-281 a.C.),⁴ cuyo punto de inflexión es la batalla de Ipsos (301 a.C.), sería razonable pensar que en este contexto pudo haber sido determinante, a pesar de que el papel de Cartago en estos hechos fue secundario.⁵ De acuerdo con esta circunstancia H.H. Scullard acotó el antecedente de la incorporación del elefante de guerra en Cartago, a pesar de que no estaba muy claro, en dos conflictos de la república africana en Época helenística: la invasión del Norte de África por Agatocles de Siracusa (310-306 a.C.) y la estancia de Pirro de Epiro en Sicilia (278-275 a.C.).⁶

La cronología más temprana, es decir, la relativa a la expedición de Agatocles,⁷ se amparaba en las series monetales acuñadas por el tirano siracusano tras su anábasis africana, en las que introdujo una efigie masculina con las *exunia elephantis* (Fig. 1). Basándose en criterios puramente estilísticos, Scullard creyó ver una primigenia personificación del Norte de África, cuyo antecedente serían las series ptolemaicas que siguieron a la muerte de Pérdicas en Egipto (*ca.* 319 a.C.), en las que se representaba la efigie de Alejandro con una piel de elefante (Fig. 2.), interpretada esta como una metonimia de la India.⁸ En la actualidad dicha hipótesis ha sido rebatida al demostrarse que las personificaciones de África no aparecen hasta el siglo I a.C.,⁹

2 D.S. 23.8.

3 Oros. *Hist.* 4.7.5.

4 Sobre este apasionante período véase Bosworth 2002; Anson 2014; Aledo Martínez 2020, 39-58.

5 Si bien es cierto que Cartago figuraba entre los últimos proyectos de Alejandro (D.S. 18.4.4), las pugnas intestinas dentro Imperio argéada permitieron a la metrópoli norteafricana seguir concentrado sus fuerzas en el avispero siciliano, salvo por la infructuosa expedición del sátrapa de Cirene, Ofelas.

6 Scullard 1948, 159-60; 1974, 147-8.

7 Consolo Langher 2000, 131-241.

8 Meeus 2014, 279-283; Trautmann 2015, 227; Aledo Martínez 2021, 23-5.

9 Salcedo Garcés 1996, 129-30; Maritz 2001, 108-11.

siendo en todo caso la serie de Agatocles una copia de los modelos ptolemaicos, similar a la efectuada por Seleuco I en las satrapías orientales,¹⁰ destinada a equiparar su figura con los dinastas de su época.¹¹

Asimismo, además de que no hay constancia de que el ejército griego que actuó contra Cartago, en el que no solo había siracusanos sino también veteranos macedonios y mercenarios griegos, en su mayoría atenienses,¹² fuese acompañado de elefantes de guerra, el ejército cartaginés no experimentó grandes cambios desde un punto de vista táctico que marcasen la transición entre un ejército clásico y uno helenístico, ya que en ese aspecto las fuerzas púnicas seguían con el modelo impuesto por Magón a finales del siglo VI a.C.,¹³ que había quedado obsoleto. No obstante, si se aprecian cambios de tipo logístico al destinar a tres generales para cubrir diferentes regiones en el *binterland* africano con el fin de asegurar la lealtad de las poblaciones vasallas.¹⁴

Descartada la ofensiva de Agatocles sobre Cartago a finales del siglo IV a.C., continuamos con la intervención de Pirro en Sicilia,¹⁵ conflicto que, tras ser defendido por el insigne historiador británico como el factor determinante de la adopción del elefante de guerra en Cartago, ha sido aceptado por la comunidad científica moderna como el antecedente de esta práctica.¹⁶ Sin embargo, a diferencia de lo acontecido de las batallas del epirota con los romanos, a la hora de analizar estos hechos nos encontramos ante unas fuentes muy deficientes. Si bien es cierto que Pirro llevó consigo un batallón de elefantes a Sicilia,¹⁷ aunque no se especifique cuantos, no contamos con información acerca de alguna batalla en la que estos participasen de manera análoga a lo acontecido en Heraclea o Ásculo, más allá de los asedios de Éryx y Lilibeo,¹⁸ donde su papel debió de ser anecdótico.¹⁹

Aun con todo lo expuesto, podemos considerar que la guerra contra Pirro fue una llamada de atención para Cartago. El dominio púnico sobre la Sicilia occidental

10 Erickson 2019, 29-30.

11 Especialmente ilustrativa es la chanza que Demetrio Poliorcetes y sus amigos hacían en un banquete sobre la titulación del resto de reyes griegos, entre los que se cita a Agatocles (Plu. *Dem.* 25.7).

12 D.S. 20.40-2; Aledo Martínez 2021, 153-5.

13 Gozalbes Cravioto 2017, 28; Iust. *Epit.* 19.1.

14 Sant'Anna 2012, 113-6; D.S. 20.59.

15 Garoufalías 1979, 97-113; Champion 2016, 97-115.

16 San José Campos 2019, 77; Aledo Martínez 2020, 98.

17 D.S. 22.8; App. *Sam.* 11.

18 D.S. 22.10; Plu. *Pyrrh.* 22-3.

19 Scullard 1974, 147.

había sido relegado a la ciudad de Lilibeo en cuestión de dos años por la incapacidad de poner fin a la presión ejercida por el modesto ejército comandado por el rey epirota,²⁰ no trasladándose un nuevo frente al Norte de África por las discrepancias entre Pirro y sus socios siracusanos.²¹ La traumática experiencia confirmó que el ejército cartaginés no era capaz de hacer frente a las tácticas de la guerra helenística con las que Pirro, a diferencia de Agatocles, estaba familiarizado.²² Consideramos, por ello, que la principal motivación que tuvo Cartago para comenzar a crear una primigenia fuerza de elefantes de guerra fue la necesidad de reforzar sus posiciones en Sicilia, en tanto que la isla ejercía de cortafuegos ante cualquier invasión del Norte de África.²³

Empleo durante la Primera Guerra Púnica (264-241 a.C.)

La conocida como Primera Guerra Púnica comenzó siendo un conflicto de carácter local focalizado en el Estrecho de Mesina que enfrentó a la entente púnico-siracusana contra la República romana tras la crisis de los mamertinos. Tras un primer año de enfrentamientos focalizados en el área siracusana,²⁴ el rey Hierón II optó por llegar a acuerdo con Roma ante su incapacidad de responder a tales ataques sin poner en peligro su posición, convirtiéndose en su principal benefactor en la isla.²⁵ La desaparición de Siracusa del tablero de juego otorgó a los romanos una clara ventaja estratégica, puesto que tenían libertad de movimiento para focalizar sus esfuerzos en atacar la eparquía púnica, cuya vulnerabilidad había quedado de manifiesto en la década anterior. La respuesta de Cartago fue optar por una estrategia defensiva mediante la concentración de nuevos contingentes de mercenarios en la ciudad de Agrigento, convertida en su base operaciones.²⁶

20 Gómez de Caso Zuriaga 1996, 110-113.

21 Plu. *Pyrrh.* 23.

22 Sobre la formación castrense de Pirro véase Garoufalías (1979, 18-53).

23 Tengamos en cuenta que la primera mitad del siglo III a.C. viene marcada por los intentos de invadir las posesiones africanas de Cartago desde Sicilia, tal y como evidenciaron las infructuosas intenciones de Agatocles en el 289 a.C. (D.S. 21.16) y Pirro en el 276 a.C.

24 Gómez de Caso Zuriaga 2003, 93-102.

25 Plb. 1.16.4-11.

26 Plb. 1.17.4-5; Hoyos 2015, 38-9.

En este marco de traslado de tropas a Sicilia situamos la puesta en escena del primer batallón de elefantes cartaginés registrado por las fuentes, cuya cifra, como hemos comentado, debió de oscilar entre las cincuenta y sesenta bestias. La subsiguiente batalla, fechada en el 262 a.C., demostró no solo que el programa de captura y entrenamiento de elefantes de Cartago era muy reciente, a juzgar por el número de efectivos, sino también el completo desconocimiento de su empleo táctico por parte de los comandantes púnicos.²⁷ La infantería mercenaria fue colocada en vanguardia, quedando tras ella, o eso se deduce del relato polibiano, los elefantes.²⁸ La puesta en fuga de los mercenarios precipitó el caos entre las formaciones cartaginesas, lo cual hizo que los paquidermos entrasen en pánico y arremetiesen contra sus propios efectivos.²⁹ El resultado de ello derivó, además de en una aplastante victoria romana, en la pérdida de gran parte de los elefantes.³⁰

Tras el descalabro de Agrigento asistimos a un imparable avance de las fuerzas romanas, tanto en enfrentamientos terrestres como marítimos,³¹ que pusieron en peligro el dominio cartaginés no solo sobre Sicilia, sino también de Córcega y Cerdeña. El canto del cisne de este pulso fue la batalla naval de Ecnomo (256 a.C.), que dejó vía libre a la armada romana para consumir la tan ansiada expedición hacía el Norte de África.³² Efectuado el desembarco, las fuerzas consulares tomaron Áspis, desde la que realizaron una serie de correrías con las que asolar el territorio. Afianzada la posición del ejército expedicionario se ordenó que una parte de este regresase a Italia, quedando Marco Atilio Régulo al mando de las fuerzas de África.³³

Desde Cartago se optó por dividir el mando entre tres generales, probablemente queriendo seguir la estrategia desplegada contra Agatocles, a los que se les dotó de un ejército con abundantes fuerzas de caballería y elefantes de guerra. Esta fuerza tripartita partió a hacer frente a Régulo, que se encontraba sitiando la ciudad

27 Lazenby 1996, 112-3.

28 Plb. 1.17.9-10.

29 Tengamos muy presente que la inestabilidad de controlar a los elefantes cuando estos eran heridos fue el principal hecho por el que los comandantes helenos se mostraron reacios, en primer momento, a servirse de ellos como arma de guerra (Wrightson 2014, 63).

30 Mientras que Polibio (1.19.12) se limita a informar que la mayoría de los elefantes fueron capturados por los romanos, Diodoro de Sicilia (23.8) puntualiza que 8 elefantes cayeron en batalla y 34 quedaron incapacitados para la lucha por sus heridas.

31 Rankov 2011, 154-5.

32 Plb. 1.26-8.

33 Plb. 1.29.

de Adys. A pesar de su superioridad numérica en unidades móviles, los generales cartagineses volvieron a cometer un terrible error táctico: en lugar de forzar un enfrentamiento en llanura optaron por luchar en un espacio escarpado donde ni los elefantes ni la caballería podían actuar con eficacia. El triunfo romano no solo envalentonó las aspiraciones del cónsul, sino que también propició una sublevación de los vasallos nómadas contra la autoridad cartaginesa.³⁴ En medio de esta crisis entró en escena una de las figuras claves del proceso de reforma del ejército cartaginés: el lacedemonio Jantipo.³⁵

Este soldado mercenario, recientemente reclutado Grecia, se percató de que la derrota sufrida en Adys había sido consecuencia de la impericia de los generales púnicos, por ello comenzó a hacer cálculos acerca de un mejor aprovechamiento de las fuerzas de las que disponían los cartagineses. Trasladadas sus propuestas a las autoridades competentes recibió la confianza de los magistrados para realizar unas maniobras con un ejército de 12.000 infantes, 4.000 caballeros y unos 100 elefantes.³⁶ Jantipo comenzó a realizar marchas por terreno llano y a establecer los campamentos en espacios abiertos, para habituar a sus soldados a operar de acuerdo con la tradición helenística.³⁷ Ante este cambio de actitud en las filas cartaginesas los romanos se sintieron extrañados, por lo cual optaron por incitar a un nuevo enfrentamiento.³⁸

La conocida como batalla de Túnez (255 a.C.) marcó un cambio trascendental en el empleo táctico del ejército cartaginés.³⁹ El general lacedemonio distribuyó a sus elefantes en forma de hilera en vanguardia, quedando la infantería tras estos y las alas de caballería en los flancos. Los paquidermos rompieron la formación de la infantería tras una acción de embestida, a la cual se sumó la caballería, tras superar a los jinetes romanos, en una acción de pinza. Aquellos que escaparon fueron presa de la falange cartaginesa.⁴⁰ El desastre sufrido en África, en el que se incluyó entre los capturados al propio cónsul, permitió a los cartagineses recobrar los ánimos y

34 Plb. 1.30-1; Gómez de Caso Zuriaga 2018, 7-25.

35 Sobre la polémica ofrecida por las fuentes acerca de los orígenes de este personaje véase Dantas (2017, 114-45).

36 Plb. 1.32.

37 Para ciertos autores es posible que Jantipo comenzase su formación castrense durante la campaña de Pirro en el Peloponeso (Kistler 2006, 99).

38 Plb. 1.33.

39 Sant'Anna 2012, 121-4.

40 Pol. 1.34.

poder centrar sus esfuerzos en el frente siciliano. En cuanto las noticias llegaron a Roma la percepción que se tenía sobre los elefantes cambió drásticamente, hasta tal punto que se evitó a toda costa cualquier enfrentamiento en terreno llano.⁴¹ Aprovechando la coyuntura vivida entre los romanos desde Cartago se envió un nuevo ejército a Sicilia compuesto por 140 elefantes,⁴² la mayor movilización de estas bestias en todo el conflicto, al mando de Asdrúbal, que había sido testigo de las reformas de Jantipo.

El nuevo estratega, en lugar de iniciar un ataque contra las posiciones enemigas, prefirió entrenar a sus fuerzas en Lilibeo. Tras dos años de adiestramiento (251 a.C.), el ejército marchó hacia la ciudad de Panormo aprovechando que uno de los cónsules había regresado a Italia con parte del ejército. Lucio Cecilio Metelo, el cónsul que había permanecido en Sicilia, lejos de abandonar la posición, optó por hacer frente a Asdrúbal sirviéndose de una hábil estratagema. Tras colocar a los vélites en el muro y el foso de la ciudad ordenó que se realizasen escaramuzas para forzar a los púnicos a tomar la iniciativa. Las discrepancias entre Asdrúbal y los cornacas provocaron que estos últimos se lanzasen a los elefantes contra los muros de la ciudad, donde fueron asaeteados por una lluvia de proyectiles que les hizo arremeter contra sus propias filas, lo cual fue aprovechado por el cónsul para desplegar a sus soldados y concluir lo empezado por los elefantes.⁴³ Panormo fue la última batalla de la Primera Guerra Púnica en la que los cartagineses usaron elefantes. Los supervivientes fueron transportados a Roma.⁴⁴

Dinámicas de abastecimiento

La articulación de un sistema de captura y adiestramiento fue el eje sobre el descansaba el avituallamiento de elefantes en Cartago, para lo cual no solo era necesario el acceso a aquellos lugares en los que habitasen los elefantes, sino también

41 Pol. 1.39.13-14. Esta situación de pavor hacía los elefantes recuerda en gran medida a los prolegómenos del ataque a Megalópolis por parte de Poliperconte y sus elefantes en el 318 a.C. (D.S. 18.70.3).

42 Plb. 1.38.2.

43 Plb. 1.40.

44 Una vez más tenemos diferentes versiones: 10 (Pol. 1.40); 60 (D.S. 23.21); 120-140 (Plin. *HN*. 8.18).

contar con el apoyo de especialistas que atrapasen a los animales y se encargasen de su formación. La historiografía moderna, heredera de los planteamientos de Scullard,⁴⁵ se muestra partidaria de aceptar que este proceso contó con el apoyo logístico del Egipto ptolemaico, articulándose en torno a dicho planteamiento una tesis que sostiene la existencia de elefantes indios en el ejército cartaginés en la Segunda Guerra Púnica.⁴⁶ La justificación de tales hechos se basa en el uso del vocablo Ἰνδῶν por parte de Polibio para referirse a los cornacas,⁴⁷ así como las buenas relaciones entre Cartago y Egipto, extrapoladas a raíz de la supuesta solicitud de un préstamo de dos mil talentos a Ptolomeo II durante la Primera Guerra Púnica.⁴⁸

Desde nuestro punto de vista parece más lógico pensar que Cartago crease su propio sistema de captura de elefantes sirviéndose de la larga tradición eboraria que existía en el Norte de África, no obstante, antes de profundizar en ello, es necesario hacer una serie de matizaciones con respecto a la propuesta comentada más arriba. Partimos del hecho de que, aunque las relaciones entre Cartago y Egipto debieron de ser intensas, al menos desde un punto de vista comercial,⁴⁹ difícilmente los soberanos ptolemaicos habrían cedido a los cartagineses un bien tan preciado como sus elefantes de guerra o sus instructores, puesto que esta era su principal defensa ante un ataque seléucida desde su frontera siria. Asimismo, de acuerdo con la cronología que hemos propuesto con anterioridad, parece que fueron los cartagineses los que iniciaron antes su programa de abastecimiento de elefantes en torno al año 275 a.C., ya que Ptolomeo II no comenzó sus exploraciones del Mar Rojo hasta el 270 a.C., como demuestra la *Estela de Pitón*.⁵⁰ Con respecto al empleo del término “indio” por Polibio, se considera que esta era una forma genérica de aludir a los cornacas.

Como decíamos, en el Norte de África existía una larga tradición local destinada a la explotación del elefante, tanto para su marfil⁵¹ como sus pieles, que eran

45 Scullard 1974, 148-9.

46 Charles 2014, 123-7; San José Campos 2019, 78.

47 Plb. 3.46.7-11.

48 App. *Sic.* 1.

49 El origen de esta tesis, basada en el comercio de la plata de Iberia, se encuentra en Rostovtzeff (1967, 382-383).

50 Thiers 2007, 70.

51 Especialmente ilustrativo es el yacimiento del Bajo de la Campana, datado en el siglo VI a.C., en la costa cartagenera (Mederos Martín et Ruíz Cabrero 2004, 270).

utilizadas por las poblaciones de Mauritania para confeccionar escudos.⁵² Con toda seguridad los cartagineses debieron de aprovechar la falta de cohesión de los reinos norteafricanos durante el siglo III a.C. (Fig. 3), estos deben ser entendidos como sociedades de jefatura dirigidas por líderes tribales que ejercían el control sobre comunidades basadas en el *ethos*, es decir, una tradición común que les diferenciaba del resto de entidades.⁵³ La fragmentación política de estas confederaciones permitió a Cartago un férreo tutelaje que se materializaba en el pago de tasas, en especie y en hombres para los ejércitos- en el que podemos insertar a los elefantes-, articulado a través de lazos de fidelidad personal entre representantes de la aristocracia tribal y las élites cartaginesas.⁵⁴

Nuestra información acerca de las pautas que se seguían a la hora de hacer acopio de elefantes es algo deficiente, en comparación con el Egipto ptolemaico y Siria seléucida, sin embargo, consideramos que el modelo cartaginés puede ser considerado como mixto, es decir, alternaba las relaciones diplomáticas con las cacerías estatales. En el primer caso partimos de un problemático pasaje de Frontino en el que se nos informa de que un Asdrúbal es enviado a sofocar una rebelión de nómadas y que en el transcurso de esta se hizo con un contingente de elefantes.⁵⁵ Dicho episodio ha sido interpretado como el reconocimiento de Sifax como rey de Numidia occidental por parte de Asdrúbal, el yerno de Amílcar, a cambio de un batallón de elefantes.⁵⁶ En el segundo caso tenemos el encargo de cazar elefantes que recibió Asdrúbal Giscón del Senado de Cartago en los prolegómenos de la batalla de Zama.⁵⁷ Nos inclinamos a pensar que los cartagineses preferiblemente se sirvieron de los pactos con las jefaturas africanas para hacerse con los elefantes, recurriendo a las cacerías en momentos muy concretos.

El sistema de captura empleado por las poblaciones del Norte de África consistía en cavar fosas y cubrirlas con maleza en lugares frecuentados por manadas de elefantes, como por ejemplo charcas. Una vez se encontraban los paquidermos

52 Str. 17.3.7.

53 Gozalbes Cravioto 2018, 355.

54 García Moreno 1978, 74.

55 Frontin. *Strat.* 4.7.18.

56 Hoyos 2003, 60; Gozalbes Cravioto 2018, 357. Esta práctica recuerda a la cesión de las satrapías del Indo por parte de Seleuco al rey indio Chandragupta a cambio de 500 elefantes.

57 App. *Pun.* 9.

atrapados se esperaba a que sucumbiesen por inanición, momento en el que un grupo de jinetes entraba en el recinto y le ofrecían alimento a cambio de su sumisión.⁵⁸ Una vez se hacían con un contingente importante eran llevados hasta Cartago. El transporte se produciría por vía marítima, pues la navegación ofrecía mayores seguridades que las rutas terrestres, donde el convoy corría el riesgo de ser asaltado. Los establos se encontraban en la parte inferior de las murallas del istmo, teniendo un aforo que permitía dar cobijo a 300 elefantes. La proximidad al río Bagradas permitía, a su vez, contar con un buen suministro hídrico.⁵⁹

Particularidades tácticas

A pesar de que Cartago se convirtió en el siglo III a.C. en uno de los pocos estados del Mediterráneo capaz de tener acceso, de manera casi ininterrumpida, a contingentes de elefantes para sus ejércitos, no podemos comparar desde un punto de vista táctico el empleo que los cartagineses dieron a sus elefantes con el aplicado en el mundo griego, debido a que los factores biológicos y geográficos fueron dos grandes condicionantes en este proceso. Los cartagineses tuvieron acceso a los elefantes de bosque (*Loxodonta Africana Cyclotis*) que habitaban las tierras próximas a la región de Mauritania.⁶⁰ Esta subespecie de elefante se caracteriza, además de por sus rectas defensas orientadas hacia abajo y su lóbulo redondeado, por su reducido tamaño, en comparación con el elefante de sabana (*Loxodonta Africana*) y el elefante indio (*Elephas Maximus*), llegando a medir un macho adulto entre 2,4-3m, siendo comparados por César con los urros de Germania.⁶¹

Esta particularidad anatómica, además de facilitar su transporte al no necesitar una embarcación especial, restringía el número de ocupantes que cada animal podía portar a la persona del cornaca quien, montado sobre su cruz y portando una aguijada, conducía a la bestia. Dicho condicionante anatómico ha sido el principal argumento esgrimido para justificar que los elefantes de guerra cartagineses, a

58 Plin. *HN*. 8.24-5.

59 Str. 17.3.14; App. *Pun.* 95.

60 Str., 17.3.4-5; Plin. *HN*. 8.18; Gozalbes Cravioto 1988; Charles 2020, 195-8.

61 Caes. *Gall.* 6.28.

diferencia de los empleados por los reyes seléucidas y ptolemaicos, no incluían la torre entre su equipo militar, a pesar de que autores como Charles⁶² aún defiendan la postura contraria basándose en fuentes relativas al *Corpus Cesariano*.⁶³ Si bien es cierto que en su momento⁶⁴ nos mostramos contrarios a tal planteamiento amparándonos en el criterio anatómico y en la comparativa con fuentes iconográficas (Fig. 4), habría que añadir que la propia lógica militar cartaginesa con respecto al empleo del elefante, basada en acciones de carga contra infantería, debió de contemplar el uso de la torre como una carga más que como una ventaja, puesto que habría restado velocidad a las bestias.

El hecho de que estos elefantes tratasen solo con su cornaca, como si de unidades ecuestres se tratase,⁶⁵ pudo derivar en la creación de un vínculo afectivo entre ambos. Dada la necesidad de mantener un contingente de elefantes listo en la ciudad para ser embarcado en caso de necesidad, así como la cohabitación próxima entre elefantes y caballos en el mismo espacio, puede que los cornacas estuviesen establecidos en las proximidades de los establos, para entrenar a sus elefantes en tiempos de paz. Tomando como ejemplo la travesía al puerto de Lilibeo, cuyo trayecto oscilaría en torno a unos dos días,⁶⁶ los cornacas debían de preparar a sus elefantes para el viaje, por lo que el contacto debía de ser intenso. Otra posibilidad es que los cazadores actuaran como cornacas, siguiendo el precedente de la caballería ligera, compuesta por unidades númeradas y moras, entre las que se incluían a las aristocracias indígenas,⁶⁷ cuyos miembros podían haber sido educados en Cartago, como fue el caso de Masinisa.⁶⁸ La presencia de las élites africanas al mando de los batallones de elefantes podría explicar las discrepancias entre Asdrúbal y los cornacas en la batalla de Panormo.

62 Charles 2020, 402-3. A pesar de la buena argumentación del australiano, todos sus trabajos parten de la base de que cartagineses y ptolemaicos emplearon el mismo tipo de elefante, cuando se ha demostrado que en el Egipto ptolemaico el elefante de guerra pertenece a la especie de sávana, el mamífero más grande.

63 Caes. *Bell. Afr.* 30.2, 41.2, 86.1.

64 Aledo Martínez 2020, 102.

65 Perea Yébenes 2020, 213-29.

66 Marín Martínez 2018, 109.

67 Gozalbes Cravioto 2016, 3.

68 App. *Pun.* 95.

Conclusión

Cuando pensamos en el elefante de guerra cartaginés la primera imagen que viene a nuestra mente es alguna pintura barroca en la que aparece el legendario condotiero púnico Aníbal Barca en su travesía hacia los Alpes, sin duda consecuencia del halo exotismo que suele acompañar al elefante de guerra. En este honesto estudio hemos pretendido remontarnos a los orígenes de la incorporación del elefante de guerra para tratar de matizar esa imagen adulterada que ha llegado hasta nosotros, no solo a través de las artes plásticas sino también por la ficción, con el fin de ofrecer una visión diferente acerca del elefante cartaginés. Con todo lo expuesto, el punto más destacado sería, a nuestro parecer, el hecho de que a pesar de que los cartagineses toman como modelo a los monarcas helenísticos a la hora de forjar sus batallones de elefantes, los propios condiciones tácticos y logísticos hacen que nos encontremos ante un modelo propio que se desmarca, al menos parcialmente, de las lógicas helenas para dar paso a un arma puramente cartaginesa.

ANEXO A. IMÁGENES



Fig. 1. Estáttera de oro acuñada por Agatocles de Siracusa (ca. 310-304 a.C.). En el anverso se representa una efigie masculina (¿Alejandro III de Macedonia?) con las *exuviae elephantis* y la égida. En el reverso aparece una representación de una Niké alada con una lechuza. Leyenda: ATHOKLEIOS. American Numismatic Society 1997.9.63.



Fig. 2. Tetradracma de plata acuñado por el sátrapa de Egipto, Ptolomeo (ca. 319-317 a.C.). En el anverso se representa a Alejandro III de Macedonia con las *exuviae elephantis* y unos cuernos de carnero. En el reverso a Zeus sentado sobre su trono portando su cetro y un águila. Leyenda: ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ. American Society Numismatic 1974.26.582.



Fig. 3. Mapa político del Norte de África en el siglo III a.C. Cortesía de Alejandro Camps Cabellos de Oropesa.



Fig. 4. Shekel hispanocartaginés de plata acuñado probablemente en Qart Hadasht (ca. 228-221 a.C.), procedente del Tesoro de Mogente. En el anverso se representa una efigie barbada (¿Amílcar Barca?) con una corona de laurel que porta una clava. En el reverso se representa a un elefante africano de bosque dirigido por su cornaca mediante una aguijada. British Museum 1911,0702.1.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Clásicas

- Bennet, Charles, et Mary McElwain, trans. 1925. Frontinus. *Stratagems. Aqueducts of Rome*. Cambridge, Masschusetts: Harvard University Press.
- Caerols, José Joaquín, trans. 2020. César. *Comentario a la Guerra de las Galias*. Madrid: Alianza Editorial.
- Díaz Tejera, Antonio, trans. 1981. Polibio. *Historias. Libros I-IV*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- García Alonso, Juan Luis, María Paz García-Bellido, et Sofía Torallas Tovar, trans. 2015. Estrabón. *Geografía. Libros XV-XVII*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Guzmán Herminda, Juan et Óscar Martínez García, trans. 2007. Plutarco. *Vidas Paralelas*. Vol. IV. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Sánchez, Juan Pablo, trans. 2014. Diodoro de Sicilia. *Biblioteca Histórica. Libros XV/III-XX*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Sánchez, Juan Pablo et Marta González, trans. 2009. Plutarco. *Vidas Paralelas*. Vol. VII. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Sánchez Royo, Antonio, trans. 1980. Apiano. *Historia Romana*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Sánchez Salor, Eustaquio, trans. 1982. Orosio. *Historias. Libros I-IV*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Walton, Francis, trans. 1957. Diodorus Siculus. *The Library of History. Fragments of Books XXI-XXXII*. Cambridge, Masschusetts: Harvard University Press.

Obras Modernas


- Aledo Martínez, José Luis. 2021. “Un sello de jaspe con la representación de las *exuviae elephantis*.” In *Animales en la gléptica greco-romana y en la de tradición clásica*, ed. Sabino Perea Yébenes, 21-27. Madrid: Signifer Libros.
- Aledo Martínez, José Luis. En prensa. “Cirenaica durante la coyuntura post-alejandrina.” *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 34: 141-159.
- . 2020. *Los elefantes en la Guerra Helenística (Siria Seléucida y Egipto Ptolemaico) y en Cartago*. Madrid: Signifer Libros.
- Anson, Edward. 2014. *Alexander's Heirs. The Age of the Successors*. West Sussex: Wiley Blackwell.
- Bosworth, Brian. 2002. *The Legacy of Alexander. Politics, Warfare, and Propaganda under the Successors*. Oxford: Oxford University Press.
- Champion, Jeff. 2016. *Pyrrhus of Epirus*. 2nd ed. Barnsley: Pen and Sword.
- Charles, Michael. 2014. “Carthage and the Indian Elephant.” *L'antiquité classique* 83: 115-127.
- . 2020. “The African Elephants of Antiquity Revisited: Habitat and Representational Evidence”, *Historia* 69: 392-407.
- Consolo Langher, Sebastiana Nerina. 2000. *Agatocle. Da capoparte a monarca fondatore di un regno tra Cartagine e i Diadochi*. Messina: Pelorias.

- Dantas, Daniela. 2017. "Xanthippus of Laacedemonia: a foreign commander in the army of Carthage." *Cadmo* 26: 141-159.
- Erickson, Kyle. 2019. *The Early Seleukids, their Gods and their Coins*. New York: Routledge.
- Garoufalias, Petros. 1979. *Pyrrhus. King of Epirus*. 2nd ed. London: Stacey Internacional.
- Gómez de Caso Zuriaga, Jaime. 1996. "Antecedentes de la Primera Guerra Púnica: de la guerra de Pirro al incidente de Mesina." *Polis* 8: 101-141.
- . 2003. "264-263 a. C.: la campaña de Ap. Claudio en Sicilia." *Polis* 15: 77-104.
- . 2018. "La actitud líbica ante la invasión romana de M. Atilio Régulo (256-255 a.C.)." *Polis* 30: 7-25.
- Gozalbes Cravioto, Enrique. 1988. "Los elefantes de Septem Fratres." *Cuadernos del Archivo Municipal de Ceuta* 1 (2): 3-12.
- . 2016. "La relación de Cartago con los Mauri del África Occidental (Marruecos)." *Cartagine. Studi e Ricerche* 1: 1-20.
- . 2017. "Los inicios del ejército cartaginés (siglo VI a.C.)." *Aquila Legionis* 20: 9-30.
- . 2018. "Los reyes africanos (númidas y moros) en época pre-romana." *Anuari de Filologia. Antiqua et Medievala* 8: 355-363.
- Hoyos, Dexter. 2003. *Hannibal's Dynasty: Power and Politics in the Western Mediterranean, 247-183 BC*. London: Routledge.
- . 2015. *Mastering The West. Rome and Carthage at War*. Oxford: Oxford University Press.
- Kistler, John. 2006. *War Elephants*. Westport: Praeger.
- Lazenby, John. 1996. *The First Punic War: Military History*. London: Routledge.
- Marín Martínez, Antonio Pedro. 2018. *Los mercenarios en el Mediterráneo antiguo e Iberia (siglos V-III a.C.)*. Madrid: Signifer Libros.
- Maritz, Jean. 2001. "The image of Africa: The evidence of the coinage." *Acta Classica* 44: 101-125.
- Mederos Martín, Alfredo et, Luis Alberto Ruíz Cabrero. 2004. "El pecio fenicio del Bajo de la Campana (Murcia, España) y el comercio del marfil norteafricano." *Zephyrus* 57: 263-281.
- Meeus, Alexander. 2014. "The Territorial Ambitions of Ptolemy I." In *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323-276 B.C.)*, eds. Hans Hauben et Alexander Meeus, 263-306. Leuven: Peeters.
- Naville, Édouard. 1903. *The Store-City of Pithom and the Route of the Exodus*. London.
- Perea Yébenes, Sabino. 2020. *El ejército romano en Egipto*. Madrid: Dilema.
- Rankov, Boris. 2011. "A War of Phases: Strategies and Stalemates 264-241 BC." In *A Companion To The Punic Wars*, ed. Dexter Hoyos, 149-166.
- Rostovtzeff, Mihail. 1967. *Historia Social y Económica del Mundo Helenístico*. Vol. 1. Madrid: Espasa-Calpe.
- Salcedo Garcés, Fabiola. 1996. *África. Iconografía de una provincia romana*. Roma: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- San José Campos, Christian. 2019. "Los Elefantes de Anibal." *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 32: 75-94.
- Sant'Anna, Henrique Modanez. 2012. "Inovações militares na Cartago helenística, da expedição de Agátocles à invasão romana durante a Primeira Guerra Púnica." *Ágora* 14: 107-130.

- Scullard, Howard Hayes. 1948. "Hannibal's Elephants." *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society* 3-4 (8): 158-168.
- . 1974. *The Elephant in the Greek and Roman World*. Cambridge: Thames and Hudson.
- Thiers, Christophe. 2007. *Ptolémée Philadelphie et les prêtres d'Atoum de Tjékou. Nouvelle édition commentée de la " stèle de Pithom " (CGC 22183)*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée.
- Trautmann, Thomas. 2015. *Elephants and Kings. An Environmental History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wrightson, Graham. 2014. "Macedonian armies and the perfection of Combined Arms." In *Greece, Macedon and Persia: Studies in Social, Political and Military History in Honour of Waldemar Heckel*, eds. Timothy Howe, Edward Garvin et Graham Wrightson, 59-68. Oxford: Oxbow Books.

STOICISM IN POWER: Nero and his reflective enigmas

ESTOICISMO NO PODER: *Nero e os seus enigmas reflexivos*

Carlotta Montagna
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milan
carlotta.montagna1@posta.istruzione.it |  <https://orcid.org/0000-0002-0830-0695>

proposta: 30-12-2020 |  aceitação: 08-07-2021
submission acceptance

To my aunt Emanuela

Abstract: Nero has always been an enigma and today he remains hard to understand. This paper reveals the philosophical and philological sense of Nero's plans for Rome, with its enigmas.

First, it is demonstrated that it is necessary to study the Neronian Age from a philosophical and philological perspective, whereas previous scholarly references to Nero's interest in philosophy and philology are indeed very limited. In fact, Nero was deeply influenced by his tutor Seneca and he was himself a Stoic philosopher and a philologist.

Second, this paper focuses on the solution of Nero's enigmas. It is demonstrated that Nero burnt Rome in order to purify and to rebuild it, in line with the Stoic concept of celestial fire as a creative agent (cf. *SVF* I 102; Sen. *Nat. q.* 3.28.7). Hence, under Nero Rome could rise again as the Phoenix, the Stoic symbol of the wise (cf. Sen. *Ep.* 42.1). Besides, it is clarified that the *Domus Aurea* was the representation of the universe. In a theatrical reality, the Imperial Palace was located at the core of the *genius loci* of Rome and its octagonal room stood as an *Augusti machina* (as the numismatic sources attest), or the Roman Empire. It is maintained that Nero believed to be on the earth in the guise of a *deus ex machina*, or, in greater detail, as the creative, silent, and divine *Artifex*, the Latin translation of the Platonic *ἄρτυροποιός*, as he implicitly declared on the point of death (cf. Suet. *Nero* 49).

Key-words: Nero, Stoicism, philology, enigma, silence, power.

Nero has always been an enigma: at first the best of the Roman emperors, during the so-called *quinquennium felix* (54-59 CE), then the worst.

On the one hand, the ancient historians Tacitus and Suetonius blame Nero for the death of his step brother Britannicus (55 CE), his mother Agrippina (59 CE), his tutor Seneca (65 CE), his two wives Octavia and Poppaea (in 62 and 65 CE, respectively). Other sources blame him for the first Christian martyrs in Rome, such as Saint Paul.¹

On the other hand, the later Latin historian Sextus Aurelius Victor (IV century CE), the author of a short history of the Roman Empire, refers to Trajan's praise of Nero in *De Caesaribus* 5.1-4.

Nowadays, it is still necessary to find how to shape Nero's apparently contradictory actions into a coherent personality, as Marianne Bergmann argued in 2013.²

In fact, recent scholarship has tried to rehabilitate Nero's record, with more optimism than convincing arguments. However, most modern works on Nero's biography are critical and it remains questionable whether Nero was a cruel tyrant who suffered from psychological issues.

In the recent *Cambridge Companion to the Age of Nero*, published in autumn 2017, Eric Gunderson asserts that it is "impervious" to unmask Nero³: the path to now tread in order to discover the true man Nero is demanding. Nevertheless, this paper shows that it is possible to reach Nero; and to find his truth, but a new working model is due.

Gunderson asserts that "one more investment in hermeneutics is all we need to get behind the scenes".⁴ In particular, it is necessary to highlight the importance of reading the Greek and Latin sources in the original texts, in order to directly access the truth of the Classics, and thus achieve further levels of analysis, understanding, and knowledge of antiquity. As Mario Torelli suggested in 1994, it is advisable to conduct future studies from an interdisciplinary perspective, in order to see the ancient Romans in context, in light of their versatility.⁵ As this paper demonstrates, it is advisable to widen one's horizons without missing the importance of details.

1 Cf. Pollini 2017, 233.

2 Cf. Bergmann 2013, 355.

3 Gunderson 2017, 347.

4 Gunderson, *Ibidem*, 343.

5 Cf. Torelli 1994, 177.

Besides, it is necessary to look at the historical reality from a realistic and pragmatic perspective, in view of the fact that the historical truth hardly accords with extremist interpretations. Life is made of shades and a realistic approach to the truth should aim for a sense of measure. In all probability, Nero was neither a monster, nor a saint.

Mainly, this paper demonstrate that Nero's behavior is understandable when it is interpreted in accordance with Stoicism, in greater detail with Seneca's Stoic view of *virtus*.

Previous scholarly references to Nero's interest in philosophy are indeed very limited. Paul Veyne maintained that Nero's approach to philosophy was merely utopian and that Nero lacked political sense.⁶ Richard Holland wrote that Nero enjoyed organizing and attending philosophical banquets at his court.⁷ Sigrid Mratschek noted the tradition that Chaeremon, an Egyptian priest, introduced Nero to Stoicism during his childhood.⁸

In addition to this, Miriam Griffin has strongly underlined that Seneca's teaching career was a failure and her view has conditioned the modern reception both of Seneca and of Nero, defined by Griffin as "a tyrant and a prima donna".⁹ As Yun Lee Too argued in 1994, it is still controversial that Seneca taught Nero to be a wicked tyrant, and he was therefore responsible for the corruption and excess of the emperor-to-be.¹⁰

Nevertheless, it must be considered that Seneca, the leading Roman Stoic of the Neronian age, was the tutor and close adviser of Nero for thirteen years, from 49 to 62 CE.

Would one be the same person if he or she had had other teachers? Would one have not been influenced by a teacher who had continuously devoted himself to him or her for thirteen years? As the modern sociologist Karl Mannheim argued in 1974, the relationship between a student and his/her teacher is the core of every educational experience and duly mutates into a reciprocal influence.¹¹

6 Cf. Veyne 1985-1986, 723.

7 Cf. Holland 2002, 70.

8 Cf. Mratschek 2013, 46-47.

9 Griffin 1984, 119; cf. Champlin 2003.

10 Cf. Too 1994, 211. Cf. Romm, 2014.

11 Cf. Mannheim 1974, 350.

Besides, interpersonal relationships may end even dramatically, as the suicide of Seneca in 65 CE shows: Seneca committed suicide when ordered to do so by Nero. However, is it possible to completely erase the past and all its consequences easily?

It is comforting that in the *Cambridge Companion to the Age of Nero* Daniel Hooley remarks upon the real influence that Seneca had on Nero. As Hooley states, “Nero, despite his drift in other directions, did not want this Stoic master to walk away”, when Seneca retired.¹²

It is necessary to point out that Hooley’s insight stands in line with the ancient sources, whose evidence cannot be put aside.

In *Annales* 14.55, Tacitus tells that Nero himself stressed Seneca’s relevance as his teacher, in his last formal discussion with Seneca, just before Seneca’s retirement in 62 CE:

ad quae Nero sic ferme respondit: “quod meditatae orationi tuae statim occurram id primum tui muneris habeo, qui me non tantum praevisa sed subita expedire docuisti”; (*Nero’s reply was substantially this: “My being able to meet your elaborate speech with an instant rejoinder is, I consider, primarily your gift, for you taught me how to express myself not only after reflection but at a moment’s notice”*).

Suetonius and Martial too refer to Nero as an intellectual: Suetonius in *Nero* 52, Martial in the epigram 8.70.8:

venere in manus meas pugillares libellique cum quibusdam notissimis uersibus ipsius chirographo scriptis, ut facile appareret non tralatos aut dictante aliquo exceptos, sed plane quasi a cogitante atque generante exaratos; ita multa et deleta et inducta et superscripta inerrant; (*several little pocketbooks and loose sheets have come into my possession, which contain some well-known verses in his own hand, and written in such a manner, that it was very evident, from the blotting and interlining, that they had not been transcribed from a copy, nor dictated by another, but were written by the composer of them*).

Sed tamen hunc [scil. Nervam] nostri scit temporis esse Tibullum/Carmina qui docti nota Neronis habet; (*whoever is acquainted with the verses of the learned Nero, knows that Nerva is the Tibullus of our day*).

In line with Suetonius, the realistic poet Martial points out that the only adjective *doctus* is enough to describe Nero. So, what does this emblematic adjective

12 Hooley 2017, 123.

doctus mean? According to the *Thesaurus Linguae Latinae*, *doctus* must be translated here as “well-read in philosophy” (cf. *ThLL* s.v. I A).

Nero’s interest in philosophy is also attested by Tacitus in *Annales* 14.16:

etiam sapientiae doctoribus tempus impertiebat post epulas, utque contraria adseverantium discordia frueretur;
(*he would also bestow some leisure after his banquets on the teachers of philosophy, for he enjoyed the wrangles of opposing dogmatists*).

Nero’s “*doctrina*” included the knowledge of Stoic ethics (Cf. *ThLL* s.v. I A 1), which he must have learned first from the Egyptian Stoic Chaeremon and later from Seneca.

In order to properly approach Nero’s view of philosophy, it is advisable to consider the depiction of philosophy itself in Seneca.

As Seneca writes in the epistle 95.10, philosophy is both contemplative and active:

philosophia autem et contemplativa est et activa; spectat simul agitque;
(*philosophy is both theoretic and practical; it reflects and at the same time acts*).

As Seneca writes in the epistle 94.46, contemplation and action are mutually consequential; the one is said to follow directly from the other, and *vice versa*. Action and contemplation harmonise in contributing to the achievement and the expression of virtue.

In duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem. Contemplationem institutio tradit, actionem admonitio. Virtutem et exercet et ostendit recta actio;
(*virtue is divided into two parts – into contemplation of truth, and action. Training teaches contemplation, and admonition teaches conduct. And right conduct both practises and reveals virtue*).

Is it possible to read this text from a political perspective. As I have explained in my previous contribution published in 2019, Seneca regards philosophy and politics as functionally complementary with each other. On the one hand, through philosophical contemplation, the wise man achieves that virtue which allows him to rule the State properly; on the other hand, through political action, the wise man

fully expresses his philosophical view of the world, in his actual life. Thereby, Seneca emphasizes the political role of the wise man in Stoicism, as recalled in *De Otio* 3.2:

Epicurus ait: “Non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit”; Zenon ait: “Accedet ad rem publicam, nisi si quid impediens”;
 (Epicurus says: “The sage will not take part in politics unless it is unavoidable”; Zeno says: “The sage will take part in politics unless it is unavoidable”)
 (cf. Sen. *Ep.* 16.3; Diog. Laert. 7.64).

In my previous studies, I have also explained that Seneca expressed his concept of philosophy and politics throughout his life, in that he behaved as a politician in philosophy and, at the same time, as a philosopher in politics.¹³

In this regard, here it is sufficient to briefly recall that Seneca took advantage from his knowledge of ethics, in order to achieve and exert political power. Thus, he used *philosophia* as his *instrumentum regni*. At the same time, Seneca presented *virtus* as the highest expression of power, which rules the universe (cf. e.g. Sen. *Ep.* 94.7, 108.13), and regarded politics as his *instrumentum philosophiae*, in that he actualized his knowledge of Stoicism through his own political conduct. Actually, in the guise of Nero’s tutor and close adviser, Seneca gave to Nero the knowledge that was necessary to overcome the moral decadence in Rome, namely the most formidable enemy of the Neronian Empire, as if knowledge were an arm to fight with against decadence. Hence, from an ethical perspective it is presumable that Seneca behaved as the *alter ego* of Agrippa, thereby emulating the Augustan general (cf. Tac. *Ann.* 14.54).

It is relevant that we find Seneca’s praise of Agrippa in the epistle 94 (§ 46): a letter which Giancarlo Mazzoli has aptly defined as crucial for the comprehension of Seneca and the Age of Nero.¹⁴

M. Agrippa, vir ingentis animi, qui solus ex iis, quos civilia bella claros potentesque fecerunt, felix in publicum fuit, dicere solebat multum se huic debere sententiae: “Nam concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur”. Hac se aibat et fratrem et amicum optimum factum; (Marcus Agrippa, a great-souled man, the only person among those whom the civil wars raised to fame and power, whose prosperity helped the state, used to say that he was greatly indebted to the proverb “Harmony

13 Cf. Montagna 2019.

14 Cf. Mazzoli 2005, 201.

makes small things grow; lack of harmony makes great things decay." He held that he himself became the best of brothers and the best of friends by virtue of this saying).
(cf. Sen. *Ben.* 3.32.4, 6.32.3-4).

In view of future studies on the Neronian Age, it should be considered plausible that Nero drew inspiration from Stoicism for his politics, so as to express actively his knowledge of ethics and assert himself as the foremost emperor of Rome, in line with the Stoic concept of *virtus* as the highest expression of power (cf. Sen. *Ep.* 94.7, 108.13).

John Drinkwater has stressed the positive outcomes of Nero's policy from an economic and social perspective.¹⁵ What I consider even more impressive is that Nero's political choices ultimately could be the effort to overcome the moral decadency in Rome (i.e. the First Imperial Crisis¹⁶), and promote moral progress, thought as love for truth, solidarity, happiness, peace, freedom, knowledge, sight, ontological and ethical equality, reason and intelligence, according to the Stoic concept of *virtus*. It is also intriguing to investigate in which terms Nero, as a philosopher in politics and a politician in philosophy himself, emulated his teacher Seneca and developed Stoic ethics further, creatively.

As it is evident, these are big questions, which I have started to consider in my previous studies¹⁷ and would require further pages. Nevertheless, I think that the importance of the previous contribution is to cast new light on Nero's world-view, by focusing on the main Neronian enigmas: the Great Fire of 64 CE, the palace of the *Domus Aurea* and Nero's ultimate self-definition as the *Artifex*.

To begin with, it can be argued that Nero's enigmas were the bright visualization of philosophical imagination in Stoicism, in Greek *εἰδωλα* and in Latin *simulacra* (cf. Plat. *Theaet.* 150b; Sen. *Ep.* 94.51) of conceptual truths. The solution of Nero's enigmas attests the influence, the power, the leading role of Stoicism in the Neronian Rome; their solution also points out Nero's subtle and deep adhesion to Stoicism.

Actually, as I have already supposed in my review of the Cambridge Companion to the Age of Nero, I am glad to state that the Neronian enigmas can be solved.

15 Cf. Drinkwater 2019.

16 Cf. Montagna 2013.

17 Cf. Montagna 2017, 202-203.

How is it possible to see Nero's truth? By considering the equivalence of *σοφία* (or *virtus*) and *λόγος* (or reason) in Stoicism, and, as a consequence, the equivalence of philosophy (the science of *σοφία*) to philology (the science of *λόγος*) (cf. Sex. Emp. *Adv. Math.* 1.79 = Crat. fr. 17 Mette). In line with Plato, in Stoicism, through his transfiguration (aiming at the ultimate achievement of *virtus*), the *proficiens* (the would-be *sapiens*) becomes similar to a *κριτικός*, or a *philologus*, who is subtle and trained in ethics. At the same time, throughout his moral progress, the *proficiens* becomes able to find the deepest and most comprehensive sense of reality: by virtue of his sapiential power, he can see the deepest truth whereas the others are blind and see only common opinions (cf. e.g. Plat. *Theaet.* 161a; Sen. *Ep.* 108.30; Sex. Emp. *Adv. Math.* 1.79 = Crat. fr. 17 Mette).¹⁸

Hence, in order to solve the Neronian enigmas, it is advisable to conduct research from a perspective that is historical, philosophical, and philological; in other words, it is necessary to look for Nero's truth beyond the common opinion, beyond appearances.

More openly, it must be considered that Nero was both a philosopher and a philologist; the Great Fire of 64 CE, the palace of the *Domus Aurea* and Nero's ultimate self-definition as the *Artifex* are philosophical and philological reflections (in the double sense of "images" and "rational considerations") of the Stoic truth.

Through his enigmatic words and projects, Nero acted from an oracular perspective, as far as possible without using words. Thus, Nero followed the example of Seneca, who expressed his ideas in his written works and largely used both metaphors and similes, although he would have preferred to show his view of Stoicism, as he openly wrote in the epistle 75.2:

si fieri posset, quid sentiam, ostendere quam loqui mallet;
(if it would be possible, I would prefer to show my opinion instead of telling it).

At the same time, Nero aimed to shape a world that was reflective, clearly rational and, *ipso facto*, according to Stoicism, good.

That said, it is possible to focus on the Great fire of 64 CE.

18 Cf. Montagna 2019.

As John Pollini argued, current scholarship rejects the popular view of Nero as an arsonist¹⁹, even though this view is claimed both by Tacitus and by Suetonius (cf. Tac. *Ann.* 15.40; Suet. *Nero* 38.1).

In contrast with present scholarly trends, it is advisable to investigate whether Nero burnt or, to better say, made Rome conflagrate²⁰, in order to purify and rebuild it according to the key tenets of Stoicism. In historical fact, Rome burnt and was rebuilt better than before, as the historical and archeological evidences attest (cf. Elsner 1994, Von Hesberg 2011²¹, Mratschek 2011²², and Vout 2017²³). Hence, it is possible to attest that Rome died and rose again as the Phoenix, which was the Stoic symbol of the *sapiens*, as Seneca also refers in the epistle 42.1.

Scis quem nunc virum bonum dicam? Huius secundae notae. Nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur;
(*Do you know which kind of man I consider wise, now? That one of the second choice. In fact, that one of the first choice was born, maybe, every five hundred years, as the phoenix*).

This theory is in line with the Stoic concept of celestial fire as an agent which is both destructive and creative, that is expressed in Sen. *QNat.* 3.28.7 (a text concerning the universal conflagration caused by God):

cum deo uisum ordini meliora, uetera finiri, aqua et ignis terrenis dominantur; ex his ortus, ex his interitus est: ergo quandoque placere res nouae mundo, sic in nos mare emittitur desuper, ut feruor ignisque;
when it seems fine to God that a better age start and an old one end, water and fire rule everything in the world; from them everything arises, by them everything is destroyed; therefore, whenever the renovation of the world is wanted, the sea swoops in on us, so like the fiery fire
(cf. *SVF* I 102)

Besides, this theory accords with the words of Tacitus in *Annales* 15.41:

quamvis in tanta resurgentis urbis pulchritudine multa seniores meminerint quae reparari nequibant. fuere qui adnotarent xiiii Kal. Sextilis principium incendii huius ortum, et quo

19 Cf. Pollini 2017, 213.

20 Cf. Wash 2019. Interestingly, Walsh starts his book by defining the Great Fire as a conflagration, but he refrains from considering any philosophical reasons for such a conflagration.

21 Cf. Montagna 2017, *Ibidem*, 202.

22 Cf. Mratschek *Ibidem*, 48.

23 Cf. Vout 2017. Interestingly, Vout wonders where the boundary between the inventive and the decadent lied in Nero's Rome (187), but she cannot avoid to state that "for Nero, growing up became imperative" (185).

Senones captam urbem inflammaverint. alii eo usque cura progressi sunt ut totidem annos mensisque et dies inter utraque incendia numerent;
(notwithstanding the striking splendour of the restored city, old men will remember many things which could not be replaced. Some persons observed that the beginning of this fire was on the 19th of July, the day on which the Senones captured and fired Rome. Others have pushed a curious inquiry so far as to reduce the interval between these two fires into equal numbers of years, months, and days).

As it may be noted, Tacitus refers to the Gallic fire of 387 BC, which happened about five hundred years before the Great fire of the Neronian Rome. Is this reference just a coincidence?

In Greek mythology a phoenix is a long-lived bird that is cyclically reborn out of fire. There are different traditions concerning the lifespan of the phoenix, but by most accounts the phoenix lived for five hundred years before its next rebirth (cf. Sen. Ep. 42.1).

In the same paragraph, it seems significant that Tacitus uses the verb *resurgere*, which means “to be reborn, to rise again”. What can be argued from Tacitus’ words? Probably, that Tacitus knew the truth or, more appropriately, that Tacitus did not express the truth about the Great Fire of 64 CE completely (probably for political reasons). Nevertheless, very subtly, he did not tell a falsehood either.

Again, it is helpful to draw attention to Seneca. In his epistle 91.1 (which probably dates back to summer or early autumn 64 CE) Seneca refers to the fire of *Lugdunum* (Lyon) of summer 64 CE:

Liberalis noster nunc tristis est nuntiato incendio, quo Lugdunensis colonia exusta est;
(our friend Liberalis is now downcast; for he has just heard of the fire which has wiped out the colony of Lyon).

Even in his following letters Seneca completely avoids any reference to the greater fire of Rome. How is it possible to explain Seneca’s choice? It is plausible that Seneca did not refer to the fire of Rome deliberately, because *e silentio* he meant to suggest that in Rome there was not a fire, as in Lyon, but, rather, a conflagration.

Silence speaks loudly, in Seneca. Actually, in other texts, Seneca refers to silence as the highest expression of communication, as we read in *De Tranquillitate* 4.6:

si quis fauces oppresserit, stes tamen et silentio iuves. Numquam inutilis est opera civis boni; auditus visusque, voltu, nutu, obstinatione tacita incessuque ipso prodest;

(if somebody stops your mouth, stand nevertheless and help your side in silence. The services of a good citizen are never thrown away: he does good by being heard and seen, by his expression, his gestures, his silent determination, and his very walk).

(cf. Sen. *Ep.* 52.10, 90.6).

As for the palace of the *Domus Aurea*, it is noticeable that the words “*domus*” corresponds to the Greek “*οἶκος*”. Nero’s palace has been interpreted variously as an imitation of the Hellenistic palaces, by Heinz-Jürgen Beste and Henner von Hesberg²⁴, or as evidence of Nero’s luxury, by Sigrid Mratschek²⁵. In the *Cambridge Companion to the Age of Nero*, Eugenio La Rocca and Eric Varner respectively regard Nero’s palace as “a new and gigantic imperial house”²⁶ and as “a private residence”.²⁷

More deeply, it should be investigated whether Nero’s palace was the representation of the universe, corresponding to the Stoic *οἰκουμένη*, located at the core of Rome²⁸. Actually, according to the Roman concept of the *genius loci*, it is possible that Nero regarded the *Urbs* as a man, as Suetonius implicitly attested in *Nero* 31.2:

eius modi domum cum absolutam dedicaret, hactenus comprobavit, ut se diceret “Quasi hominem tandem habitare coepisse”;

(upon the dedication of this magnificent house after it was finished, all he said in approval was (that), “he had ultimately started to live (a town) like a man”).

This sentence has been commonly understood as an evidence of Nero’s will to live as a man. Rather, it may be read, more subtly, as an expression of Nero’s intention to live in a town, Rome, which was similar to a man, or, to better say, to a *sapiens*, whose internal structure, or core, (with the *Domus Aurea*) reflected (upon) the reason in the universe.

The logic system of the *Domus Aurea* should entirely occupy the microcosm of Rome, as Suetonius recalls in *Nero* 39.2, in the same way reason permeates the universe and ultimately coincides with the universe itself in Stoicism (cf. e.g. Sen. *Ben.* 4.7.1).

24 Cf. Beste and von Hesberg 2013, 326.

25 Cf. Mratschek *Ibidem*, 51.

26 La Rocca 2017, 203.

27 Varner 2017, 250.

28 Cf. Cic. *Fin.* 3.64, *N.D.* 2.154, *Leg.* 1.23; *SVF* 2.168.527 = Stob. 1.184.8; *SVF* 2.169.528 = Eus. *PE* 15.2.379.20.

This new interpretation of Nero's Rome is in line with Seneca's words in the treatise *De Beneficiis* 7.27.1, which was presumably written after 62 CE. In this text, Seneca compares the human condition to a town:

si tibi vitae nostrae vera imago succurret, videre videberis tibi captae cum maxime civitatis faciem, in qua omisso pudoris rectique respectu vires in concilio sunt velut signo ad permiscenda omnia dato Non igni, non ferro abstinetur;

(if a true picture of our life were to rise before your mental vision, you would, I think, behold a scene like that of a town just taken by storm, where decency and righteousness were no longer regarded, and no advice is heard but that of force, as if universal confusion were the word of command. Neither fire nor sword are spared).

Following the doctrines of Democritus²⁹ and Posidonius³⁰, in the epistle 65.24 Seneca also describes the human being as a microcosm, which stands as a mirror to the universe:

quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus: quod est illic materia, illic in nobis corpus est;

(God's place in the universe corresponds to the soul's relation to man. World-matter corresponds to our mortal body).

(Cf. Sen. *Nat. q.* 3.29.3)

Considering the octagonal domed hall in the centre of the *Domus Aurea* may be helpful. The octagonal room, or *coenatio rotunda*, was the main room of the palace, as Suetonius describes it in *Nero* 31.2:

praecipua cenationum rotunda, quae perpetuo diebus ac noctibus uice mundi circumageretur; *(the chief banqueting room was circular, and revolved perpetually, night and day, in imitation of the motion of the celestial bodies).*

29 Cf. Diels 1954, fr. 34.

30 Cf. Sext. Emp. *Math.* 7.93.



Fig. 1. Octagonal domed hall in the centre of the Domus Aurea (*Fototeca Unione*).

It may be investigated what the octagonal room represented, in the system of symbols of the *Domus Aurea*.

In line with my previous considerations, it is plausible that the octagonal room represented the core of the universal *οἶκος/οἰκουμένη*, namely the Roman empire, or MAC(hina) AUG(usti), through which the emperor, as a *deus ex machina*, came to a world which Seneca repeatedly describes as theatrical, in his latest works.³¹

This interpretation of the octagonal room as the theatrical Roman Empire in the hearth of the universe is in line with the numismatic sources we have.

³¹ Cf. e.g. Sen. *Epp.* 28.10, 78.18 120.22; *Ben.* 2.18.1. As for the theatricality of Roman society during the Early Imperial Age, see, among others, Champlin 2003, 81 and Dean Hammer 2010, 65.



Fig. 2. Coin RIC 402 (*Ashmolean Museum, Oxford*).

The interpretation of this *dupondius* (Lugdunum mint) is still disputable. In fact, the common interpretation of the words MAC AVG on the reverse of this coin is “*Macellum Augusti*” (a market-place built by Nero), as would also be represented on the coin itself.³² Rather, it is more credible that this coin represents the octagonal room in the *Domus Aurea*, as has been supposed in the past by Jean-Louis Voisin³³ and David Hemsoll.³⁴

These interpretations of the Great Fire and the *Domus Aurea* accords with Nero’s ultimate declaration.

On point of death (in 68 CE), Nero defined himself as the *Artifex*, thus leaving to us his *imago vitae*, as Suetonius wrote in *Nero* 49.1:

scrobem coram fieri imperavit dimensus ad corporis sui modulum, componique simul, si qua inuenirentur, frusta marmoris et aquam simul ac ligna conferri curando mox cadaueri, flens ad singula atque identidem dicitans: “Qualis Artifex pereoi!

(he ordered a pit to be sunk before his eyes, of the size of his body, and the bottom to be covered with pieces of marble put together, if any could be found about the house; and water and wood, to be got ready for immediate use about his corpse; weeping at everything that was done, and frequently saying, “Like the Artifex I perish!”)

32 Cf. Holleran 2018, 465.

33 Voisin 1987, 509- 519.

34 Hemsoll 1990.

Ultimately, it may be investigated what Nero meant to declare with his last words. Nero's ultimate self-definition has been considered as evidence of Nero's obsession with the arts, among others, by Edward Champlin and Marisa Ranieri Panetta³⁵. In the *Cambridge Companion to the Age of Nero*, Matthew Leigh³⁶, Donatien Grau³⁷, and Caroline Vout³⁸ translate *artifex* as the "artist". Rather, it is plausible that Nero suggested to posterity that he resembled the intelligent *Artifex*, namely the creative God in an artistic world, according to Seneca's definition of God in the following text, from the epistle 58.28:

manent enim cuncta, non quia aeterna sunt, sed quia defenduntur cura regentis; immortalia tutore non egerent. Haec conservat Artifex fragilitatem materiae vi sua vincens;
(all things abide, not because they are everlasting, but because they are protected by the care of him who governs all things; those which were imperishable would need no guardian. The divine Craftsman keeps them safe, overcoming the weakness of their fabric by his own power).

Interestingly, the word "*Artifex*" is the Latin translation of the Greek word "*Δημιουργός*", namely the divine and silent Platonic Craftsman who transfers his ideas into reality, and previous scholarship has clearly ascertained Plato's influence on Seneca.³⁹

35 Cf. Ranieri Panetta 2011, 34-35.

36 Leigh M. 2017, 26.

37 Grau D. 2017, 267.

38 Vout C., *Ibidem*, 193.

39 Cf. e.g. Reydamas – Schils 2010, 196-215.

BIBLIOGRAPHY

- Bergmann Marianne, 2013. "Portraits of an Emperor – Nero, the Sun, and Roman Otium". In Emma Buckley and Martin.T. Dinter, *A Companion to the Neronian Age*, 332-362. Malden MA, Oxford: Blackwell.
- Beste Heinz-Jürgen and von Hesberg Henner, 2013. "Buildings of an Emperor – How Nero transformed Rome", In Buckley E. and Dinter M. T., *A Companion to the Neronian Age*, 314-331. Malden MA, Oxford: Blackwell.
- Champlin Edward, 2003. *Nero*. Cambridge: Harvard University Press.
- Diels Hermann and Kranz Walther, 1954. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin.
- Drinkwater John, 2019. *Nero. Emperor and Court*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Griffin Miriam, 1984. *Nero. The end of a dynasty*. London: Batsford.
- Grau, Donatien. 2017. "Nero: The Making of the Historical Narrative." In Shadi Bartsch, Kirk Freudenburg, et Cedric Littlewood, *The Cambridge Companion to the Age of Nero*, 261-75. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gunderson Eric, 2017. "The Neronian "Symptom". In Shadi Bartsch, Kirk Freudenburg, et Cedric Littlewood, *The Cambridge Companion to the Age of Nero*, 335-353. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hammer Dean, 2010. "Roman Spectacle Entertainments and the Technology of Reality". *Arethusa* 43, 1, 63-86.
- Hemsoll David, 1990. "The Architecture of Nero's Golden House". In Henig Martin, *Architecture and Architectural Sculpture in the Roman Empire*, 10-38. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology.
- Holland, Richard. 2002. *Nerone*. Roma: Carocci.
- Holleran Claire, 2018. "The retail trade". In Claire Hollerain and Claridge Amanda, *A Companion to the City of Rome*, 459-471. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Hooley Daniel, 2017. "Ain't Sayin': Persius in Neroland". In Shadi Bartsch, Kirk Freudenburg, et Cedric Littlewood, *The Cambridge Companion to the Age of Nero*, 121-133. Cambridge: Cambridge University Press.
- La Rocca Eugenio, 2017. "Staging Nero: Public Imagery and the Domus Aurea". In Shadi Bartsch, Kirk Freudenburg, et Cedric Littlewood, *The Cambridge Companion to the Age of Nero*, 195-212. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leigh Matthew, 2017. "Nero the Performer". In Shadi Bartsch, Kirk Freudenburg, et Cedric Littlewood, *The Cambridge Companion to the Age of Nero*, 21-33. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mannheim Karl, 1974. *Sociologia della conoscenza*. Bari: Dedalo.
- Mattingly Harold and Sydenham Edward A., 1923. *The Roman imperial coinage (RIC). Vol.1, Augustus to Vitellius*. London: Spink and Son.
- Mazzoli Giancarlo, 2005. "Un'immagine senecana: il sapiens come generis humani paedagogus". *Paideia* 60, 195-207.
- Montagna Carlotta, 2013. "Considerazioni sulla Prima Crisi Imperiale e la condizione dell'intellettuale in Età Neroniana". *Letras Clássicas* 17 (1), 34-41.
- Montagna Carlotta, 2017. "Tra ombre e luci, ovvero del regresso e del progresso in Età Neroniana". *Cadmo* 26, 197-209.
- Montagna Carlotta, 2019. "Review of *A Companion to the Age of Nero*". *CR*, 69, 2, 530-533.
- Montagna Carlotta, 2019. "Riflettendo (su) Lucio (Anneo Seneca), un politico in filosofia e un filosofo in politica". *Cadmo* 27, 187-216. Lisboa.

- Mratschek Sigrid, 2013. "Nero the Imperial Misfit". In Emma Buckley and Martin T. Dinter, *A Companion to the Neronian Age*, 45-62. Malden MA, Oxford: Blackwell.
- Pollini John, 2017. "Burning Rome, Burning Christians". In Shadi Bartsch, Kirk Freudenburg, et Cedric Littlewood, *The Cambridge Companion to the Age of Nero*, 213-236. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ranieri Panetta Marisa, 2011. "Fine di una dinastia: la morte di Nerone". In Tomei Maria Antonietta e Rea Rossella, *Nerone*, 26-35. Roma: Mondadori Electa.
- Reinhardt Karl, 1921. *Poseidonios*. München.
- Romm James S., 2014. *Dying every day: Seneca at the court of Nero*. New York: Alfred A. Knopf.
- Reydams – Schils Gretchen, 2010. "Seneca's Platonism: the soul and its divine origin". In Andrea Nightingale, David Sedley, *Ancient Models of Mind: Studies in Human and Divine Rationality*, 196-215. Cambridge University Press.
- Torelli Mario, 1994. "Per un'ezologia del cambiamento in epoca claudia. Vicende vicine e vicende lontane". In Volker M. Strocka, *Die Regierungszeit des Kaisers Claudius (41-54 n. Chr.). Umbruch oder Episode?*, 177-190. Freiburg: Ph. von Zabern.
- Veyne Paul, 1985-1986. *Histoire de Rome*. In *Annuaire du Collège de France*, 705-737.
- Too Y. Lee, 1994. "Educating Nero: a Reading of Seneca's Moral Epistles". In Jaś Elsner and Jamie Masters, *Reflections of Nero: Culture, History and Representation*, 211-224. London: University of North Carolina Press.
- Varner Eric, 2017. "Nero's Memory in Flavian Rome". In Shadi Bartsch, Kirk Freudenburg, et Cedric Littlewood, *The Cambridge Companion to the Age of Nero*, 237-257. Cambridge: Cambridge University Press.
- Voisin Jean-Louis, 1987. "Exoriente sole (Suetone, Ner. 6). L'Alexandrie et la Domus Aurea". In *L'Urbs. Espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. – IIIe siècle ap. J.-C.)*, 509-543. Roma : École française de Rome.
- Vout Caroline, 2017, "Art and Decadent City". In Shadi Bartsch, Kirk Freudenburg, et Cedric Littlewood, *The Cambridge Companion to the Age of Nero*, 179-194. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wash Joseph J., 2019. *The Great Fire of Rome: life and death in the ancient city*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

L'HYMNE ORPHIQUE À APOLLŌN ET LA DATATION DES HYMNES ORPHIQUES:

Considérations archéoastronomiques
et comparaisons égyptologiques

THE ORPHIC HYMN TO APOLLO AND THE DATING OF THE ORPHIC HYMNS:

Archaeoastronomical considerations and Egyptological comparisons

Alicia Maravelia

Institut Hellénique d'Égyptologie et Université Laïque d'Athènes

nut_ntrf@otenet.gr |  <https://orcid.org/0000-0003-3824-3270>

proposta: 31-08-2020 | aceitação: 18-02-2021
submission acceptance

Sommaire: On étudie les *Hymnes Orphiques* et la datation archéoastronomique textuelle de leurs idées, en se basant sur leurs notions astronomiques et cosmovisionnelles, qui datent dès le 13^e siècle av. J.–C. On y examine les conceptions astronomiques que les Orphiques se faisaient du Soleil et des astres. En plus, nous étudions comparativement l'*Hymne Orphique à Apollōn*, l'*Hymne Orphique à Hélios*, ainsi que quelques notions astronomiques et cosmovisionnelles parallèles rencontrées dans les textes funéraires des Égyptiens (*PT*, *CT*, *BD*). On conclut que la prédominance de la raison chez les Orphiques qui présentèrent des notions proto–scientifiques, est évidente. Au contraire, les Égyptiens n'arrivèrent jamais à la Science pure, même s'ils ont présenté des idées cosmovisionnelles avancées, car ils se fondaient toujours sur le symbolisme allégorique (étant restés toujours au niveau pré–scientifique). D'ailleurs, les affirmations liées aux données objectives de l'Archéoastronomie n'ont ni pour finalité ni pour conséquence de contredire les données philologiques, littéraires et historiques exposées dans des études récentes, mais seulement de suggérer que la longue tradition au terme de laquelle ils ont reçu leur contenu et leur forme actuellement connus se caractérise par de très lointaines origines dans le temps, comme c'est également le cas avec les idées astronomiques des *PT*.

Mots Clés: *Hymnes Orphiques*, Apollōn; Hélios; astres; ciel; Archéoastronomie; datation; saisons; Égypte ancienne.

Abstract: We study the Hellenic *Orphic Hymns* and perform the textual archaeoastronomical dating of their astronomical and cosmovisional ideas and notions from ca. 1360 BC. We also study the astronomical conceptions that the Orphics had about the Sun and the celestial bodies. Furthermore, we examine comparatively the *Orphic Hymn to Apollōn* and the *Orphic Hymn to Hélios*, as well as some analogous astronomical and cosmovisional notions found in the Egyptian funerary texts (*PT*, *CT*, *BD*). We conclude that the predominance of reason in the case of the Orphics, who were able to present proto–scientific notions, is clearly evident. On the contrary, the Egyptians (who never attained the status of pure Science *per se*), even if they were able to offer advanced cosmovisional ideas, were always basing themselves on metaphorical symbolism, and remained at the stage of pre–scientific conceptions. We note that the affirmations related to the objective archaeoastronomical data have neither the purpose nor the result to contradict the philological and literary data and the historical accounts

which are presented in several modern scholarly studies; our scope is only to show that the long tradition, upon which the astronomical and cosmographic ideas and the content of the *Orphic Hymns* was based, shaped and formed, has a very ancient past, as is actually the case for similar ideas met in the corpus of the *PT*.

Key-Words: *Orphic Hymns*, Apollōn, Hēlios, stars, sky, Archaeoastronomy, dating, seasons, ancient Egypt.

I. Orpheus et les *Hymnes Orphiques*

Les *Hymnes Orphiques*,¹ numérotés de 1 à 87 et faisant partie de la poésie lyrique religieuse, sont attribués soit à la personnalité légendaire connue sous le nom *Orphée/Orpheus* (Fig. 1), soit aux hymnologues Orphiques.² Au moins trente auteurs anciens parlent d'Orpheus.³ Prince Thrace, fils de la Muse Kalliope et du rois Oiagros,⁴ poète, musicien, chanteur, héros, prophète, mystique génial et astronome; on lui attribue un mythe de descente aux Enfers pour l'amour de sa femme Eurydikē⁵ et un autre selon lequel il charmait même les bêtes sauvages de sa musique. Considéré comme ancêtre d'Homēros,⁶ selon Eusebios il était né 85 ans avant la guerre de Troie,⁷ soit ca. 1270 av. J.–C. Le fait qui nous paraît très intéressant est son voyage en Égypte, afin d'être instruit par les prêtres Memphites.⁸ Il a aussi voyagé en Crète pour achever son instruction,⁹ puis il est retourné en Thrace où il fonda les mystères dionysiaques,¹⁰ d'après ses influences égyptiennes.¹¹ En effet,

1 Voir Stephani et al. 1805; Dietsch 1822; Abel 1885; Kern 1920; Kern 1972; Quandt 1973 (dont on utilise le texte ancien ci-dessous); Plassmann 1928; Linforth 1973; Athanassakis 1977; Athanassakis et Wolkow 2013; Taho–Godi 1980; West 1983; Bernabé 1988; Brisson 1993; Maass 1895; Ricciardelli 2000; Morand 2001.

2 Comme Mousaios, Linos, Eumolpos, Amphiaraios, Cheirōn, Mopsos, Epimenidēs, Thamyris, Philamōn et Chrysothemis. Dans le cadre de cette numérotation le poème *Ὀρφεὺς πρὸς Μουσαῖον* n'est pas inclus; il s'agit d'une synthèse lyrique, la plus étendue de toutes les autres (44 vers), qui les précède en tant qu'instruction/vœux d'Orpheus vers Mousaios.

3 Voir par exemple Stephani et al. 1805, 487 ff; Mead 1965; Brisson 1995. Pour sa famille, ses origines et son lieu de naissance, voir Str. *VIII*, 330; *X*, 47; *D.S. II*, 64. Sur les origines et la vie d'Orpheus, voir Τσοπάνης 2003, 28–63.

4 Voir *Ἀρχαοναυτικά*, 77: “Ὀρφεῦ, Καλλιόπης καὶ Οἰάγρου φίλε κοῦρε” (e.g.: Landaluce 1996; cf. aussi *Fragmenta Inedita*: 32; Stephani et al. 1805, 511): “Ὀρφεὺς ὁ παῖς Οἰάγρου”. Cf. aussi *A.R. I*, 23; *Apollod. F.* 3, 2; *Souda*, art. “Orpheus”.

5 Pour sa mort, cf. *Ov. Met.* *X*: 1 ff; sur le mythe de la visite d'Orpheus à Hadēs, cf. *Virg. G.* 4. Après quoi, Orpheus s'est occupé seulement du culte dionysiaque, de ses mystères et de sa consécration absolue à son office sacerdotal.

6 Voir *Procl. Vit.Hom.* 26, 14, “Ἑλλάνικος δὲ καὶ Δαμιάτης καὶ Φερεκίδης, εἰς Ὀρφέα τὸ γένος ἀνάγουσι τοῦ Ὀμήρου”. Voir aussi *Souda*, art. “Orpheus”.

7 Voir *Eus. PE* *X*: 4, 5; *II*: 28, 29; *XIII*: 12. La conquête de Troie prit place en ca. 1185 av. J.–C.: Troie, stratum VIIb2 = Hellas, stratum LH IIC (voir Hood 1995, 25–32). Or, la Dynastie régnante en Égypte était la XX^e pendant celle-ci et la XIX^e pendant sa naissance. Pour l'ancienneté d'Orpheus, cf. aussi *D.S. I*, 69, 4, “τῶν μὲν ἀρχαιοτάτων Ὀρφεὺς καὶ ὁ ποιητὴς Ὀμηρος ...” (voir Oldfather 1989).

8 Voir par exemple *D.S. I*, 96, 2, “οἱ γὰρ ἱερεῖς τῶν Αἰγυπτίων ἱστοροῦσιν ἐκ τῶν ἀναγραφῶν τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις παραβαλεῖν πρὸς ἑαυτοὺς τὸ παλαιὸν Ὀρφέα τε καὶ Μουσαῖον ...”. Pour sa visite en Égypte, cf. aussi *I*, 23: 2; *I*, 23: 7; *I*, 92: 3. Sur Orpheus/Mousaios, voir Martínez–Nieto 2000, 20, 139 (4: n. 8).

9 *D.S. V*, 64. L'astronomie y était bien développée dès 2500 av. J.–C., comme cela a été démontré par Mary Blomberg et al. (voir Blomberg et Henriksson 2003, 53–70). Cf. aussi Maravelia 2006, 348, n. 170; 376, n. 294.

10 Voir *Hdt. II*, 81 (voir Godley 1981); *Apollod. I*, 15.

11 Voir *D.S. I*, 96, 4, “Ὀρφέα μὲν γὰρ τῶν μουσικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν αὐτοῦ πλάνην ὀργανιζόμενα καὶ τῆν τῶν ἐν ἔξῳ μυθοποιῶν ἀπενέγκεσθαι”; *I*, 96, 5: “Τὴν μὲν γὰρ Ὀσίριδος τελετὴν τῆ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν

Orpheus fut le réformateur (ou peut-être le fondateur), parcourant beaucoup de régions helléniques ou étrangères, du culte de Dionysos (une divinité à la fois de la régénération de la Nature et de la joie sauvage d’immortalité), un dieu hellénique qui pourrait être considéré comme l’analogue d’Osiris.¹² Étant prêtre de Dionysos, dieu de l’ivresse orgiastique, mais ayant une prédilection explicite pour Apollōn, dieu lumineux du Soleil,¹³ il fut tué par les *Mainades*,¹⁴ qu’il faudrait dominer pendant les rites/orgies sacrés, et son corps fut coupé en morceaux.¹⁵



Fig. 1.[G]: Orpheus, à la fois musicien légendaire et devin, monte sur un podium afin de commencer à jouer de sa *kithara* heptachorde. Détail d’un ancien vase hellénique mélanomorphe.



Fig. 1.[D]: Orpheus, en musicien légendaire couronné des feuilles du lierre, joue sa *kithara* heptachorde (en s’inspirant du ciel), devant de personnages dionysiaques thraces. Détail d’un ancien vase hellénique érythromorphe du Musée de Berlin (Cat. 3172).

δέ τῆς Ἰσίδος τῆ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνον ἐνηλλαγμένων”. Cf. aussi *Fragmenta*: 4, 5. Sur ce point, voir aussi Tobin (1991, 187-200). Jane Ellen Harrison (1995, 22-23) croyait qu’une visite d’Orpheus en Égypte ne serait pas possible, mais ses arguments ne sont pas convaincants. Selon André Boulanger (1925, 38), bien qu’il y ait des influences phrygiennes, indo-iraniennes et égyptiennes chez les Orphiques et chez les Pythagoriciens, l’Orphisme serait un phénomène purement hellénique; cf. aussi Burkert 2004.

- 12 Voir les nn 10-11; cf. en plus D.S. III, 65. En effet, le destin d’Osiris selon les mythes était pareil à celui de Dionysos (Plu. *Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος*, 13, 356^p ff; Didot 1868, 429-69; Froidefont 1988; Griffiths 1970). Il est dit qu’Orpheus réorganisa les rites orgiastiques même à Athènes et fonda les mystères dionysiaques. Les mythes–archétypes principaux autour de sa personne sont les suivants: (i) celui concernant sa naissance; (ii) celui qui nous parle de sa visite dans l’Hadès; (iii) la légende de sa mort. Son nom (voir Liddel and Scott 1968, art “Orpheus”) peut être le produit des mots *αιινδρε/obscur* (ὄρφνη/ὄρφνός); cf. aussi Harrison 1995, 17.
- 13 Voir Eratosth. *Cat.* XXIV. À noter quand même la relation réciproque du Soleil à Dionysos/Zeus par le biais de Phanēs/Érikepaïos (voir Procl. *In Ti.* 1, 29^{A-B}, 336; 15; cf. *Fragmenta Inedita*: 10, 11), selon les idées helléniques anciennes. Le Soleil n’est qu’un Phanēs virtuel et la Lune n’est qu’une Nyx virtuelle.
- 14 Femmes–prêtresses qui participaient vivement aux rituels orgiastiques, se trouvant en extase et en catalepsie (cf. D.S.: IV, 3). Cette acception est assimilée dans l’iconographie des anciens vases érythromorphes (Harrison 1995, 21-2), dont des exemples semblables montrant Orpheus en musicien sont présentés (Fig. 1).
- 15 Juste comme celui d’Osiris. Voir Pl. *Smp.* 179^c. Pour d’autres opinions sur sa mort, cf. Str. VII, 17-19; Ov. *Met.* X, 78-85; Conon, *Narrations* XLV; Procl. *In R.* 398, qui nous donne la plus sérieuse version pour sa mort, en la rapportant au culte dionysiaque: “Ὀρφεὺς ἄτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμῶν γενόμενος, τὰ ὅμοια παθεῖν λέγεται τῷ φετέρω θεῷ”; pour des informations supplémentaires et d’autres sources anciennes, voir Τσοπάνης 2003: 35 ff.

Orpheus adorait chaque matin le dieu solaire – qu'il appelait Hēlios/Apollōn – en attendant ses premiers rayons sur la Montagne Paggaion, au lieu de respecter exclusivement Dionysos, or (selon Aischylos) ce dernier envoya ses *Mainades* contre lui afin de le punir. Nous croyons qu'Orpheus incarne l'archétype du passage de la religion orgiastique des *Mainades* au culte paisible et harmonique des *Mousai*, donc du chaos préhistorique à l'ordre de l'histoire. L'adoration du Soleil, ainsi que l'amour pour l'ordre (soit cosmique soit social) sont des éléments que l'on retrouve dans la religion égyptienne ancienne par excellence.¹⁶ Il est évident que ce fait constitue une commune base préliminaire de comparaison entre l'Orphisme et les idées métaphysiques semblables des Égyptiens. D'ailleurs, Orpheus (Fig. 1) recueillit une union transcendante des traits solaires apolloniens¹⁷ et des caractéristiques obscures dionysiaques,¹⁸ catégories à la fois antithétiques et synthétiques, qui n'exprimaient pas seulement la quintessence de l'ancien esprit hellénique, mais qui constituaient aussi la base de la dualité religieuse des idées égyptiennes (cf. les diptyques archétypiques *Rē'/Osiris*, *Jour/Nuit*, *Demain/Hier*, *Héliolâtrie/Astrolâtrie*, etc.), si bien exprimées dans certains textes religieux,¹⁹ comme celui qui suit:²⁰



Il s'agit donc d'une synergie parfaite, qui prend place dans la personne d'Orpheus, dont les origines légendaires sont très éloignées dans le passé humain. Il nous semble plus probable qu'Orpheus serait plutôt une personne religieuse qui vécut pendant le 12^e siècle av. J.–C., fut partiellement divinisée, et passa dans les mythes

16 Voir respectivement (entre autres), Assmann 1983; Quirke 2001; Teeter 2001, 319-21; Tobin 1987a, 113-21. Cf. aussi la discussion dans Maravelia 2006, 370-4; 2007, 1243-50.

17 Au moins deux hymnes sont explicitement dédiés au Soleil/Apollōn (8, 34; cf. aussi 78). Sur l'évolution solaire d'Apollōn (à la fois dieu obscur), voir Moreau 1996, 11-35.

18 Au moins sept hymnes sont explicitement dédiés à Dionysos (30, 45, 46, 47, 50, 52, 53; cf. aussi 42, 44, 49, 54). Selon Hērakleitos, Dionysos et Hadēs sont identiques (voir *Fragm. 61*, dans Diels et Kranz 1966). Voir aussi Morenz 1950, 64, 103; cf. aussi n. 11, *supra*.

19 Voir e.g.: CT IV, 335¹, §§ 193a-193c: “*nk.i sf iw.i rh.kwi dwšw; ir sf Wsir pw. ir dwšw R' (var.: Tmw) pw*” [M₂₄C] (cf. aussi Lesko 1991: 113; Maravelia 2006, 361, n. 217). Sur ce sujet, cf. aussi Darnell 1995. Sur Osiris/Adōnis (hébr.: *אֲדֹנִיִּם*), voir Maravelia 2001, 79, n. 23.

20 Voir Hornung 1999: 142 ff, pour un analogue du *Livre de la Litanie du Soleil*: “*Wsir (pw) htp m R', R' pw, htp m Wsir*”. Cf. Assmann 1969, 102; Niwiński 1987-1988, 89-106.

comme le fondateur d'un culte extraordinaire aux nuances monothéistes,²¹ un culte dont les doctrines principales se trouvent dans les *Hymnes Orphiques*.

II. Les *Hymnes Orphiques* helléniques et leur datation

Dans les *Hymnes Orphiques*, poèmes sacrés attachés au culte élitiste des Orphiques par excellence, on trouve des nuances épiques bien évidentes, qui sont exprimées sous les divers contes mythiques décrivant la genèse et les "aventures" des dieux.²² En effet, le trait principal de ces hymnes lyriques est la conjonction fructueuse d'éléments cosmogoniques et théogoniques et de notions anthropomorphiques, qui expriment les divers éléments naturels tels qu'ils se manifestent comme des hypostases divines.²³ Les *Hymnes Orphiques* émettent une certaine extase quand on les lit, qui est liée sans aucun doute aux notions archétypiques jungiennes,²⁴ qui se trouvent dans tous les êtres humains et qui se portent sur la genèse du Cosmos, dont l'humanité constitue une partie importante, capable de s'émanciper et de le comprendre (selon les théories modernes cosmologiques²⁵). Un océan d'épithètes est présent dans tous les hymnes, qui créent le fond indispensable pour que les notions métaphoriques et allégoriques soient exprimées le mieux possible, tout en contribuant à l'extase métaphysique qui les enveloppe dans une lumière spirituelle irrésistible.

La datation du *corpus* de ces hymnes est ambiguë et les opinions concernant leur origine sont déjà très variées: **(i)** selon divers savants, ces hymnes sont plus vieux que les textes homériques;²⁶ **(ii)** selon Guthrie, ils pourraient être des

21 Les opinions selon lesquelles il fut un archétype imaginaire d'une conscience religieuse collective, construit par les adeptes d'un culte du 6^e siècle av. J.-C. (voir par exemple Kern 1920, 16 ff; Boulanger 1925, 23-25; West 1983, 1, 7), ne semblent pas être justifiées. *Contra* ses opinions, voir Nilsson 1941 et Peterich 1941.

22 Un élément commun dans les *Hymnes Homériques* aussi (voir Allen et al. 1936; Evelyn-White 1964) ainsi que chez Kallimachos (voir Mair 1921).

23 Voir par exemple Guthrie 1956, 316-17. Cf. aussi Böhme 1970; Detienne 2003.

24 Voir par exemple Jung 1959. Cf. aussi l'ancienne opinion pareille dans Paus. IX, 30, 12, concernant leur caractère sacré.

25 Pour le *Principe Anthropique*, voir Barrow et Tipler 1984; Carr et Rees 1979, 605-12. Sur ses affinités possibles aux idées égyptiennes, voir Maravelia 2006, 80-4, 406-9.

26 Voir Χασιάνης 1967; Παπαθανασίου 1978; Veselovsky 1982, 120-4; Zhitomirsky 2003, 79-82. Nous acceptons comme origine de leurs idées les 14^e-13^e siècles av. J.-C. L'absence d'uniformité linguistique de ces hymnes

créations plus tardives et même Onomakritos (560-490 av. J.-C.) pourrait y avoir introduit ses opinions.²⁷ Hérodotos nous fournit l'information que la collection des *Hymnes Orphiques* prit place pendant le 6^e siècle av. J.-C., sous l'ordre d'Hipparchos Peisistratidēs (527-514 av. J.-C.), par Onomakritos et son groupe des doxographes.²⁸ Sans doute ces hymnes existaient déjà au moins pendant les 7^e-6^e siècles av. J.-C. et pourraient même être également des textes encore plus vieux. Nous savons aussi qu'Onomakritos fut expatrié par Hipparchos, dès que Lasos Hermioneus (le maître de Pindaros) l'accusa de vouloir insérer ses propres vers dans ces hymnes, qui n'avaient rien à faire avec leur contenu ancien et qui décrivaient la disparition hypothétique de quelques îles de la mer près de Lēmnos.²⁹ Cela montre évidemment le très grand respect des Hellènes anciens pour leur tradition écrite, voire pour les *Hymnes Orphiques* qu'ils considéraient comme des textes sacrés et très importants, ainsi que leur capacité à comparer la copie des textes anciens à leurs archétypes scrupuleusement. D'ailleurs, Clément d'Alexandrie corrobore bien l'information précédente.³⁰ Nous signalons que l'exactitude et la précision du regroupement des *Hymnes Orphiques* par ces savants (relativement à leur forme initiale, qui certes datait déjà de quelques siècles auparavant) doivent être considérées très avancées, et au moins analogues à celle concernant le regroupement des poèmes homériques, tenant compte du fait que, pendant cette ère là, il y avait plusieurs philologues érudits, qui pouvaient contrôler la façon dont ils étaient copiés. On pourrait y ajouter qu'il est bien probable que ces hymnes, justement à cause de leur contenu religieux et culturel, devaient être plus proches de leurs archétypes très anciens que les épopées

(leur langue étant éolienne avec des emprunts de dialecte attique) est due aux influences subies pendant plus de 7 siècles. Les origines très anciennes du *corpus* sont bien évidentes, quand l'on considère les types fréquents du génitif ancien en -οιο; l'adjectif *πότνια*; les noms *ἄνασσα/ἄναξ* (liés au duel *Ἐνάσσου*, qui était issu du type *Ἔα-να-σο-ι* de Linéaire B); etc. Le fait qu'à l'exception de tablettes en terre cuite minoennes et mycéniennes il n'y a pas d'autres sources écrites préhelléniques ne signifie pas en aucun cas leur vraie absence, mais pourrait montrer leur destruction à cause de matières utilisés et de l'humidité, qui est tellement élevée en Hellas (par opposition au climat très sec de l'Égypte, où même le papyrus pourrait être préservé).

27 Voir Guthrie 1952, 107-8, mais cf. n. 29, *infra*; voir aussi Dottin 1930, clvii.

28 C'est-à-dire Kekrops, Lasos, Vrontinos, *et alii*. Ces savants, ainsi que Hipparchos et Onomakritos sont présentés dans la littérature hellénique: Hdt. *VII*: 6; Pl.: *Ti*. XIII: 40; Paus. *VIII*, 31, 37; Arist., *Metaph.* 1071; Clem. Al. *Strom.* I, 21, 131: 3-5 (cf. *PG*: 9); etc.

29 Voir Hdt. *VII*, 6: "Ἐχοντες δ' Ὀνομάκριτον, ἄνδρα Ἀθηναίων χρησιμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησῶν τοῦ Μουσαίου, ἀναβεβήκεσαν, τὴν ἔχθρην προκαταλυσάμενοι: ἐξηλάσθη γὰρ ὑπὸ Ἰππάρχου τοῦ Πεισιστράτου ὁ Ὀνομάκριτος ἐξ Ἀθηναίων, ἐπ' αὐτοφῶρῳ ἄλοῦς ὑπὸ Λάσου τοῦ Ἑρμιονέως ἐμποιέων ἐς τὰ Μουσαίου χρησιμῶν ὡς ἐπὶ Λήμνῳ ἐπικειμεναὶ νῆσοι ἀφανίζοιτο κατὰ τῆς θαλάσσης. Διὸ καὶ ἐξήλασέ μιν ὁ Ἰππάρχος, πρότερον χρεώμενος τὰ μάλιστα".

30 Bien qu'il les attribue à Onomakritos, sans aucune argumentation. Voir *Strom.* I 332: "Ναὶ μὴν Ὀνομάκριτος ὁ Ἀθηναῖος, οὗ τὰ εἰς Ὀρφέα φερόμενα ποιήματα λέγεται εἶναι, κατὰ τὴν τῶν Πεισιστρατιδῶν ἀρχὴν περὶ τὴν πεντηκοστὴν Ὀλυμπιάδα εὐρίσκειται, Ὀρφέως δέ, ὁ συμπλεύσας Ἡρακλεῖ, Μουσαίου διδάσκαλος" (cf. aussi n. 27, *supra*).

homériques. Enfin, le fait que quelques auteurs plus tardifs écrivirent des textes “orphiques”³¹ (mythes, hymnes, cosmogonies) ne signifie (et ne peut prouver) en aucun cas que les idées des *Hymnes Orphiques* soient des produits tardifs.

Le cas d’Hésiodos est aussi intéressant, mais ce n’est pas notre but ici de le discuter même brièvement.³² Dans sa *Θεογονία* il présente une version hellénique du mythe cosmogonique, ainsi que quelques éléments astronomiques.³³ Les Orphiques – comme Hésiodos³⁴ – ont utilisé un système mythique pour articuler la création du Cosmos.³⁵ Cependant, dans leur système, le mythe agit tout à fait comme un instrument du symbolisme, qui fut créé afin d’aider leurs efforts de méditation philosophique.³⁶ Or, il s’agit plutôt d’un moyen artificiel (*instrumentum*) choisi afin d’exprimer des doctrines théologiques et des vérités provenant des observations proto-scientifiques de la Nature sous une forme allégorique, que d’un vrai mythe. Bien qu’il y eût peut-être quelques similarités chez les Orphiques et chez les Égyptiens, on ne peut pas supposer que ce mouvement hellénique était d’une origine égyptienne.³⁷ Cette absence de mythologie de création authentique (*per se*) dans la pensée hellénique est complètement différente du mythe égyptien, dont le fondement réel était les mythes de la création. Cette inclusion de la mythologie concernant la genèse de l’Univers dans le mythe égyptien a rendu ce système capable d’offrir une expression solide à la conception mythique de l’unité cosmique.

31 Pour quelques références, voir Τσιπάνης 2003, 52-53; cf. Guthrie 1952, 292.

32 Pour des discussions plus spécialisées, voir: Griffiths 1956, 109-19; Mansfield Haywood 1968, 291-6; Merkelbach 1968, 133-55; Martínez–Nieto 2000, 25-52. Cf. aussi Λώλη 1937 (pour une comparaison entre les idées helléniques et celles de la *Bible*).

33 Voir *Th.* 106-7, 371-2, 381-2, *passim*; Έργα και ημέραι: 383-7, 414-9, 548, 571-2, 587-8, 609-17, 620-1, 814, etc. Voir aussi Maravelia 2006, 366, n. 244.

34 Comme Vincent Arich Tobin le note très correctement: “As for the cosmogonic myth contained in the *Theogony* of Hesiod, the latter cannot be considered a true myth. It falls rather into the category of a literary narrative, constructed along the patterns of a myth, and having as its intention to produce a type of history of the Universe in mythical and allegorical terms. Nevertheless, this particular composition eventually became an obvious attempt to create a philosophy, not a myth, of the creation of the Universe.” (voir Tobin 1987b, 118). Pour une étude du mythe cosmogonique de la séparation du ciel de la terre chez les Orphiques et chez Hésiodos, voir Staudacher 1942. Pour des influences possibles de l’Ancien Orient dans la *θεογονία*, voir Dornseiff 1956, 35-69; Walcot 1966. Sur le mythe cosmogonique dans la même œuvre et quelques parallèles égyptiens, voir Meltzer 1974, 154-7. Pour une bibliographie sur les Orphiques, voir Martínez–Nieto 2000, 265-73, 280-5, 21: nn 10-12. Voir, enfin, Kerényi 1949-1950, 53-78; Lloyd 1975, 198-224.

35 Voir Tobin 1987b, 118.

36 Voir Rhode 1966, 339.

37 Voir Tobin 1987b, 118; Boulanger 1925, 38.

Kōnstantinos Chasapēs, astronome Hellène (1914-1972), a proposé une datation alternative des *Hymnes Orphiques* dans sa courte thèse doctorale.³⁸ Selon Chasapēs, les idées des hymnes datent de 17^e-14^e siècles av. J.-C., un fait qui peut être prouvé par certains vers des hymnes et leur analyse archéoastronomique.³⁹ À l'exception de quelques erreurs de Chasapēs, qui néanmoins en aucun cas ne diminuent la valeur de sa méthode, nous sommes d'accord avec lui, ayant même contrôlé ses calculs en les ayant refaits par REDSHIFT 2/4, dont on a déjà parlé ailleurs.⁴⁰ En effet l'astronome Hellène s'est fondé sur un vers de l'hymne orphique à Apollōn,⁴¹ selon lequel ce dieu fixe tout dans le monde en harmonie universelle⁴² pour que les humains vivent bien, et a même créé l'égalité de l'Hiver et de l'Été.⁴³ Par quelques calculs il peut être montré que l'époque pendant laquelle la durée de l'Hiver était égale à celle de l'Été correspondait à l'an ca. 1365 av. J.-C. Avant de présenter nos calculs, nous allons commenter la méthode suivie par Chasapēs. Ce savant a constaté que l'égalité de l'Hiver et de l'Été prit place en 1366 av. J.-C., en se fondant sur les arguments suivants.⁴⁴ Il a calculé le taux de changement annuel de l'angle entre l'axe des Apsides et l'axe des Solstices (soit $\Delta\varphi$), en le considérant comme la somme de deux angles (soit $\Delta\varphi_A$ et $\Delta\varphi_E$), qui expriment respectivement les taux de changement de l'axe des Apsides et celui de l'axe des Équinoxes ($\gamma\gamma'$). Puis, il a justement calculé (à noter, sans logiciel!) les valeurs:

$$\Delta\varphi = \Delta\varphi_A + \Delta\varphi_E = 11''.7 + 50''.2 = 61''.9 \quad [1]$$

38 Voir Χασιάτης 1967. Pour une brève présentation critique de sa thèse, voir l'article court par P. Geōrgountzos, dans *Platon* 19, Athènes 1967, 359-62.

39 Voir Χασιάτης 1967: 75-83.

40 Voir Maravelia 2000: 16, 21. Sur REDSHIFT et sa précision, voir REDSHIFT 2 1995; REDSHIFT 2/4 1995-2000; Bretagnon et Francou 1988, 309-15. Cf. aussi Maravelia 2006: 53-4, nn 111, 113-5.

41 Voir Quandt 1973: 34. Il est à noter qu'Apollōn (l'équivalent hellénique d'Horus) est dans ce même hymne caractérisé comme *Memphite* (voir 34: 2). Memphis, la capitale pendant l'Ancien Empire, était plutôt liée à Ptah (Héphaïstos) qu'au dieu hiéracocéphale céleste de la monarchie. Il faut noter l'identification (au moins partielle) d'Hélios à Apollōn, qui est évidente si l'on lit l'hymne à Phoibos (cf. les vers 34: 3, 5, 8, 12-14, 15-23, 26, etc.), parce qu'on y trouve quelques adjectifs utilisés aussi dans l'*Hymne à Hélios*, où Apollōn est présenté comme le fondateur de l'harmonie cosmique.

42 Voir 34, 20: "ἀρμονίη κεράσας {τήν} παγκόσμιον ἀνδράσι μοίραν". Pourrait-on supposer peut-être un parallélisme à la conception égyptienne de la Ma'at?

43 Voir 34, 21: "μίξας χειμῶνος θερέδος τ' ἴσον ἀμφοτέροισιν". Celui-ci est le vers le plus important pour la datation astronomique du *corpus* des *Hymnes Orphiques*, avec une analyse des quelques détails astronomiques, dont on discute ici. Cf. en plus Χασιάτης 1967, 76-80. Cf. Maravelia 2006, 340-1, nn 133-40.

44 Voir Χασιάτης 1967, 75-80; 46, Fig. 2.

en constatant que l'égalité de ces deux saisons se manifeste dès que l'Axe des Apsides soit la dichotome des quadrants du Printemps et de l'Automne⁴⁵ (Fig. 2). Étant donné que le taux de changement de l'angle est uniforme, il devient évident que le temps nécessaire pour que l'Axe des Apsides soit la dichotome sera donné par deux équations très simples, soit:

$$\Delta\varphi \cdot t = 45^\circ \text{ et } \Delta\varphi \cdot t' = 225^\circ \quad [2]$$

d'où on obtient les valeurs suivantes:

$$t = 2,617.1 \text{ ans et } t' = 13,085.6 \text{ ans} \quad [3]$$

Puis, étant donné que l'angle de l'Axe des Apsides et de l'Axe des Solstices fut annulé pendant l'an 1251 après J.-C., il a obtenu les résultats :

$$T = 1,251 - t = -1,366.1 \text{ ans} \approx 1366 \text{ av. J.-C.} \quad [4]$$

$$T' = 1,251 - t' = -11,834.6 \text{ ans} \approx 11835 \text{ av. J.-C.} \quad [5]$$

dont le deuxième est immédiatement exclu pour des raisons évidentes de datation historique. Or, la chronologie critique de l'égalité entre les deux saisons serait l'an 1366 av. J.-C. Puis, Chasapēs, en utilisant des arguments divers a constaté que quand les *Hymnes Orphiques* furent conçus l'Équinoxe de Printemps prenait place dans la constellation du Taureau. Afin de calculer la date de cet événement, l'astronome Hellène a accepté que la distribution des étoiles dans les constellations zodiacales⁴⁶ n'ait changé que très peu entre le temps très ancien de la conception des idées des hymnes et l'ère d'Hipparchos; il a aussi accepté que le changement de place des étoiles dû à leur propre mouvement⁴⁷ n'ait pas changé considérablement. Ayant dit tout cela, il a obtenu les coordonnées des deux étoiles caractéristiques de la constellation du Taureau, soit la première et la dernière étoile brillante (o-Tau et ζ-Tau, respectivement), en utilisant les *Éphémérides* astronomiques pour l'an 1965 après J.-C. Puis, il a calculé le changement de l'ascension droite pour ces deux étoiles

45 Pour des calculs fondés sur la Mécanique Céleste, voir Maravelia 2006, 71-4, Fig. II.15-II.16.

46 Voir Maravelia 2006: 56-7.

47 Voir Smart 1980, 249 ff; cf. aussi Maravelia 2006, 67, n. 154; Illingworth 1981, 260.

en corrigeant pour la précession des Équinoxes (Fig. 3).⁴⁸ Il a constaté que l'angle horaire de o–Tau fut identique au Colure des Équinoxes en :

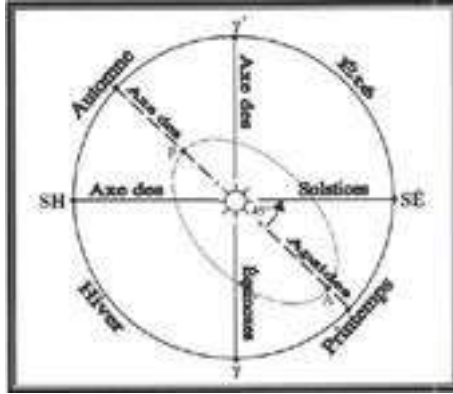


Fig. 2. La position (orbite) de la Terre par rapport à l'Écliptique (ellipse pointillée) pendant l'année 1366 av. J.–C. À comparer avec Maravelia 2006, 72-3, Fig. II.15-II.16. [NOTA: SH = Solstice d'Hiver; SÉ = Solstice d'Été; P = Périgée; A = Aphélie].



Fig. 3. Les positions successives du pôle céleste boréal de l'équateur par rapport à celui de l'Écliptique de 10000 av. J.–C. jusqu'à 14000 après J.–C. (cercle épais). Ce mouvement est dû à la précession des Équinoxes (Illingworth 1981, 256-7). Les magnitudes stellaires données sont de $\sim 0^m.0$ à $+4^m.0$ (d'après *ÉPHÉMÉRIDES* 1988).

48 Cf. Maravelia 2006, 61-3; *ÉPHÉMÉRIDES* 1988.

$$\tau = a/\Delta a = 03^{\text{h}}22^{\text{m}}55^{\text{s}}.6/3^{\text{s}}.2 = 3,804.875 \text{ ans} \quad [6]$$

tandis que le Colure des Équinoxes était identique à l'angle horaire de ζ–Tau en:

$$\tau' = a/\Delta a = 05^{\text{h}}35^{\text{m}}33^{\text{s}}/3^{\text{s}}.6 = 5,592.528 \text{ ans} \quad [7]$$

Or, il a obtenu les chronologies :

$$T = 1964 - \tau = -1,840.875 \text{ ans} \approx 1841 \text{ av. J.-C.} \quad [8]$$

$$T' = 1964 - \tau' = -3,628.528 \text{ ans} \approx 3629 \text{ av. J.-C.} \quad [9]$$

Selon Chasapēs, ces deux valeurs donnent la période pendant laquelle l'Équinoxe de Printemps se trouvait dans la constellation du Taureau, soit:

$$\Delta T \equiv T' - T = 1788 \text{ ans} \quad [10]$$

Suivant les calculs précédents (cf. équations [4] et [8]-[9]), Chasapēs a constaté que la datation des idées astronomiques des *Hymnes Orphiques* doit être effectuée en combinant ces deux résultats. Or, il a accepté que même 475 ans avant 1366 av. J.-C., soit en ca. 1841 av. J.-C., le Soleil se trouvait encore dans Taureau et la différence entre Hiver et Été serait d'environ 13^h, qu'il a considérée comme trop petite pour être significative et observable.⁴⁹ Enfin, il a constaté que le point vernal γ sortit du Taureau en 1841 av. J.-C., mais jusqu'à ca. 1382 av. J.-C. (quand il approcha δ–Ari) il était situé dans une région céleste sans étoiles brillantes.

Après des calculs exacts, et après avoir corrigé quelques erreurs effectuées par Chasapēs, comme on en discutera ci-dessous, nous constatons que: *l'élément le plus important pour la datation des idées des hymnes est l'égalité des ces deux saisons d'Hiver et d'Été si remarquable, exprimée lyriquement dans l'hymne à Apollōn, et non pas la position du point vernal γ dans la constellation zodiacale du Taureau.*⁵⁰ Suivant, nos calculs très précis par REDSHIFT 2/4, nous signalons que: **(i)** Le point vernal γ entra dans la constellation du

49 Voir Χασάπης 1967, 80.

50 Voir l'*Hymne à Rhea* (14: 2): “ἦτ' ἐπὶ ταυροφόνων ἱερότροχον ἄρμα τιταίνεις”, ainsi que l'*Hymne à la Mère des Dieux* (27: 3-6): “| ταυροφόνων ζεύξασα ταχυδρόμον ἄρμα λεόντων, | σκηπτοῦχε κλεινοῖο πόλου, πολώνυμε, σεμνή, | ἢ κατέχεις κόσμιο μέσον θρόνον, οὔνεκεν αὐτῇ | γαίαν ἔχεις ... |”. Voir aussi n. 54, *infra*, cf. Χασάπης 1967, 76-9. Cf. aussi l'*Hymne à Déméter Eleusinia* (40: 14-15): “| ἄρμα δρακοντείσιον ὑποζεύξασα χαλινοῖς | ἔγκυκλίους δίναις περὶ σὸν θρόνον εὐάζουσα |”. Les brides du Dragon n'indiquent que la dominance de cette constellation, car le Pôle Céleste Boréal s'y situait, tandis que les rotations circulaires montrent le mouvement cyclique de la Terre (la déesse de laquelle était Déméter) autour de son axe qui s'identifie à un virtuel trône cosmique.

Taureau en ca. 4550 av. J.–C. **(ii)** En ca. 3629 av. J.–C. l'étoile ζ–Tau (voir la formule [9]) avait des coordonnées ouranographiques $a = 00^{\text{H}}30^{\text{M}}36^{\text{S}}$ et $\delta = 00^{\circ}13'27''$, or son ascension droite n'était pas égale à zéro, donc son angle horaire ne pourrait pas coïncider avec le Colure des Équinoxes, comme Chasapēs l'a constaté. **(iii)** Selon nos calculs, cette même étoile ($m_v = +3^{\text{m}}.0$) avait des coordonnées ouranographiques $a = 00^{\text{H}}00^{\text{M}}00^{\text{S}}$ et $\delta = -03^{\circ}16'11''$ vers ca. 4244 av. J.–C., or seulement pendant cette époque le Colure des Équinoxes coïncidait avec son angle horaire (Fig. 4). **(iv)** En 1841 av. J.–C., l'étoile o–Tau (voir la formule [8]) avait des coordonnées ouranographiques $a = 00^{\text{H}}08^{\text{M}}31^{\text{S}}$ et $\delta = -09^{\circ}37'17''$, or son ascension droite n'était pas égale à zéro, donc son angle horaire ne pourrait pas coïncider avec le Colure des Équinoxes, comme Chasapēs l'a constaté. **(v)** Selon nos calculs, cette même étoile ($m_v = +3^{\text{m}}.8$) avait des coordonnées ouranographiques $a = 00^{\text{H}}00^{\text{M}}00^{\text{S}}$ et $\delta = -10^{\circ}34'46''$ vers ca. 2011 av. J.–C., or seulement pendant cette époque le Colure des Équinoxes coïncidait avec son angle horaire (Fig. 5). **(vi)** Le point vernal γ se trouvait dans Taureau jusqu'à ca. 1870 av. J.–C. et en tous cas en ca. 1841 av. J.–C. il ne se situait pas là, comme Chasapēs le croyait à cause de quelques erreurs dans ses calculs, étant déjà entré dans la constellation du Bélier (Fig. 6). **(vii)** La durée de temps pendant laquelle le point vernal se trouvait actuellement dans la constellation du Taureau devient donc $\Delta T = 4550 - 1870 = 2680$ ans (cf. la formule [10]). **(viii)** Il est plus probable que les idées de ces hymnes ne soient pas plus vieilles que ca. 1500 av. J.–C. (*terminus a quo*). Nous notons que si l'on suppose des échanges d'idées entre Égyptiens et Préhellènes, on possède des preuves archéologiques dont les plus vieilles ne datent que d'environ 1450 av. J.–C.⁵¹ **(ix)** En tout cas il semble encore plus possible que les idées de ces hymnes aient été conçues (et écrites) après même l'an 1366 av. J.–C., disons vers 1250 av. J.–C., donc l'Équinoxe de Printemps

51 Voir par exemple les inscriptions et les peintures présentant les Minoens (*Kftiw*) dans e.g. la Tombe de Rekh–mi–Rēc (IT 100, contemporain de Tuthmosis III), dans *Urk.* IV: 1098–9. Cf. aussi Marinatos 1951, 102–16; Vercouter 1954; Vercouter 1956; Mansfield Haywood 1968, 45–73, 74–79. Il y avait des relations entre l'Égypte et la Crète dès l'ère des *Hyksôs* (voir Bietak et Marinatos 2000, 40–4); Belova 2004, 1–4. Cf. aussi Quirke et Fritton 1997, 421–44.

dans Taureau⁵² et l'égalité de la durée hivernale et estivale⁵³ étaient bien assimilées dans ces hymnes comme des faits extraordinaires d'un passé (pas si antérieur), qui a bien étonné les Orphiques. **(x)** L'ancienne liaison caractéristique du Soleil et du Taureau (soit comme constellation soit comme symbole archétypique⁵⁴) devient bien évidente si l'on considère ses racines "indo-européennes".⁵⁵ Comme les textes anciens indo-iraniens sont les sources des idées astronomiques et religieuses pour les nations qui les ont composés, de même les *Hymnes Orphiques* constituent des sources précieuses pour les idées analogues helléniques très anciennes.⁵⁶ **(xi)** Or, on pourrait constater que ces phénomènes astronomiques, définissant les saisons et leur commencement –comme tous les phénomènes célestes–, étaient bien passés dans le *corpus* des *Hymnes Orphiques* pendant cette période très ancienne et non 800 années après, parce qu'il est bien évident que ces idées spécifiques ne pourraient être conçues dans l'époque tardive où l'inégalité des saisons (d'environ 1½ jour entre Hiver et Été) aurait été déjà non seulement évidente mais aussi plus facilement mesurable en principe, pendant l'ère des *Peisistratidai* (mort d'Hipparchos 514 av. J.–C.). **(xii)** Nos calculs très exacts, fondés sur l'Astronomie⁵⁷ et sur le logiciel REDSHIFT 2/4 impliquent que l'an ca. 1366 av. J.–C. était correctement calculé par

52 Voir Clem. Al. *Prot.* I, 2, 12, "Ταῦρος Δράκοντος καὶ Δράκων Ταύρου πατήρ", dont une explication très probable serait la position du point vernal γ dans la constellation du Taureau et la position simultanée du pôle boréal céleste dans la constellation du Dragon (voir aussi Maravelia 2000, 22: n. 57), e.g.: la période de ca. 2800 à ca. 1900 av. J.–C.

53 En 1366 av. J.–C. cette durée était d'environ 102 jours et leur différence était seulement de ~ 02^H. Au contraire, pendant l'année 530 av. J.–C. (mort de Peisistratos en 527 av. J.–C.) la différence de durée entre Hiver (< 100^P) et Été (> 101^P) serait d'environ 01^D07^H05^M.

54 Voir *SYMBOLS* 1996, 131-6: art. "bull"; cf. *CT* III, 173: § 53a, §§ 55g-56a.

55 Voir *Vishnu Purāna* (विष्णु पुराण), I, 3: 6-12, où l'on rencontre le nom de l'an appelé *vary* (वर्ष), lié au point vernal et à l'équateur céleste, un fait qui nous rappelle quelques-unes des idées astronomiques orphiques (cf. entre autres l'*Hymne à la Nuit* (2), et l'*Hymne à la Lune* (9)). Tenant compte de ce que les mots sanscrits *vṛṣa*/ *vṛṣabha* (वृष / वृषभ) signifient *taureau*, que le thème verbal *vṛṣ-* (वृष-) porte sur la vie, la force vitale et l'évolution, et enfin que le verbe *vṛṣan* (वृषन्) signifie *humecter*, on peut comprendre l'importance du symbolisme caché sous l'apparence des phénomènes astronomiques significatifs (liés aux manifestations météorologiques qui contrôlaient la vie des agriculteurs anciens), déjà assimilée dans leur religion. Le mot homérique *ἔέρον/ἔροση* (cf. Hom. *Il.* 23.598; *Od.* 13.245; Hes. *Th.* 83), qui signifie la *rosée*, nous rappelle le mot sanscrit qui pourrait être la *genetrix* du mot ancien *δύβρος* et du mot hellénique moderne *βροχή*. Cf. aussi Gupta 2005, 320; Wilson 1979, 20-1; Burnet 1919, 3; Braginsky 1980, 560-5.

56 Sur le symbolisme du taureau, voir la référence au sacrifice du taureau vernal dans *Αιθικά*: 150-5 (e.g.: Γιαννάκης 1982), une mention archétypique du passage de la mort vers la vie, liée aux phénomènes périodiques astronomiques. Si l'on considère que le lion, animal solaire par excellence (voir par exemple *SYMBOLS* 1996: 613) tue allégoriquement le taureau, animal d'un symbolisme mithraïque hivernal (voir *SYMBOLS* 1996, 133), il devient évident que les vers orphiques de la n. 50 sont très facilement expliqués. Sur la très grande antiquité des idées astronomiques indiennes (dans les *Vedas*), voir Gupta 2005, 327-8; cf. Keith 1971; Chand 1981.

57 Maravelia 2006, 71-4, éq. [II-67]-[II-70]: $T_{\text{Saison}} = 91.31 \pm (e \cdot T / \pi) \cdot (\sin \delta \pm \cos \delta)$; cf. Smart 1980, 153-4.

Chasapēs comme l'an par excellence d'une coïncidence considérable de la durée de l'Hiver et de l'Été (Figs. 7, 8, 9, 10), d'environ 102^D, soit:

$$T_{\text{Hiver}} = 101^{\text{D}}21^{\text{H}}38^{\text{M}} \leq T_{\text{Été}} = 101^{\text{D}}23^{\text{H}}43^{\text{M}} \quad |_{1366 \text{ av. J.-C.}} \quad [11]$$

Or –selon nos calculs– leur différence pendant cette époque, égale à:

$$\Delta T \equiv T_{\text{Été}} - T_{\text{Hiver}} = 02^{\text{H}}05^{\text{M}} \quad |_{1366 \text{ av. J.-C.}} \quad [12]$$

ne pourrait pas être plus petite que cette valeur pendant des époques à la fois antérieures ou postérieures à 1366 av. J.–C.⁵⁸ En plus, la valeur de $2 \cdot \Delta T = 01^{\text{M}}40^{\text{S}}$ selon Chasapēs⁵⁹ n'est pas correcte, à cause de quelques erreurs dans ses calculs. D'ailleurs, la durée de l'Été augmente quand on se meut vers les siècles plus tardifs, comme on l'a déjà démontré.⁶⁰ Par conséquent, ce que Chasapēs constate concernant la réduction supposée de la durée estivale de 50^S/*annum*⁶¹ n'est pas correct. Il n'était plus correct en constatant que l'angle horaire de l'étoile Alkyonē des Pléiades s'identifia avec le Colure des Équinoxes en 1900 av. J.–C.,⁶² car nos calculs montrent que pendant cette époque cette même étoile ($m_v = +3^{\text{m}}.0$) avait des coordonnées ouranographiques $a = 00^{\text{H}}16^{\text{M}}01^{\text{S}}$ et $\delta = 05^{\circ}47'18''$ vers ca. 1900 av. J.–C., or cela serait impossible; en effet, cela serait possible seulement vers ca. 2219 av. J.–C., quand ses coordonnées devinrent $a = 00^{\text{H}}00^{\text{M}}00^{\text{S}}$ et $\delta = 03^{\circ}59'17''$. **(xiii)** Enfin, les vers des hymnes cités dans la n. 50 pourraient aussi être interprétés comme suit, relativement au rôle du Taureau. *Contra* Chasapēs, qui croyait que l'exécution symbolique du Taureau montrait la conception des idées astronomiques des *Hymnes*

58 Par exemple, nous avons calculé que pour l'année 1296 av. J.–C., $T_{\text{Hiver}} \approx 101^{\text{D}}$ et $T_{\text{Été}} \approx 102^{\text{D}}$; de même que pour l'année 1436 av. J.–C., $T_{\text{Hiver}} \approx 101^{\text{D}}$ et $T_{\text{Été}} \approx 102^{\text{D}}$.

59 Voir Χασάπης 1967, 79, éq. (13).

60 Voir les nn. 53 et 57, *supra*.

61 Voir Χασάπης 1967: 79. Il faut remarquer, que la durée des saisons est en général inégale, suivant la 2^e Loi de Kepler (Maravelia 2006, 35-46). En effet leur égalité est un phénomène rare qui prend place tous les ~ 5000 ans, dès que: **(i)** l'axe des Apsides coïncide avec la ligne des Équinoxes ($T_{\text{Hiver}} \approx T_{\text{Printemps}} > T_{\text{Été}} \approx T_{\text{Automne}}$, si l'Aphélie se trouve près de γ ; ou $T_{\text{Hiver}} \approx T_{\text{Printemps}} < T_{\text{Été}} \approx T_{\text{Automne}}$, si l'Aphélie se trouve près de γ'); **(ii)** l'axe des Apsides coïncide avec l'axe des Solstices ($T_{\text{Été}} \approx T_{\text{Printemps}} > T_{\text{Automne}} \approx T_{\text{Hiver}}$, si l'Aphélie se trouve près de Solstice d'Été; ou $T_{\text{Été}} \approx T_{\text{Printemps}} < T_{\text{Automne}} \approx T_{\text{Hiver}}$, si l'Aphélie se trouve près de Solstice d'Hiver); **(iii)** l'axe des Apsides est la dichotome des deux quadrants de l'Écliptique, soit: **1.** d'Été et d'Hiver ($T_{\text{Printemps}} \approx T_{\text{Automne}}$, $T_{\text{Hiver}} \neq T_{\text{Été}}$); **2.** du Printemps et de l'Automne ($T_{\text{Hiver}} \approx T_{\text{Été}}$, $T_{\text{Printemps}} \neq T_{\text{Automne}}$) (c'est exactement le cas dans la Fig. 2).

62 Voir Χασάπης 1967, 81 et éq. (15). Sur η–Tau [l'étoile *keṭtika* (कृत्तिका)] de la tradition indienne] et l'ancienneté des *Vedas*, voir aussi Gupta 2005, 319-22. Sur les colures, voir Illingworth 1981, 59.

Orphiques avant même le 15^e siècle av. J.–C., cette notion semble pouvoir signifier seulement le “départ” du point vernal γ hors du Taureau, qu’il l’a perdu, étant par conséquent considéré comme tué ou mort. Et c’est pourquoi l’Équinoxe qui prenait place là était un événement important, exactement comme le Solstice. Mais, ayant déjà prouvé que le point γ était hors du Taureau dès 1870 av. J.–C., il nous semble probable que ces vers montrent exactement la perte déjà ancienne du point vernal de cette constellation, or la datation de leurs conceptions astronomiques doit seulement et principalement être fondée sur l’égalité de l’Hiver et de l’Été de l’an 1366, comme on vient de le démontrer.



Fig. 4. Configuration du ciel boréal autour le point vernal γ dans la constellation du Taureau, produite à Païde du REDSHIFT 2/4, calculée pour Athènes le 19 Mai 4244 av. J.–C. à 05:48' heure locale. On a superposé un réseau des coordonnées célestes et les noms Bayer–Flamsteed des étoiles voisines, jusqu'à la limite apparente visuelle $+6^m.0$, qui comprend toutes les étoiles visibles à l'œil nu. Les lignes unissant les étoiles des constellations sont aussi superposées comme conçues aujourd'hui.

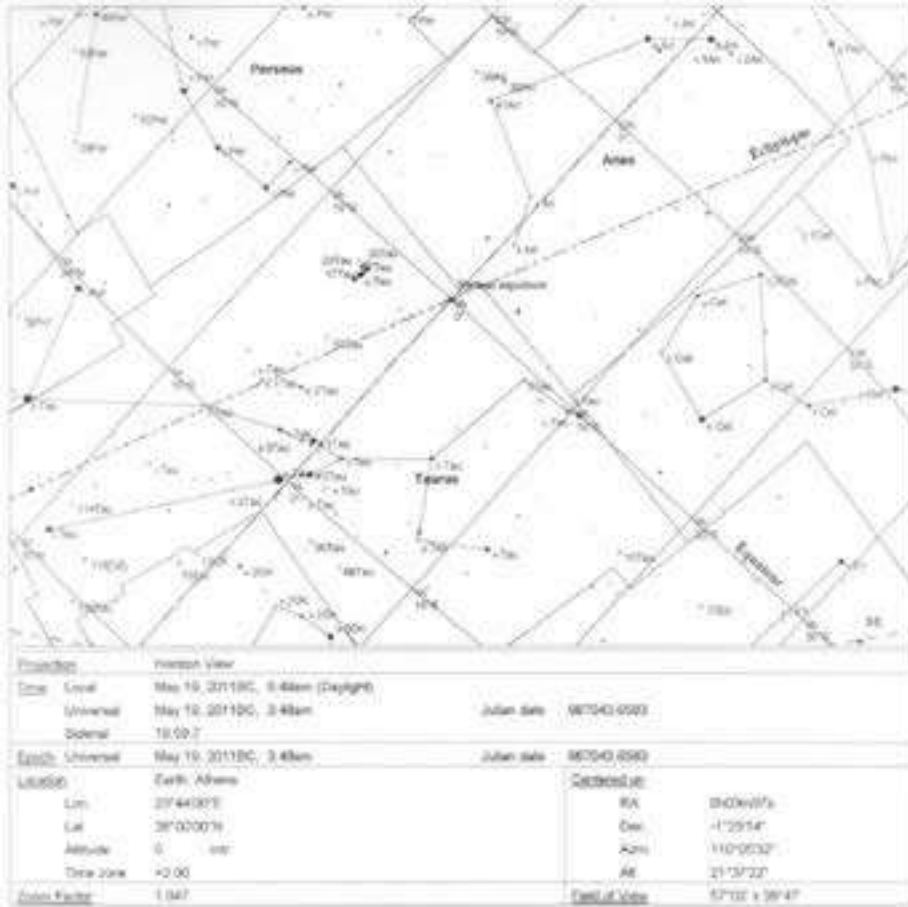


Fig. 5. Configuration du ciel boréal autour du point vernal γ dans la constellation du Taureau, mais très près de son extrémité, produite à l'aide du REDSHIFT 2/4, calculée pour Athènes le 19 Mai 2011 av. J.-C. à 05:48' heure locale. On a superposé un réseau des coordonnées célestes et les noms Bayer-Flamsteed des étoiles voisines, jusqu'à la limite apparente visuelle $+6^m.0$, qui comprend toutes les étoiles visibles à l'œil nu. Les lignes unissant les étoiles des constellations sont aussi superposées comme conçues aujourd'hui.

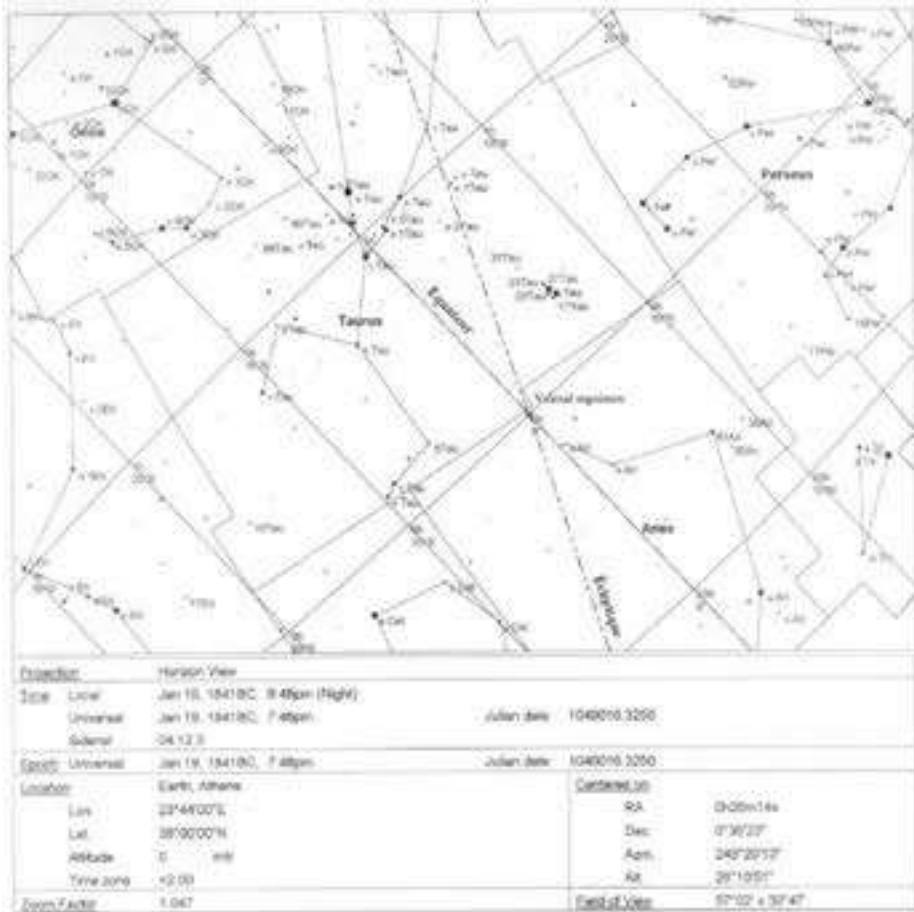


Fig. 6. Configuration du ciel boréal autour du point vernal γ dans la constellation du Bélier, mais près de son extrémité, produite à l'aide du REDSHIFT 2/4, calculée pour Athènes le 19 Janvier 1841 av. J.-C. à 21:40' heure locale. On a superposé un réseau des coordonnées célestes et les noms Bayer–Flamsteed des étoiles voisines, jusqu'à la limite apparente visuelle $+6^m.0$, qui comprend toutes les étoiles visibles à l'œil nu. Les lignes unissant les étoiles des constellations sont aussi superposées comme conçues aujourd'hui.

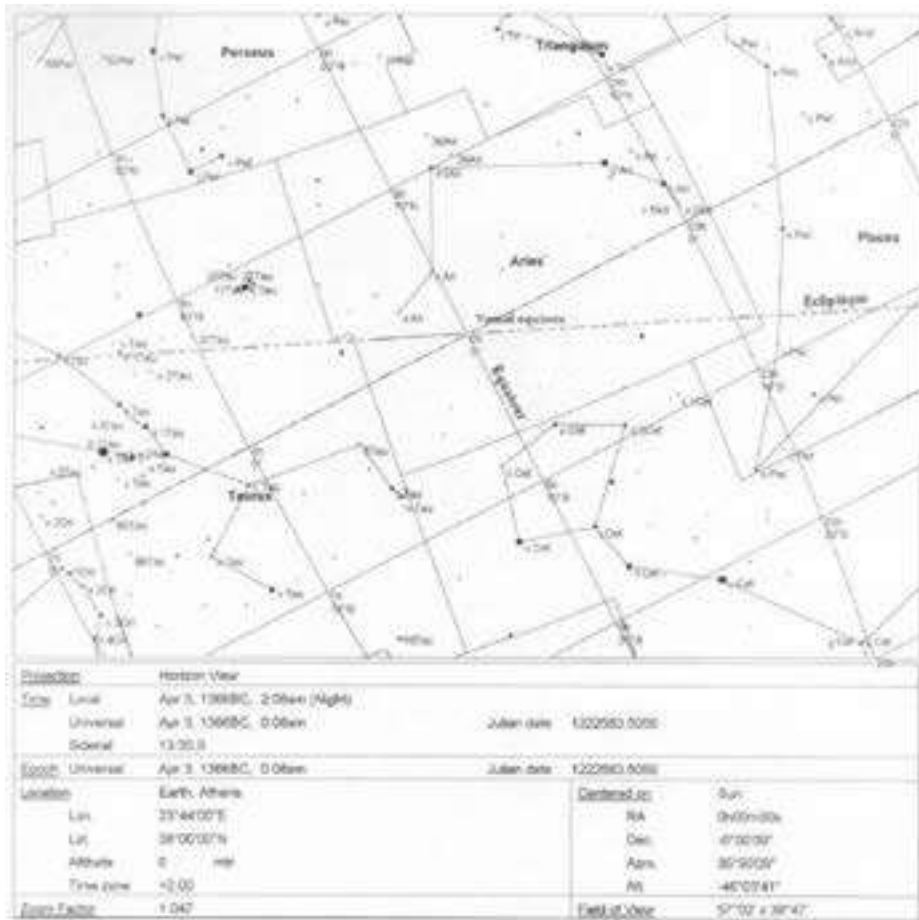


Fig. 7. L'Équinoxe de Printemps en 1366 av. J.-C., produit à l'aide du REDSHIFT 2/4, calculé pour Athènes le 03 Avril 1366 av. J.-C. à 02:08' heure locale. Le Soleil se trouve au point vernal γ et $|a| = 0^h$, $|\delta| = 0^\circ$. On a superposé un réseau des coordonnées célestes et les noms Bayer-Flamsteed des étoiles voisines, jusqu'à la limite apparente visuelle $+6^m.0$, qui comprend toutes les étoiles visibles à l'œil nu. Les lignes unissant les étoiles des constellations sont aussi superposées comme conçues aujourd'hui.



Fig. 8. Le Solstice d'Été en 1366 av. J.-C., produit à l'aide du REDSHIFT 2/4, calculé pour Athènes le 25 Juin 1366 av. J.-C. à 16:50' heure locale. Le Soleil se trouve au point le plus au nord et $|\delta| = \epsilon$. On a superposé un réseau des coordonnées célestes et les noms Bayer–Flamsteed des étoiles voisines, jusqu'à la limite apparente visuelle $+6^m.0$, qui comprend toutes les étoiles visibles à l'œil nu. Les lignes unissant les étoiles des constellations sont aussi superposées comme conçues aujourd'hui.

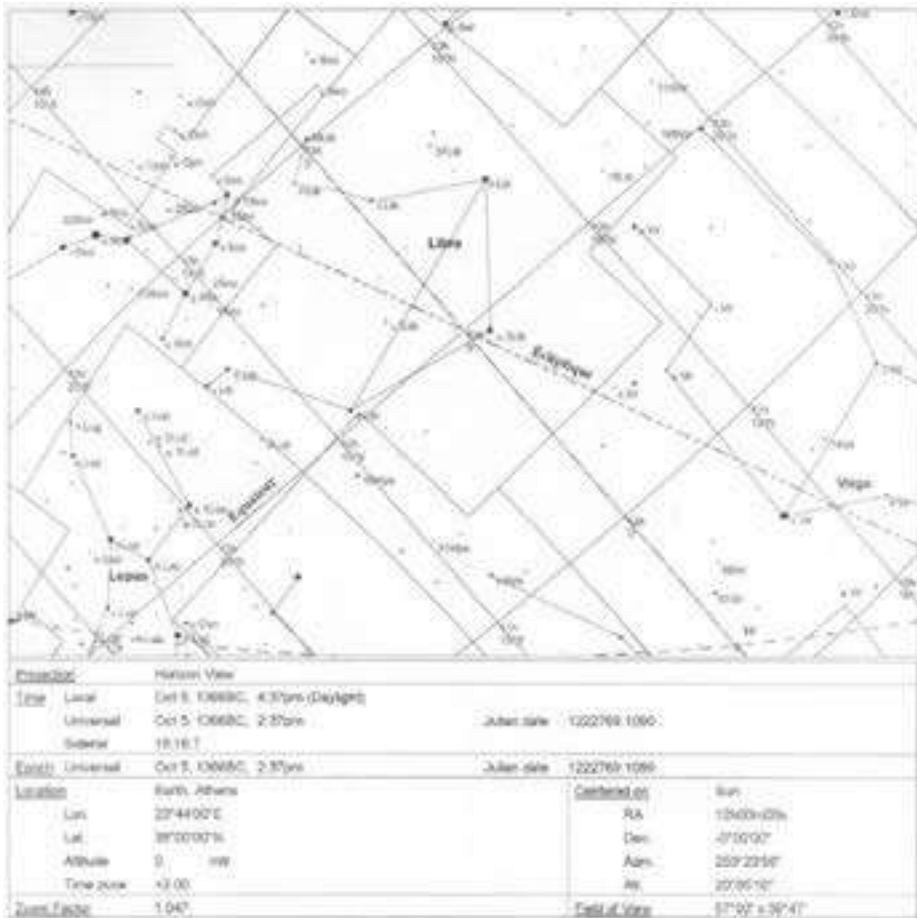


Fig. 9. L'Équinoxe d'Automne en 1366 av. J.-C., produit à l'aide du REDSHIFT 2/4, calculé pour Athènes le 05 Octobre 1366 av. J.-C. à 16:37' heure locale. Le Soleil se trouve au point automnal γ' et $|\alpha| = 12^h$, $|\delta| = 0^\circ$. On a superposé un réseau des coordonnées célestes et les noms Bayer–Flamsteed des étoiles voisines, jusqu'à la limite apparente visuelle $+6^m.0$, qui comprend toutes les étoiles visibles à l'œil nu. Les lignes unissant les étoiles des constellations sont aussi superposées comme conçues aujourd'hui.

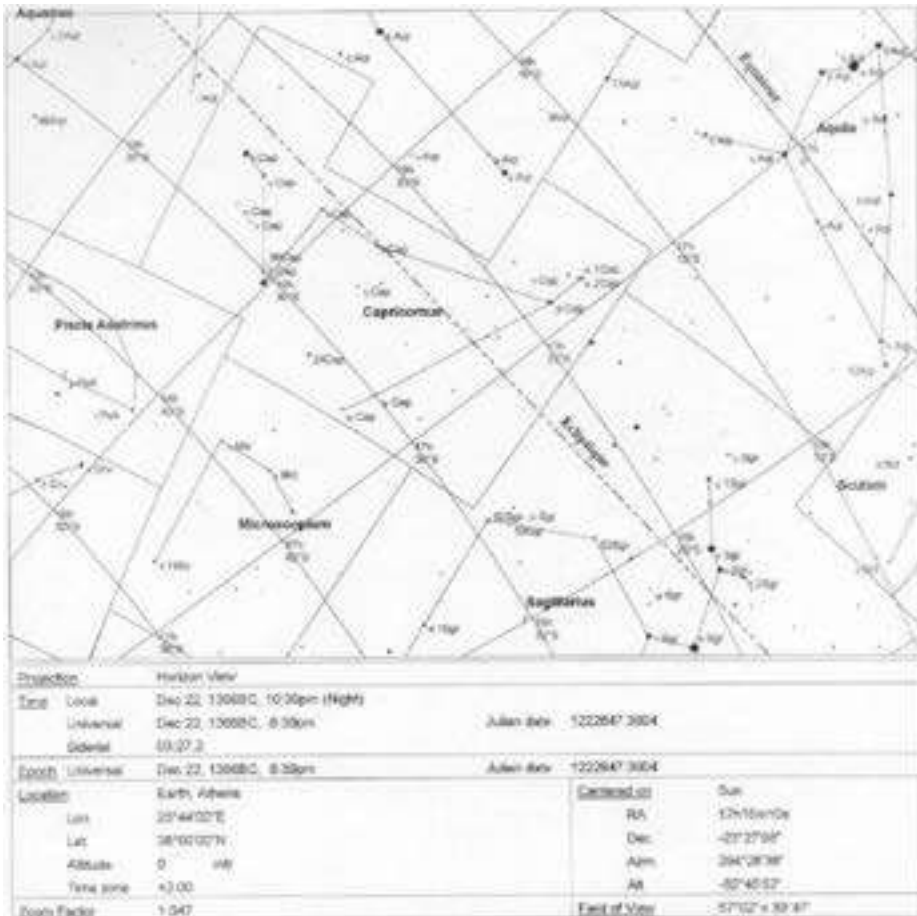


Fig. 10. Le Solstice d'Hiver en 1366 av. J.-C., produit à l'aide du REDSHIFT 2/4, calculé pour Athènes le 22 Décembre 1366 av. J.-C. à 22:39' heure locale. Le Soleil se trouve au point le plus au sud et $|\delta| = \varepsilon$. On a superposé un réseau des coordonnées célestes et les noms Bayer–Flamsteed des étoiles voisines, jusqu'à la limite apparente visuelle $+6^m.0$, qui comprend toutes les étoiles visibles à l'œil nu. Les lignes unissant les étoiles des constellations sont aussi superposées comme conçues aujourd'hui.

Il faut constater que les opinions des savants modernes sur la datation des *Hymnes Orphiques* de l'époque romaine, ainsi que les avancées récentes concernant la connaissance philologique de ces textes, prouvent que leurs caractéristiques textuelles sont clairement de cette ère tardive, en se basant sur des évidences solides littéraires

et linguistiques. Pourtant, le contenu de ces hymnes, comme il apparaît à travers leurs idées astronomiques et cosmographiques reflète une connaissance très ancienne d'Astronomie, qui date sans aucun doute du 2^e Millénaire av. J.–C. Or, la présente auteure, ainsi que d'autres auteurs modernes (e.g.: Chasapēs, Papathanasiou) croit/croient que les *Hymnes Orphiques* montrent évidemment les survivances des idées astronomiques beaucoup plus anciennes que la période impériale ap. J.–C., tout en exposant des situations astronomiques et cosmographiques, ainsi que des “skyscapes” du 2^e Millénaire av. J.–C. (Figs. 4-10), qui furent assimilées dans la mémoire collective des Hellènes anciens et qui ont été passées dans leur textes, notamment dans les *Hymnes Orphiques*, où les références aux notions cosmographiques et aux divinités célestes abondent. Or, bien que la compilation de ces hymnes ne peut appartenir à l'âge pre-homérique, bien que ces hymnes ne peuvent pas être identifiés avec ceux qui se réfèrent par Hērodotos (voir nn. 28-29), bien que le *corpus* “orphique” (les “Orphiques” et leur mouvement pourrait être datée de l'ère archaïque jusqu'à l'ère très tardive ap. J.–C.) ne soit pas plus certain que le *corpus* “pythagorique”, en se basant sur des méthodes incontestables archéoastronomiques et mathématiques, nous avons pu prouver –en utilisant l'œuvre du feu le Dr Kōnstantinos Chasapēs, qui fut aussi corrigée par nous que les idées astronomiques et cosmographiques des *Hymnes Orphiques* datent du 14^e siècle av. J.–C. Mais, il est déjà temps d'analyser l'*Hymne Orphique à Apollōn*, les idées astronomiques des Orphiques concernant le Soleil et les astres en les comparant avec quelques idées semblables des Égyptiens.

III. Les *Hymnes Orphiques à Apollōn et à Hēlios*

La conception que les Orphiques se faisaient du Soleil est très explicitement donnée dans l'*Hymne à Hēlios*, que l'on va étudier scrupuleusement *infra*. Ces idées astronomiques se complètent bien d'un autre hymne, dédié à une divinité hellénique solaire par excellence, soit Apollōn.⁶³ Cependant, à cause de sa longueur et du fait que plus de la moitié de cet hymne n'a pas de signification astronomique particulière,

63 Voir par exemple *Fragmenta*. 32; Stephanie et al. 1805, 490: “Ἥλιος, [...] Λητοῦς υἱ' ἐκιβόλε, ... πανδερκής, ἥελιε, χρυσεόσιν ἀειρόμενε πτερόγεσιν [...]”. Cf. aussi n. 63, *infra* et Moreau 1996, 11-35.

nos commentaires seront brefs dans le cas de ces vers. Voici, donc l'*Hymne à Apollon/Helios*,⁶⁴ que nous allons étudier.

Ἀπόλλωνος
(Θυμίαμα μάνναν)

- Ἐλθέ, μάκαρ, Παιάν, Τιτυοκτόνε, Φοῖβε, Λυκωρεῦ,
Μεμφίτ', ἀγλαότιμε, ἰήιε, ὀλβιοδῶτα,
Χρυσολύρη, σπερμεῖε, ἀρότριά, Πύθει, Τιτάν,
Γρύνειε, Σμινθεῦ, Πυθοκτόνε, Δελφικέ, μάντι,
5 Ἄγριε, φωσφόρε δαῖμον, ἐράσμιε, κύδιμε κοῦρε,
† Μουσαγέτα, χοροποιέ, ἐκηβόλε, τοξοβέλεμε,
Βάκχιε καὶ Διδυμεῦ, † ἐκάεργε, Λοξία, ἀγνέ,
Δήλι' ἄναξ, πανδερκὲς ἔχων φαεσίμβροτον ὄμμα,
Χρυσοκόμα, καθαράς φήμας χρησμούς τ' ἀναφαίνων·
10 Κλυθί μου εὐχομένου λαῶν ὕπερ εὐφρονη θυμῶι·
Τόνδε σὺ γὰρ λεύσσεις τὸν ἀπείριτον αἰθέρα πάντα
Γαῖάν τ' ὀλβιόμοιρον † ὕπερθέ τε † καὶ δι' ἀμολγοῦ,
Νυκτὸς ἐν ἡσυχίαισιν ὑπ' ἀστεροόμματον ὄρφνην
Ῥίζας νέρθε δέδορκα, ἔχεις δέ τε πείρατα κόσμου
15 Παντός· σοὶ δ' ἀρχὴ τε τελευταίη τ' ἐστὶ μέλουσα,
Παντοθαλής, σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρηι πολυκρέκτωι
Ἀρμόζεις, ὅτε μὲν νεάτης ἐπὶ τέρματα βαίνων,
Ἄλλοτε δ' αὐθ' ὑπάτην, ποτὲ Δώριον εἰς διάκοσμον
Πάντα πόλον κερνάς κρίνεις βιοθρέμμονα φύλα,
20 Ἀρμονίηι κεράσας {τήν} παγκόσμιον ἀνδράσι μοῖραν,
Μίξας χειμῶνος θέρεός τ' ἴσον ἀμφοτέροισιν,
Εἰς ὑπάτας χειμῶνα, θέρος νεάταις διακρίνας,
Δώριον εἰς ἔαρος πολυηράτου ὦριον ἄνθος.
Ἔνθεν ἐπωνυμίην σε βροτοὶ κληίζουσιν ἄνακτα,

64 Voir Quandt 1973, 34.

25 Πᾶνα, θεὸν δικέρωτ', ἀνέμων συρίγμαθ' ἰέντα·
 Οὔνεκα παντὸς ἔχεις κόσμου σφραγίδα τυπῶτιν.
 Κλῦθι, μάκαρ, σῶζων μύστας ἰκετηρίδι φωνῆι.

Analyse de l'hymne

Nous allons maintenant analyser et étudier cet hymne vers par vers.

1. Invocation d'Apollōn, avec des épithètes religieuses. Il s'agit ici d'un vers purement religieux, sans aucune sémantique astronomique ni cosmovisionnelle.

2. Vers sans importance astronomique, présentant des épithètes divines caractéristiques. Pour l'adjectif *Memphite* (Μεμφίτης), voir la n. 41, *supra*.

3. Le premier adjectif (χρυσολύρης) se trouve dans l'*Hymne à Hēlios* (voir 8: 9). En ce qui concerne les adjectifs *spermique* (σπερμείος) et *labourant* (ἀρότριος) ils indiquent l'influence solaire sur l'atmosphère qui crée les précipitations et les phénomènes météorologiques indispensables pour l'agriculture.

4. Vers sans importance astronomique, présentant des épithètes divines caractéristiques.

5. L'adjectif *photophore* (φωσφόρος) est discuté *infra* (hymne suivant, n° 12). En effet, le Soleil est la source principale d'énergie du Système Solaire. *Κύδιμος κούρος* n'est que l'aspect éternellement jeune du Soleil, pour lequel voir *infra*.

6. Ici il faut discuter les deux derniers adjectifs, qui présentent une signification astronomique métaphorique. L'adjectif *archer effectif qui tire à distance* (ἐκηβόλος) et l'adjectif *archer* (τοξοβέλεμνος) indiquent la qualité du Soleil/Apollōn de pouvoir émettre ses rayons, qui sont comparés aux flèches effectives même à grande distance. Il s'agit ici d'une métaphore au point, qui pourrait être combinée avec l'adjectif *flamboyant de chemin* (πυρίδρομος), trouvé dans l'*Hymne à Hēlios* (voir 8: 11) et discuté *infra* (hymne suivant, n° 11). Le Soleil, pendant sa course journalière et annuelle chauffe et illumine tous les pays de la Terre. L'on pourrait comparer avec un vers qui vient d'ailleurs (voir *Αργοναυτικά*, 1125-1127: “... αἴγλης ἄμμοροί εἰσι πυριδρόμου ἠελίοιο”). Après quoi, l'on peut donner ces conclusions: **(i)** Kimmeria était identique à la région de Kertch en Ukraine ($\varphi \approx 45^\circ \text{ N}$), où le Soleil culmine à

une altitude seulement de $h \approx 21^\circ$ au dessus de l'horizon local pendant le Solstice d'Hiver; **(ii)** il était impossible pour le Soleil de paraître si chaud comme c'est le cas aux latitudes plus australes; **(iii)** les Orphiques visitèrent plusieurs pays étrangers qui se trouvaient à des latitudes et longitudes diverses autour de la Méditerranée et utilisaient des méthodes de navigation⁶⁵ de l'Astronomie Pratique, connaissant les divers aspects de la sphère céleste en fonction de la latitude géographique.⁶⁶ Dans l'*Hymne aux Erinyai* (voir 69: 10), il y a un vers très caractéristique dans le même contexte: “οὔτε γὰρ ἡελίου ταχινὰ φλόγες οὔτε σελήνης ...”, où l'*hymnōdos* parle de flammes (~ rayons) rapides du Soleil et de celles de la Lune.

7. Vers sans importance astronomique particulière, présentant des épithètes divines caractéristiques. Apollōn est nommé *Bakchios* (Βάκχιος), ce qui prouve encore une fois sa relation archétypique avec Dionysos (voir Section I, *supra*). Il est aussi appelé *celui qui peut agir à grande distance* (ἐκάεργος), ce qui implique la capacité du Soleil d'illuminer et de chauffer même à une grande distance (cf. n° 6, *supra*).

8. Il s'agit ici d'une invocation à Apollōn comme le roi de Dēlos (Δήλιος ἄναξ), dont l'œil divin est tout-voyant et illumine les mortels (πανδερκέες ἔχων φαεσίμβροτον ὄμμα). À comparer avec un vers similaire de l'*Hymne à Helios* (voir 8: 1, *infra*).

9. Vers sans importance astronomique particulière, présentant des qualités divines caractéristiques. Apollōn/Soleil est celui aux cheveux d'or (χρυσοκόμης), ce qui implique la couleur de l'astre du jour (cf. n° 3, *supra* et n° 2, *infra*).

10. Il s'agit ici d'un vers d'invocation purement religieux, sans aucune sémantique astronomique ni cosmovisionnelle. Apollōn/Soleil y est présenté comme le dieu universel qui doit –à la prière du prêtre orphique– prendre soin des tous les peuples (εὐχομένου λαῶν ὕπερ), ce qui nous rappelle les idées cosmopolites similaires trouvées dans l'*Hymne à Atōn* du Roi Akhenaten⁶⁷, ainsi qu'un hénothéisme parallèle impliquant la providence divine pour tous les humains et l'harmonie de la création (voir 74-75, 81): “s^cnh rhyt, mi ir:k sn n.k, nb.sn r-dr; ... smnh wy sy shrw.k p3 nb nhh!”.

11. L'hymne devient d'ici très important au niveau astronomique et cosmovisionnel. Le Soleil voit (λεύσσεις) tout (πάντα) l'éther infini (τὸν ἀπείριτον αἰθέρα);

65 Voir MacGrail 1996, 311-20; Davis 2002, 291-309.

66 Maravelia 2006, cf. 348, n. 170; Ridpath et Tirion 1986.

67 Voir *Grand Hymne à Atōn*: 65-84; cf. Grandet 1995, 111-3; Lichtheim 1976, II, 98 ff.

cf. aussi *Ἀργοναυτικά*: 305. Si les Orphiques connaissaient bien que la lumière céleste est due au Soleil (voir 8: 2), ils étaient aussi au courant de la lumière crépusculaire et de son mécanisme naturel. Le sens de ce vers est seulement que la lumière solaire a besoin de l'atmosphère (~ éther), afin que le crépuscule prenne place et soit visible sur la Terre, ce qui est aussi évident dans l'*Hymne à la Nuit* (voir 3: 9), où il est dit que les transitions périodiques de la lumière pendant la nuit (crépuscule) prennent place dans l'atmosphère. Sur les idées égyptiennes cf. *CT* I, 75: §§ 321d-322a.⁶⁸

12. Le Soleil voit également la Terre bienheureuse (*Γαῖάν τ' ὀλβιόμοιρον*) de là-haut (*ὑπερθέ τε*), même dans l'obscurité (*καὶ δι' ἀμολγοῦ*). Ces vers sont également importants, en ce qu'ils nous offrent plus d'information sur le crépuscule. Le mot *ἀμολγός* est lié à l'obscurité crépusculaire qui est observable bien après le coucher du Soleil et avant son lever et peut bien durer 4 heures dans les lieux nordiques de plus de 50° de latitude.⁶⁹ Les Orphiques connaissaient de tels lieux nordiques (cf. *Ἀργοναυτικά*: 1050 ff), où pendant le Solstice d'Été il n'y avait pas de vraie nuit totale, mais de la lumière crépusculaire.

13. Le Soleil est capable de voir même pendant les moments calmes de la nuit (*νυκτὸς ἐν ἡσυχίασιν*), dans l'obscurité aux yeux d'étoiles (*ὑπ' ἀστεροόμματος ὄρφνην*). Il s'agit ici d'un vers très poétique, selon lequel les traits principaux de la vraie nuit sont l'apparition des plusieurs étoiles au ciel, l'obscurité totale et la tranquillité paisible. *Contra* Chasapēs, qui a faussement dit que l'aube (*ἠώς*) n'a pas d'hypostase significative chez les Orphiques⁷⁰, nous constatons que: **(i)** L'aube est le résultat d'une géométrie astronomique certaine (qui concerne les positions relatives du Soleil et de la Terre), de l'existence de l'atmosphère terrestre, et est visible juste avant le lever du Soleil comme le précurseur rougeâtre du jour (voir 78: 1-5): “ | ... θνητοῖς φαεσίμβροτον ἡμαρ ἄγουσα, | Ἡὼς λαμπροφαής, ἐρυθραινομένη κατὰ κόσμον, | ἀγγέλτετρα θεοῦ μεγάλου τιτᾶνος ἀγαοῦ, | ἢ νυκτὸς ζοφόνετα κελαινόχρωτα πορείην | ἀνατολίαις ταῖς σαῖς πέμπεις ὑπὸ νέρτερα γαίης; | ”. **(ii)** L'importance de l'aube pour les Orphiques n'est pas évidente seulement par la citation précédente, mais aussi

68 Voir Faulkner 1973, I, 75, n. 8; 85, n. 7; *CT* VII, 1003: § 220b; Faulkner 1978, III, 107, n. 1; cf. Maravelia 2006, 202, Tab. III.3, n° 246.

69 Voir Maravelia 2006, 64, pour la définition astronomique du crépuscule (Illingworth 1981, 26); cf. aussi Liddel et Scott 1968: art. “ἀμολγός”.

70 Voir Χασάπης 1967: 43.

par l'ensemble de son hymne, certains vers de laquelle nous rappellent le *Grand Hymne à Atôn* (voir 78: 7-13; cf. *Grand Hymne à Atôn*: 20 ff⁷¹). **(iii)** Nous signalons l'existence d'une divinité mineure hermaphrodite appelée Mēlinoē, fille de Ploutōn et Persephonē, personnification du crépuscule et de la lumière crépusculaire (voir 71: 8, *passim*). Ce fait (entre autres) indique que les Orphiques étaient des observateurs de la Nature très attentifs et personnifiaient les divers phénomènes (non seulement très "importants" comme le Soleil et son action sur la Terre, mais le crépuscule et l'aube aussi) en archétypes divins. L'*anbe* chez les Égyptiens (*ḥd t3*) jouait aussi un rôle assez important et était connue sous le nom *la fille de Nūt* (*z3t-Nwt*; cf. Maravelia 2006, 390, n. 64); cf. aussi *Grand Hymne à Atôn*, 25-28: "*ḥd t3, wbn.ti m 3ḥt ... di.k stwt.k, t3wy m ḥb r^c-nb*"). Notons enfin une autre référence aux phénomènes atmosphériques d'illumination du ciel par la lumière solaire, qui portent sur la clarté prééminente du ciel quand le vent du Nord souffle, selon l'*Hymne à Boreas* (voir 80: 5-6): "*... θαλερόμματος αιθέρα τεύχων | † ακτίνες ως λάμπουσιν † ἐπὶ χθονὸς ἡλίοιο.*"⁷²

14. L'astre du jour peut voir tout, même sous les racines du monde (*ρίζας νέρθε δέδορκας*), tout en possédant les extrêmes de tout le globe (*ἔχεις δέ τε πείρατα κόσμου] παντός*). Quelle est la signification de ce vers important? Le sens de ce vers, en combinaison avec les trois vers qui le précèdent est le suivant. L'hymnōdos évite très justement de dire que le Soleil se meut autour de la Terre (ce qui semble être l'expérience collective quotidienne), en disant seulement qu'il "voit" en haut (*λεύσσεις ὑπερθέ τε*) et en bas (*νέρθε δέδορκας*). De cette façon il présente correctement à la fois l'illumination du ciel (quand le Soleil se trouve au dessus de l'horizon) et les phénomènes crépusculaires (quand il se trouve dessous l'horizon, après son coucher). En plus il nous dit que le Soleil est visible en plusieurs lieux de la Terre de latitudes différentes, selon l'Astronomie Pratique. De cette façon, il donne une représentation visuelle des catégories *haut* (dessus) et *bas* (dessous), en utilisant des termes astronomiques. Enfin nous pouvons supposer qu'il dit indirectement mais clairement que l'axe terrestre doit être penché sur l'Écliptique, parce qu'il combine dans cet hymne l'existence des saisons avec les zones diverses de la Terre et leur population. Il faut ajouter un autre passage très caractéristique qui prouve notre

71 Voir Grandet 1995, 103 ff.

72 Cf. Maravelia 2006, 157, Tab. III.3, n° 118.

orinion : “Οὐ μόνοι οἱ μαθηματικοὶ λέγουσι περὶ τοῦ μὴ πᾶν κλίμα πρὸς ἀνθρώπων οἴκησιν σύμμετρον, ἀλλὰ καὶ ὁ Ὀρφεὺς οὕτως οὖτοι διορίζων. Διῶρισε δ' ἀνθρώποις· χωρὶς ἀπ' ἀθανάτων ναίειν ἔδος, ἧ μέσος ἄξων ἡελίου τρέπεται ποτινεύμενος, οὔτε τι λίην ψυχρὸς ὑπὲρ κεφαλῆς, οὔτ' ἔμπυρος, ἀλλὰ μεσηγύς”⁷³. À noter que le mot *incliné*⁷⁴ est très rare (nous dirions même qu'il montre une certaine préciosité, un élitisme connu des Orphiques) et sa signification absolument astronomique est évidente.⁷⁵ Or, il semble que les Orphiques connaissaient assez bien les paramètres astronomiques de la Terre et du Soleil.

15. Cette capacité miraculeuse du Soleil divinisé est due, selon l'*hymnōdos*, au fait qu'il est le commencement pendant le passé (σοὶ δ' ἀρχή τε) et la fin de tout pendant le futur distant (τελευτή τ' ἐστὶ μέλουσα). Nous remarquons que deux comparaisons sont ici à faire. Tout d'abord, il faut se référer à un fragment orphique (*Fragments*. 39) relatif, où Zeus est la *nie* (ζωή) des animaux, des humains et le commencement de tout;⁷⁶ or, il s'identifie à Apollōn/Hēlios dans le contexte de sa prépondérance à la fois synchrétique et hénothéiste. Notre seconde observation concerne une comparaison avec les textes funéraires égyptiens. Dans le *Livre des Morts* il existe un passage eschatologique intéressant où le créateur solaire suprême Rē^c–Atūm prédit la fin catastrophique de l'Univers, qui détruira tout humain et tout dieu à l'exception de lui et d'Osiris:⁷⁷ le Cosmos reviendra en état d'inertie dans l'Océan du Nūn et le dieu solaire sera transformé en serpent gigantesque, forme archétypique d'*ouroboros* (cf. aussi *CT* VII, 1130: §§ 461c-471g; *CT* II, 80: §§ 27d -43h). Or, à la fois chez les Égyptiens et chez les Orphiques l'on rencontre des idées pareilles qui nous étonnent par la similarité des conceptions archétypiques cosmovisionnelles et même eschatologiques. Certes, dans le cas de ce vers de l'*Hymne à Apollōn*, l'*hymnōdos* n'est pas aussi explicite concernant la façon dont se déroule la fin cosmique; il signale quand même que seul le dieu solaire suprême (~ *Nb-r-Dr* des Égyptiens) survivra dans l'éternité.

73 Voir Procl. *In Ti.* 1, 38: 7; *Fragments*. 19; Stephani et al. 1805, 480.

74 Voir Liddel and Scott 1968: art. “ποτινεύμενος”.

75 Cf. aussi Eus. *PE* XII, 12.

76 Voir Stephani et al. 1805, 495.

77 Voir *BD*: 175, 16 ff; *pBM* 10470; Faulkner et Goelet 1998, Pl. 29.

16. Dieu suprême et créateur des créateurs, le Soleil reste toujours jeune et frais (*παντοθαλής*); en plus, il harmonise (*ἁρμόζεις*) chaque rôle (*πάντα πόλον*) avec sa cithare multi-sonore (*κιθάρη πολυκρέκτω*). Le Soleil, comme musicien divin (cf. aussi 8: 9), harmonise chaque vue de la sphère céleste avec son instrument musical à trois cordes frottées. Le fait que le mot *ρôle* (*πόλος*) ici est équivalent à la sphère céleste est déduit très facilement. Ce mot en général signifie soit: **(i)** le rôle, comme on le comprend aujourd’hui (rôles de la Terre); **(ii)** l’axe de rotation d’un corps céleste; **(iii)** une sphère (voire la sphère céleste) ou un corps céleste qui tourne autour de son axe; **(iv)** un bâton que l’on utilise pour effectuer des mesures topographiques ou géodésiques. Certes, le quatrième sens est immédiatement exclu pour des raisons évidentes. Les deux sens initiaux le sont aussi, parce que l’*hymnōdos* utilise le pronom *πάντα* et les formes verbales *ἁρμόζεις* et *κιρνάς* (voir les vers suivants), qui feraient que le sens propre du vers examiné soit déraisonnable. Notre argument définitif est une référence explicite dans un autre texte orphique (voir *Ἀργοναυτικά*: 565-566), où le sens du mot *ρôle* est identique à celle de la *sphère céleste*: “κατ’ ὀρφναίοιο πόλου χρυσήνιος Ἡὼς ἀνατολίας ἤνοιγεν, ἐδέχνυτο δ’ οὐρανὸς ὄρθρον” (= “L’Aube ouvrait le lever sur la sphère obscure nocturne, pendant que le ciel recevait les matines”). Ce vers (e.g.: 34: 16), en combinaison avec ceux qui suivent, devient particulièrement important au niveau astronomique et cosmovisionnel.

17. Le Soleil, Grand Musicien divin par excellence et empereur cosmique, harmonise le monde qu’il domine (*ἁρμόζεις*) en jouant jusqu’à ses extrêmes (*ἐπι τέρματα βαίνων*) la corde qui produit des fréquences sonores hautes (*νεάτης*). Ces fréquences gaies correspondent à l’Été et font du Soleil un régulateur céleste des saisons. Il est à noter que des études modernes du Mécanisme Quantique montrent que l’Univers et l’information y associée sont réglés par des fréquences-EM et des ondes solitoniques qui sont liés aux théories de la conscience; on croit que:⁷⁸

Nature is guided by a discrete pattern of harmonic, solitonic, waves, likely originating from quantum vacuum fluctuations derived from an immanent zero-point energy (ZPE)/ superfluid quantum space. . . . Therefore, the pro-life EM-frequency bands, identified in earlier studies may literally act in concert as “tonal octave-based symphony”, to provide living systems, including the brain, with information embedded in such harmonic-like resonance

78 Voir Meijer et al. 2020.

patterns. . . . The assumed hydrodynamic superfluid background field is proposed to guide the ongoing fabric of reality through a quantum metalanguage that is instrumental in the manifestation of universal consciousness, of which human consciousness is an integral part.

18. D'autres fois (ἄλλοτε) il joue la corde de sa cithare cosmique qui produit les fréquences sonores les plus basses (ὑπάτην). Ces fréquences "lourdes" correspondent à l'Hiver. En tant que harmoniste cosmique le Soleil utilise quelquefois (ποτέ) la manière (διάκοσμον) du Mode Dorien (Δώριον). Cette dernière aux fréquences moyennes correspond à la fois au Printemps et à l'Automne (voir aussi n° 17, *supra*).

19. Le Soleil, en tant que dieu suprême qui prend soin de sa création, combine (κιρνάς) chaque rôle (πάντα πόλον), tout en séparant (κρίνεις) les races humaines qui vivent et se nourrissent (βιοθρέμμονα φύλα) dans leurs pays. Il s'agit ici d'un vers très important du point de vue astronomique et cosmovisionnel. Les diverses races humaines sont comprises indirectement comme le résultat de l'action du Soleil, qui est aussi responsable –par son mouvement apparent annuel et diurne (parce que ce n'est que la Terre qui se meut autour de lui)– du changement de vue de la sphère céleste. Ces mêmes races (φύλα) jouissent de l'harmonie des saisons afin d'utiliser leurs sources terrestres (26: 2-3; 10: 12, 19, *passim*; 27: 1, 9, 13; etc.) pour se nourrir et vivre.

20. De cette façon, le Soleil constitue le régulateur cosmique qui harmonise (κεράσας ἀρμονίη) le destin universel (τήν παγκόσμιον μοῖραν) des humains (ἀνδράσι). Il est évident que dans l'harmonie des saisons (même la durée estivale et hivernale sont pareilles!) les humains se sentent à l'aise. En effet, le Soleil, identifié aussi à Hēraklēs, archétype du passage du temps, parcourt l'Écliptique, en passant par les 12 constellations zodiacales (qui sont symbolisées par ses 12 actes héroïques) et en nous donnant le sens du temps, comme l'aube succède l'aube et les jours passent (voir 12, 11-12: " | ὅς περὶ κρατὶ φορεῖς ἡῶ καὶ νύκτα μέλαιναν, | δώδεκ' ἀπ' ἀνατολιῶν ἄχρι δυσμῶν ἄθλα διέρπων | "). Or, le Soleil/Hēraklēs/Chronos est justement appelé *le père du temps* (voir aussi 12, 3: " χρόνου πάτερ ").⁷⁹ Enfin, nous signalons l'existence d'un commentaire relatif à notre discussion:⁸⁰ " Οἷ τε μῦθοί φασιν οἱ παρ' Ἑλλησιν, ἥ

79 Sur l'aspect calendaire de la Lune, cf. 9: 5 ; Maravelia 2006, 344, n. 152; voir aussi Maravelia 2006, 370-4; Maravelia 2007, 1243-50.

80 Cf. Procl. *In Tz.* 38^c, 44.

τε τῶν Αἰγυπτίων ἐνδείκνυται παράδοσις περὶ ἡλίου λέγουσα μυστικῶς ὡς διαφορῶν ἐν τοῖς ζῳδίοις ἀμείβοντος μορφάς”.

21. Ayant à ce propos fait (μίξας) égales (ἴσον) à la fois (ἀμφοτέροισιν) la durée d'Été (θέρεός) et d'Hiver (χειμῶνος). L'époque durant laquelle les idées de cet hymne furent conçues présentait un trait extraordinaire, facilement observable et mesurable (nous connaissons l'utilisation des *clepsydres* (*dbhw*) avec un *terminus a quo* le règne d'Aménophis III en Égypte;⁸¹ il nous semble probable que le cas serait le même chez les Orphiques). En effet, si les Orphiques étaient capables d'apercevoir l'égalité de l'Été et de l'Hiver, il en fut sans aucun doute de même en ce qui concerne l'inégalité entre le Printemps et l'Automne (voir la n. 61, *supra*). Sur ce sujet et la datation des idées astronomiques et cosmovisionnelles des *Hymnes Orphiques* de ca. 1366 av. J.-C., cf. aussi la Section II et les nn 42-43, *supra*.

22. Ayant également classé (διακρίνας) l'Hiver dans les fréquences musicales basses (εἰς ὑπάτας χειμῶνα), tandis que l'Été appartient aux fréquences musicales hautes (θέρος νεάταις). Voir aussi n° 17, *supra*.⁸²

23. Le Soleil a aussi fixé le Mode Dorien (Δώριον, qui correspond aux fréquences moyennes) à la saison du Printemps (εἰς ἔαρος), qui est honorée et tant désirée (πολυήρατον) comme une fleur (ἄνθος) qui vient de bonne heure (ὥριον). Voir aussi n° 17, *supra*.

24. Il s'agit ici d'un vers purement religieux, sans aucune sémantique astronomique ni cosmovisionnelle. La dominance et la supériorité du Soleil/Roi Cosmique y sont exaltées.

25. Le contexte de ce vers n'est pas seulement astronomique mais aussi météorologique. Le dieu solaire y est identifié à Pan (Πᾶν), la divinité à deux cornes (θεὸς δίκερως), l'*aulos* divin duquel produit (ιέντα) les sifflements des vents (ἀνέμων συρίγμαθα). Le Soleil n'est pas seulement responsable de l'illumination de la Terre (il est évident que les Orphiques connaissaient qu'elle ne produit pas de lumière propre), mais aussi de divers phénomènes atmosphériques. À ce propos, le moteur physique des vents n'est que le Soleil, quelque chose que les Orphiques connaissaient.

81 Voir Sloley 1931, 166-78; Pogo 1936, 403-25; Cotterel et al. 1986, 31-50; Corteggiani 1986, 98-9; # 57; von Bomhard 2000, 15-7 et Figs 11-12; principalement Borchardt 2013: 17 ff, 86-128.

82 Cf. Meijer et al. 2020.

Cette métaphore avec le Soleil identifié à Pan, qui joue son *aulos* en produisant des sifflements du vent qui circulent dans l'atmosphère est très jolie. En effet, les Orphiques connaissaient aussi pratiquement les mécanismes pour les phénomènes atmosphériques suivants: **(i)** les vents et leur mouvement à cause du Soleil et du transport global des masses d'air (voir 34: 25; 16: 3-4, 8; 80: *passim*; 81: *passim*; 82: *passim*); **(ii)** les précipitations et les tonnerres comme les résultats des nuages (16: 4; 19: *passim*; 20: *passim*; 21: *passim*; 80: 2-4; 82: 3); **(iii)** la liaison entre la couleur bleue du ciel pendant le jour et l'atmosphère (voir 4: 7; 16: 1). Si pour les Égyptiens d'antan le dieu de l'atmosphère, du vide entre le ciel et la terre et de la lumière, était Shū (Šw);⁸³ pour les Hellènes la personnification de l'atmosphère était Hēra et le dieu des vents Aiolos. À noter enfin l'identification de Pan à Mīn (*Mnw*) par les Hellènes.⁸⁴ Donnons quelques observations sur le symbolisme astronomique et cosmovisionnel des cornes. Selon un commentaire de Proklos,⁸⁵ le premier mois de l'an orphique était nommé *bœuf unicolore* (μονόκερωσ μόσχος), ce qui pourrait indiquer l'origine et l'évolution graduelle des idées astronomiques orphiques très ancienne, dès le commencement du 2^e Millénaire, quand l'Équinoxe de Printemps se situait dans le Taureau (voir Section II, *supra*). Par conséquent il semble probable que les Orphiques célébraient leur *Jour de l'An* pendant l'Équinoxe de Printemps. D'ailleurs, il est clair que les cornes ne sont pas un trait exclusivement utilisé pour désigner *ad hoc* la Lune (voir 9: 2).⁸⁶ Dans l'*Hymne à Persephonē* (voir 29: 9, 11), qui incarne l'archétype de la vieille Lune Obscure, elle est caractérisée à la fois comme *celle qui joue avec les Heures* (Ὠρῶν συμπαίκτηρα) et *cornue* (κερόεσσα). Or, son symbolisme lunaire et calendérique (mesure du temps) est évident. Pour les Heures, voir 43: *passim*.

26. À cause de tout cela (οὐνεκα), Apollōn/Soleil est considéré comme le possesseur (ἔχεις) de l'estampe cosmique (σφραγίδα) du monde entier (κόσμου παντός), qui est fait en relief (τυπῶτις). Nous avons ici une métaphore irrésistible, qui nous a amenée à faire une comparaison *mutatis mutandis* avec les cônes funéraires égyptiens. Ces petits objets du culte funéraire –faits de terre cuite (H ≤ 15 cm)– étaient coniques et leur base circulaire portait des inscriptions en hiéroglyphes avec le nom,

83 Voir Faulkner 1964, 266-70; te Velde 1981-1982, 23-8; Bickel 1994, 129-36.

84 Voir Maravelia et Kladaki-Manoli 2004, 5, n. 3.

85 Εἰς Ἡσιόδου Ἔργα; voir *Fragments*. 36; cf. Stephani et al. 1805: 493.

86 Voir Maravelia 2006: 343, n. 149.

les titres et quelquefois la généalogie du défunt.⁸⁷ La base circulaire symbolisait le Soleil qui entourait tout⁸⁸ et protégeait le décédé, en l’amenant vers la résurrection. Ces cônes sont comme des estampes solaires virtuelles, et nous rappellent le vers où le Soleil est indirectement considéré comme le créateur et l’estampe archétypique du Système Solaire, ce qui est absolument vrai du point de vue astronomique et cosmogonique. Ce vers (cf. aussi 8: 11, 16) prouve l’héliocentrisme des Orphiques.⁸⁹

27. Il s’agit ici d’un vers purement religieux, sans aucune sémantique astronomique ni cosmovisionnelle. L’hymnōdos prie Apollōn/Soleil divinisé de sauver ses adorateurs.

Nous allons donner des conclusions générales sur les conceptions des Orphiques pour le Soleil après notre analyse de l’Hymne à *Helios*.

L’Hymne Orphique à *Helios*: L’Hymne à *Helios* étudié ici, qui était identifié à Apollōn⁹⁰ –comme l’on a déjà noté et comme l’Hymne à *Apollōn* l’implique–, est par excellence le texte orphique qui nous fournit de l’information riche et précieuse sur le Soleil, sa nature et son rôle astronomique, selon les idées des Hellènes pendant le 2^e Millénaire av. J.–C. Nous présenterons cet hymne et nous commenterons ses idées astronomiques et cosmovisionnelles, en les comparant aux quelques idées similaires des Égyptiens. Voici, donc, le texte de l’hymne à l’astre du jour.⁹¹

Εἰς Ἥλιον
(Θυμίαμα λιβανομάνναν)

Κλυθι μάκαρ, πανδερκέες ἔχων αἰώνιον ὄμμα,
Τιτάν χρυσαυγής, Ὑπερίων, οὐράνιον φῶς,
Αὐτοφυής, ἀκάμα<ς>, ζῶων ἠδεῖα πρόσοψι,
Δεξιῆ μὲν γενέτωρ ἠοῦς, εὐώνυμε νυκτός,

5 Κρᾶσιν ἔχων ὠρῶν, τετραβάμοσι ποσὶ χορεύων,

87 Voir BMD 1996, 104-5, art. “funerary cones”.

88 Cf. le verbe *sn(i)*; voir *Wh* IV, 489 ff; Hannig 2009, 891, 892; *EG*, 74.

89 Cf. Quandt 1973, 28, n. 26.

90 Voir par exemple *Fragmenta* 28 (Stephani et al. 1805, 486): “Ἥλιος, ὃν καλέουσιν Ἀπόλλωνα κυκλότοξον, Φοῖβον [...]”. À noter que les Hellènes de l’Antiquité identifiaient Horus à leur Apollōn. Horus, dieu céleste hiéracocéphale de la monarchie pharaonique, était à la fois syncrétisé au dieu solaire Rē^c comme Rē^c-Horakhty [voir par exemple *L’A* V, 1984, 156-180: art. “Re”; *L’A* III, 1980, 14-25: art. “Horus” (cf. aussi col. 25 ff)]. Cette identification est évidente (entre autres cas) sur l’obélisque flaminien, pour lequel voir Lambrecht 2001, 51-95.

91 Voir Quandt 1973, 8. Sur une autre référence orphique au Soleil, cf. aussi Ὀρφεὺς πρὸς Μουσαῖον, 3-4: “οὐράνια φλόγες ἀγναὶ Ἑλείου”. Cf. aussi Maravelia 2004, 49-72; Maravelia 2006, 351-64.

- Εὔδρομε, ριζωτήρ, πυρόεις, φαιδρωπέ, διφρευτά,
 Ῥόμβου ἀπειρεσίου δινεύμασιν οἶμον ἐλαύνων,
 Εὐσεβέσιν καθοδηγὲ καλῶν, ζαμενῆς ἀσεβοῦσι,
 Χρυσολύρη, κόσμου τὸν ἐναρμόνιον δρόμον ἔλκων,
 10 Ἔργων σημάντωρ ἀγαθῶν, ὠροτρόφε κοῦρε,
 Κοσμοκράτωρ, συρικτά, πυρίδρομε, κυκλοέλικτε,
 Φωσφόρε, † αἰολόδικτε, φερέσβιε, κάρπιμε Παιάν,
 Ἄιθαλής, ἀμίαντε, χρόνου πάτερ, ἀθάνατε Ζεῦ,
 Εὔδιε, πασιφαής, κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα,
 15 Σβεννύμενε λάμπων τε καλαῖς ἀκτῖσι φαινεαῖς,
 Δεῖκτα δικαιοσύνης, φιλονάματε, δέσποτα κόσμου,
 Πιστοφύλαξ, αἰεὶ πανυπέρτατε, πᾶσιν ἄρωγέ,
 Ὅμμα δικαιοσύνης, ζωῆς φῶς· ὦ ἐλάσιππε,
 Μάστιγι λιγυρῆι τετράρορον ἄρμα διώκων·
 20 Κλυθι λόγων, ἠδὺν δὲ βίον μύστησι πρόφαινε.

Analyse de l'hymne

Nous allons maintenant analyser et étudier cet hymne vers par vers.

1. L'hymne commence par l'invocation à l'impératif (κλυθι) du dieu solaire qui est considéré comme bienheureux (μάκαρ), et dont l'œil divin voit tout et est éternel (πανδερκέες ἔχων αἰώνιον ὄμμα). Pour une comparaison du Soleil à un œil céleste, cf. aussi *infra*.

2. Le Soleil est identifié au Titan Hyperion (Τιτάν, Ὑπερίων) qui est la lumière céleste (οὐράνιον φῶς). En plus, il brille en or, donc sa couleur est jaune dorée (χρυσουαγής); concernant la couleur solaire, dont on connaît aujourd'hui toutes les détails astrophysiques (type spectral du Soleil G2 V), cf. aussi cet hymne (8: 9) et l'*Hymne à Apollon* (34: 3, 9). Hyperion est soit la forme primordial du Soleil (comme son épouse divine Theia pourrait être considérée comme la forme primordiale de la Lune), le Titan qui se meut au dessus de tout (εἶμι + ὑπέρ); soit le père du Soleil.⁹² Notons que Krios (son épouse appelée Eurybiē) était un autre Titan du cycle solaire, adoré en Peloponnēsos sous forme de bélier depuis l'Antiquité. Celui-ci, personnifiant la force fécondatrice du Soleil pourrait être comparé (*mutatis mutandis*)

92 Cf. Hes. *Th.* 1011.

au dieu Khnūm, qui était non seulement la forme du Soleil vieillard, mais aussi le potier divin et père de la crue du Nil à Éléphantine.⁹³

3. Allusion à l'auto-formation du Soleil (*ἀυτοφωής*), et sa faculté incessante de se mouvoir (*ἀκάμας*); à comparer aux *étoiles infatigables* des Égyptiens (*ihmw-wrḏ*), qui étaient soit les astres dont l'invisibilité quotidienne (ceux-ci s'étant couchés sous l'horizon) était très courte, soit (plus probablement) les étoiles australes, au sud de l'Écliptique. L'auto-formation du Soleil doit être considérée au sens relatif, montrant le fait que l'astre du jour est le père du Système Solaire, le roi autour duquel tout tourne (cf. 8: 11; 16; 34: 26), et par conséquent montrant l'héliocentrisme des Orphiques qui précède celui d'Aristarchos de Samos (actuellement copié par Copernic.⁹⁴ Enfin, le Soleil est la vue suave des vivant(e)s (*ζώνων ἡδεῖα πρόσοψι*).

4. Au contraire des Égyptiens qui considéraient que l'Ouest se situait à leur droit (parce qu'ils s'orientaient dans l'espace terrestre tournés vers le Sud (anc. ég.: *rsy*; copt.: **PHC**),⁹⁵ les Hellènes s'orientaient tournés vers le Nord (anc. ég.: *mht*; copt.: **PHHT**), or l'Est se situait à leur droite et l'Ouest à leur gauche. Cela explique la fonction virtuelle du Soleil comme géniteur de l'aube quand il se trouve à droite (avant son lever à l'Est, cf.: *δεξιὸς μὲν γενέτωρ ἡοῦς*), et du crépuscule et de la nuit quand il se trouve à gauche (après son coucher à l'Ouest, cf.: *εὐώνυμος νυκτός*).

5. Voici un vers très important indiquant la supériorité de l'astre du jour, selon lequel le Soleil est le régulateur des saisons (*κῤῥᾶσιν ἔχων ὥρων*), comparé à un danseur divin cosmique qui danse à quatre pieds (*τετραβάμοσι ποσὶ χορεύων*). Cela est en accord avec l'origine commune antérieure indoeuropéenne de ces idées (cf. la n. 55, *supra*), si l'on pense à Śiva, dieu principal chez l'Hindouisme (considéré parfois androgyne comme Kybelē, déesse Phrygo-Helléno-Romaine, solaire par excellence), qui à la fois détruit et construit en dansant dans l'Univers. Il est à noter que le mot *ὥραι* ne signifie que les *saisons*, c'est-à-dire les "heures virtuelles" de l'année. Les Orphiques considéraient le Soleil comme la cause de l'harmonie observée des quatre saisons et de leur périodicité annuelle (l'année égyptienne avait, par contre, trois saisons).

93 Voir Badawi 1937; *BMD* 1996, 151, art. "Khnūm".

94 Voir e.g.: Heath 1959.

95 Voir Lurker 1986, 100: art. "Right-Left".

6. Le Soleil, parcourant son chemin cosmique, est considéré comme rapide (*εὐδρομος*), nourrisseur des racines (*ρίζωτήρ*), incandescent et en flammes (*πυρόεις*), jouissant et content (*φαιδρωπός*), amenant le *diphros* (*διφρευτής*) comme un souverain absolu. La comparaison du Soleil avec un Automédon céleste (cf. aussi le mythe de Phaethōn) est en accord avec les vers 18-19 (voir *infra*), où il est caractérisé comme le cavalier (*έλάσιππος*) qui conduit un char.

7. Voici encore un vers particulièrement important, indicatif de l'héliocentrisme des Orphiques et même de leur conception de l'Écliptique (cf. aussi *infra*). Le dieu solaire marche (*έλαύνων*) sur le chemin (*οἴμος*) comme une toupie infinie (*ρόμβος άπειρέσιος*), en rotations (*δινεύμασιν*). D'abord, le chemin céleste que le Soleil parcourt n'est que l'Écliptique, le *dromos* des anciens Hellènes, comme Archimēdēs le dit⁹⁶: “Τὰν δὲ γὰν περιφέρεισθαι περὶ τὸν ἄλιον, κατὰ κύκλου περιφέρειαν, ὅς ἐστιν ἐν μέσῳ τῶ δρόμῳ κείμενος”); le *Canal Sinneux/Mr-Nh3* des Égyptiens. Or, le Soleil “marche” sur l'Écliptique, comme une toupie gigantesque, allusion indirecte à la fois aux dimensions larges du Soleil, ainsi qu'aux dimensions astronomiques du rayon (voire axe sémimineur) de l'Écliptique. Alors, chaque rotation (*δίνευμα*) est une révolution virtuelle du Soleil sur l'Écliptique, parce que ce n'est que la Terre qui se meut sur celle-là autour du Soleil, mais on voit le contraire quand l'on observe la voûte céleste.

8. Il s'agit ici d'un vers purement religieux, sans aucune sémantique astronomique ni cosmovisionnelle. Le Soleil est présenté comme le dieu portant des biens aux pieux (*Εὐσεβέσιν καθοδηγός καλῶν*), tandis qu'il est considéré comme hostile aux impies (*ζαμενής άσεβοῦσι*).

9. Voici un autre vers très important, dont la signification astronomique est remarquable. Ici le dieu solaire est invoqué comme celui dont la lyre est en or (*χρυσολύρης*), et celui qui attire (*έλκων*) la rue harmonique du monde (*κόσμον τὸν έναρμόνιον δρόμον*). Le Soleil est considéré par les Orphiques comme le régulateur harmonique des saisons, qui selon eux correspondaient aux notes musicales, comme il est dit dans l'*Hymne à Apollōn* (voir 34, 22-23: “Εἰς ὑπάτας χειμῶνα, θέρος νεάταις διακρίνας, | Δῶριον εἰς ἕαρος πολυηράτου [...]”). Or, le Soleil se présente comme le

96 Cf. Ψαμίτης; voir Dreyer 1953, 137, n. 2.

musicien cosmique, voire le Grand Musicien–Régulateur Universel, qui utilise sa lyre afin de fixer les saisons, leur durée et leur séquence périodique.⁹⁷ La couleur dorée de la lyre symbolise la lumière solaire irrésistible et la préciosité de l’astre du jour comme divinité cosmique. Par ailleurs, elle symbolise l’harmonie universelle et la périodicité uniforme des années et des saisons, comme la lyre était un trait caractéristique d’Orpheus. Pour les Égyptiens d’antan, l’or correspondrait aux chairs de leurs dieux, voire de Rē⁹⁸ et de sa fille Hathor,⁹⁹ appelée *La Dorée (Nbw)*, déesse cosmique de l’harmonie musicale.¹⁰⁰ Par ailleurs, le Soleil attire la voie cosmique du monde, c’est-à-dire l’Écliptique (*dromos*, voir aussi n° 7, *supra*), qui indique que les Orphiques avaient déjà conçu l’idée géniale d’un héliocentrisme dont le Soleil/Seigneur divin était le centre d’attraction de tout le monde, voire de la Terre (et des planètes) qui se meut sur l’Écliptique¹⁰¹ autour de lui sans cesse.

10. Hēlios indique (*σημάντωρ*) la séquence annuelle –même éternelle– des actes du bien (*ἔργα ἀγαθὰ*), tout en étant le dieu éternellement jeune (*κοῦρος*) qui nourrit les saisons (*ώροτροφόρος*). C’est-à-dire que le Soleil constitue l’horloge cosmique éternelle qui marque à la fois les saisons et la vie humaine. Chez les Égyptiens, le Soleil comme divinité jeune s’associe à Khepri et nous rappelle un vers particulier de l’*Hymne égyptien à Rē*⁶ du Tombeau du Pharaon Horemheb (voir *BM 552*, VIII, Pl. xxvii: “*hwn ntry, iw^cw nhh*”); cf. aussi *pBM 10471*: “*rnp tri.ti m itm*”.¹⁰²

11. Voici un autre vers important dont nous allons étudier la sémantique astronomique. Le Soleil y est caractérisé comme l’empereur du monde (*κοσμοκράτωρ*), l’aulète cosmique (*συρικτής*) qui fixe l’harmonie des saisons, celui dont la voie est flamboyante (*πυρίδρομος*) et dont le parcours est spirale (*κυκλοέλικτος*). Il s’agit ici d’une notion astronomique exacte qui avait été conçue pendant l’Antiquité par les Orphiques: si l’on compare le vers “*Ρόμβου ἀπειρεσίου δινεύμασιν οἴμων ἐλαύνων*” (voir 8: 7) à celui-ci, voire à l’adjectif *κυκλοέλικτος*, il sera évident que les Orphiques savaient bien décrire la synthèse des mouvements apparents solaires. En effet, le Soleil parcourt virtuellement une spirale: **(i)** pendant son mouvement apparent diurne, sa

97 Voir Meijer et al. 2020.

98 Voir *SYMBOLS* 1996, 439-42, art. “gold”; Lurker 1986, 55, art. “gold”; *BMD* 1996, 114-5, art. “gold”.

99 Voir *LAI* II, 1977, 1024-33: art. “Hathor”.

100 Voir Junker 1906, 101-27; cf. *pBerlin 3022*, 270-1: “*wšh hkryt nt nbt-pt; di Nbw ḥnh r fnd.k, hnm.tw nbt-sbšw*”.

101 Voir Illingworth 1981: 97-8.

102 Cf. Budge ²1967: 5; Maravelia 2006, 200, Tab. III.3, n° 242.

déclinaison change chaque jour; **(ii)** pendant son mouvement apparent annuel, il se meut sur l'Écliptique suivant les Lois de Kepler et de Newton.¹⁰³ Or, contrairement aux étoiles distantes, le Soleil ne décrit pas une orbite apparente circulaire, mais une spirale, voire les courbes iso-hypsométriques d'une spirale. Il est à noter que cela n'est pas dit par hasard, parce que les Orphiques utilisent des termes différents et distincts afin de décrire le mouvement diurne cyclique des étoiles, dont les orbites apparentes sont des cycles parallèles à l'équateur céleste (voir l'*Hymne Orphique aux Étoiles*, soit 7, 4: “ἐγκυκλίους δίναισι περιθρόνια κυκλέοντες”).

12. Le Soleil est le photophore/porteur de la lumière (*φωσφόρος*) et a beaucoup de formes (*αἰολόδικτος*, var.: *αἰολοδείκτης*); c'est-à-dire que les Orphiques connaissent le changement de la forme et de la couleur solaire quand celui se trouve près de l'horizon, qui est dû aux phénomènes de réfraction, de dispersion Rayleigh et d'absorption atmosphérique (“variation” du type spectral/couleur de G0 à M9). Comme porteur de la vie (*φερέςβιος*) et de l'abondance des fruits (*κάριμος*), il est aussi identifié au thérapeute mythique Paian/Paiēōn (*Παιάν/Παιήων*).¹⁰⁴

13. Il s'agit ici d'une exaltation du dieu solaire en tant qu'éternellement jeune (*ἀιθαλής*) et pur (*ἀμίαντος*), en son identification théologique au dieu principal du dodécathée hellénique qui était considéré comme immortel (*ἀθάνατος Ζεύς*).¹⁰⁵ En plus, Hēlios est invoqué comme le père du temps (*χρόνου πατήρ*), en tant que repère céleste d'une périodicité bien évidente et précise,¹⁰⁶ une notion qui prouve indirectement l'héliocentrisme des Orphiques.

14. Il s'agit de qualités différentes du Soleil: quand il est visible pendant la journée il fait beau (*εὐδιος*) et il est visible de tous (*πασιφανής*); en plus, sa forme est cyclique, comme un œil cosmique qui tourne dans le monde (*κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα*).

15. Le Soleil s'éteint (*σβεννύμενος*) et brille (*λάμπων*) aux rayons beaux et lumineux (*καλαῖς ἀκτίσι φαειναῖς*). Il s'agit ici d'une allusion double au cycle diurne du lever et du coucher solaires, et aux éclipses solaires qui (dès qu'elles soient totales) donnent l'impression que le Soleil disparaît pour quelques instants. Il est évident que les Orphiques ne considéraient pas ce phénomène comme le résultat mythique

103 Voir Maravelia 2006, 35-46, 56-7, 71-4; cf. n. 38, *supra*; Illingworth 1981: 173.

104 Pour lequel, voir Hom. *Il.* 5.401, 899; *Od.* 4.232.

105 Pour Zeus, cf. Stephani et al. 1805, 495.

106 Concernant la Lune, cf. Maravelia 2006, 344, n. 152.

de l'attaque des démons ou des dieux maléfiques, au contraire des Égyptiens qui considéraient les éclipses solaires [BD 17 (*pBM 10470*; Pl. 8: cols 29-31): “*iw mh.n.i Wsir zš 3ny, m3c-hrw, n.k wd3t m-ht h3bk.s, hrw pwy n h3 rhwy*”; etc.] et lunaires [BD 112 (cf. *pBM 10477*: 4-6): “*rdi.k m33.i nn n hpr m irt.k mi m33.f st dd in R^c n Hr. Dg3 m-^c r pf3 rr km wn.in.f hr dg3t.f, h^c nk3yw n irt.f nšnw wrt*”, etc.] soit comme le résultat d'une attaque d'Apophis contre Rē^c, soit de la bataille entre Horus et Seth et du fait que Seth avait blessé l'œil d'Horus.¹⁰⁷

16. Hēlios est caractérisé comme l'indicateur de la justice (δείκτης δικαιοσύνης), une conception sur laquelle voir aussi n° 18, *infra*. Par ailleurs, il est considéré comme un dieu qui aime consommer de l'eau (φιλονάματος), à vrai dire des boissons liquides, un fait qui nous montre que dès l'Antiquité les humains utilisaient de l'eau afin de combattre la chaleur du Soleil, qui chez les Égyptiens était personnifié par la déesse scorpocéphale Selqet. Enfin, le Soleil est invoqué comme le seigneur du monde (δεσπότης κόσμου), allusion directe à l'héliocentrisme des Orphiques. Le *seigneur du monde* pourrait être comparé à la conception du *Seigneur Universel (Nb-r-Dr)* des Égyptiens, qui s'identifiait au dieu solaire—créateur.

17. Le Soleil est invoqué comme un dieu bienveillant, gardien des serments (πιστοφύλαξ), toujours hyperpuissant (αίει παννύπερτατος), qui aide tous les humains (πᾶσιν ἄρωγός).

18. Il est donc considéré comme celui qui veille sur la justice, c'est-à-dire l'œil de la justice (ὄμμα δικαιοσύνης)¹⁰⁸, qui par conséquent est aussi la lumière de la vie (ζωῆς φῶς). Enfin il est invoqué comme un cavalier (ἐλάσιππος), une conception pour laquelle voir l'hymne précédent n° 6, *supra*. Il est à noter que chez les Égyptiens Rē^c fut considéré comme le père de Ma'at, déesse de l'harmonie cosmique, de la vérité et de la justice,¹⁰⁹ tandis que chez les Orphiques le Soleil était considéré comme l'œil divin de la justice.

19. Le Soleil (cf. l'hymne précédent, n° 20-24, *supra*) était considéré par les Orphiques comme régulateur de quatre saisons, étant personnifié comme un cavalier. Cette idée est reprise ici encore une fois: le dieu solaire est caractérisé comme celui qui conduit (διώκων) le char aux quatre chevaux (τετράρονον ἄρμα), en utilisant un

107 Voir *L'Ā I*, 1975, 350-2, art. “Apophis”; Borghouts 1973, 114-50; Lurker 1986, 121.

108 Cf. *II* 3.277.

109 Voir Tobin 1987a, 113-21, pour une comparaison de celle-ci avec Dikē des Hellènes.

fouet flexible (*μάστιγι λιγυρή*). Certes, les *quatre chevaux* ou bien les *quatre roues*, ne sont que les *quatre saisons*. Pour l'expression *τετράορον ἄρμα διώκων*, cf. aussi l'*Hymne à Poseidōn* (17: 5).

20. L'hymne s'achève par une nouvelle invocation (en impératif) du dieu solaire, afin qu'il puisse écouter les mots des priant(e)s/mystiques (*κλῦθι λόγων*), en leur offrant (lit.: révélant) une vie douce (*ἡδὺν δὲ βίον μύστησι πρόφαινε*).

IV. Conclusions

En s'appuyant sur une très solide bibliographie, en présentant des analyses rigoureuses philologiques et archéoastronomiques de l'*Hymne à Apollōn* et de l'*Hymne à Helios* à la fois détaillées et pertinentes, génératrices de commentaires précis et convaincants dans l'ensemble de leurs aspects (que ce soit ceux qui relèvent du monde hellénique ou ceux qui concernent les réalités égyptologiques), nous avons étudié deux hymnes caractéristiques, après avoir prouvé (à travers l'examen méthodique des données astronomiques et mathématiques collectées) la datation des idées astronomiques du Corpus des *Hymnes Orphiques* du 14^e siècle av. J.–C. L'ensemble de notre travail est riche d'enseignements divers, acquis par les deux méthodes différentes mises en œuvre (Archéoastronomie et Philologie/Archéologie) et portant sur la tradition des *Hymnes Orphiques*, sur ses origines, sur son développement, ainsi que sur les notions proto–scientifiques des Orphiques engagées dans une comparaison avec des données relevant de l'Égyptologie; enfin, nos conclusions qui suivent sont clairement énoncées et solidement étayées.

Voilà quelques conclusions récapitulatives sur les hymnes orphiques au Soleil. 1. *L'héliocentrisme des Orphiques*: Il est évident que les Orphiques acceptaient sans doute un héliocentrisme, de nombreux siècles avant Aristarchos. Selon eux le Soleil était le centre autour duquel la Terre tournait, et ils avaient conçu assez clairement l'idée de l'Écliptique et la cause de la formation des saisons. Cela n'est pas en désaccord avec le géocentrisme mentionné dans notre livre,¹¹⁰ où la

110 Voir Maravelia 2006, 329-32; Maravelia 2009, 83-100. Sur la supériorité de la Science et de l'Astronomie helléniques, voir en plus Neugebauer 1945, 1-38; Clagett 1962; Wenskus 1990.

description du mouvement diurne de la sphère céleste est décrite par rapport à ce qu'un observateur terrestre voit. En effet, ce que l'on voit apparemment quand on observe la rotation diurne de la voûte céleste de la surface de la Terre pourrait être simplement décrit par la supposition que la Terre se trouve au centre du monde entier et que tout le firmament tourne autour d'elle. Or, les Orphiques utilisaient des *images proto-scientifiques* (~ *modèles*) variées afin de décrire les phénomènes célestes différents, ayant également pour but de pouvoir enseigner à leurs adeptes d'une façon facile les principes fondamentaux de l'Astronomie.

2. L'harmonie des saisons: Les saisons –selon les Orphiques– constituent le résultat d'une des activités harmoniques ou périodiques du Soleil, qui montre son pouvoir absolu sur le cosmos qui entoure la Terre. Cette harmonie est exprimée par la correspondance virtuelle d'une musique cosmique qui lie l'Hiver aux notes de fréquence basse, l'Été aux fréquences hautes, le Printemps et l'Automne aux fréquences moyennes. Il s'agit d'une conception géniale qui prend en compte le parcours apparent du Soleil, de l'hémisphère Sud (Solstice d'Hiver) à l'hémisphère Nord (Solstice d'Été) et l'augmentation (ou diminution) de sa déclinaison, dès qu'il passe par l'Équateur céleste (cf. Équinoxes de Printemps et d'Automne).

3. Les idées orphiques avancées: Il est bien clair que *les idées* des Orphiques, qui datent du 2^e Millénaire av. J.–C. –comme on l'a clairement démontré ici, en utilisant des méthodes modernes astronomiques et mathématiques incontestables– étaient très avancées et nous montrent une connaissance assez considérable et solide des phénomènes astronomiques principaux, hors et indépendamment des diverses conceptions mythiques qui prévalaient dans le cas des Égyptiens. Ce qui est aussi extraordinaire est leur hénouthéisme inhérent qui attribuait à la Divinité (loué ici comme Apollōn/Hélios/Soleil) les traits d'un hyper-régulateur cosmique de l'ordre céleste, des saisons, et même des phénomènes météorologiques terrestres. La Table 1 qui suit contient un sommaire des termes astronomiques et cosmovisionnels les plus importants, que l'on rencontre dans les deux hymnes étudiés, ainsi que de leur fréquence. L'utilisation de ces termes implique un cadre non seulement religieux, mais aussi astronomique (proto-scientifique) et cosmographique; leur signification a été déjà discutée comparativement ci-dessus.

4. La datation des Hymnes Orphiques: Les affirmations liées aux données objectives de l'Archéoastronomie n'ont ni pour finalité ni pour conséquence de contredire les

données philologiques, littéraires et historiques exposées dans des études récentes.¹¹¹ Elles suggèrent fermement en revanche que la longue tradition au terme de laquelle ils ont reçu leur contenu et leur forme actuellement connus se caractérise par de très lointaines origines dans le temps –comme c’est également le cas avec les idées astronomiques des *Textes des Pyramides*¹¹²– et remonte à un âge sur lequel des réalités astronomiques scientifiquement avérées fournissent des informations que les textes d’abord transmis oralement puis par écrit –et maintes fois remaniés– ont conservées dans leur cheminement qui a abouti à leur état final tel que les spécialistes d’autres disciplines ont pu l’examiner avec des méthodes précises s’appliquant à l’étude de l’évolution des idées et de la langue.

Table 1

Quelques traits astronomiques/cosmologiques du Soleil (en ordre alphabétique), rencontrés dans l’*Hymne à Hélios* (8) et l’*Hymne à Apollon* (34), et leur fréquence.

| Termes Astronomiques, Cosmographiques, etc. | Ligne du Texte | Fréquence |
|---|----------------|-----------|
| αἰολόδικτος | 8: 12 | 1 |
| ἀκάμας<ς> | 8: 3 | 1 |
| ἀκτίς φαεινή | 8: 15 | 1 |
| ἀρμονίη κεράσας | 34: 20 | 1 |
| ἀρχή | 34: 15 | 1 |
| αὐτοφνής | 8: 3 | 1 |
| γενέτωρ ἡοῦς (δεξιός) | 8: 4 | 1 |
| [γενέτωρ] νυκτός (εὐώνυμος) | 8: 4 | 1 |
| δεσπότης κόσμου | 8: 16 | 1 |
| ἔχων πείρατα κόσμου παντός | 34: 14-15 | 1 |
| ἔχων κόσμου σφραγίδα τυπῶτιν | 34: 26 | 1 |
| ἰεὶς ἀνέμων συρίγματα | 34: 25 | 1 |
| Κοσμοκράτωρ | 8: 11 | 1 |

111 Morand 2001; Athanassakis et Wolkow 2013. Or, nous ne sommes pas contre la *communis opinio* des autres savants concernant la datation des *Hymnes Orphiques*: en se basant sur le langage, les allusions et les références internes on accepte comme *terminus post quem* le 200 ap. J.-C. (voir Athanassakis et Wolkow 2013, 12), c’est à dire une date pendant la période romaine impériale. De toute façon, bien que les opinions des auteurs plus vieux (voir e.g.: nn 1, 3, 26, 28-30, *supra*) ne soient pas acceptées à nos jours par plusieurs savants, nous donnons ces références seulement pour des raisons de plénitude bibliographique.

112 Voir e.g.: Allen 2001, 97; Maravelia 2006, 324-5.

| | | |
|--|---------------|---|
| κόσμου τὸ περιδρομον ὄμμα | 8: 14 | 1 |
| κόσμου τὸν ἐναρμόνιον δρόμον ἔλκων | 8: 9 | 1 |
| κρᾶσιν ἔχων ὠρῶν | 8: 5 | 1 |
| Κυκλοέλικτος | 8: 11 | 1 |
| Λάμπων | 8: 15 | 1 |
| λευσόμενος ἀπειρίτων αἰθέρα πάντα | 34: 11 | 1 |
| μίξας χειμῶνος θέρεος ἴσον | 34: 21 | 1 |
| ὄμμα δικαιοσύνης | 8: 18 | 1 |
| πανδερκές ἔχων αἰώνιον/φαισίμβροτον ὄμμα | 8: 1 / 34: 8 | 2 |
| παντοθαλής | 34: 16 | 1 |
| πασιφαής | 8: 14 | 1 |
| πόλον ἀρμόζων | 34: 16-17 | 1 |
| πόλον κερνῶν | 34: 19 | 1 |
| Πυρίδρομος | 8: 11 | 1 |
| Πυρρείς | 8: 6 | 1 |
| ρόμβου ἀπειρεσίου δινεύμασιν οἶμον ἐλαύνων | 8: 7 | 1 |
| Σβεννύμενος | 8: 15 | 1 |
| συρικτής | 8: 11 | 1 |
| τελευτῇ μέλουσα | 34: 15 | 1 |
| τετραβάμοσι ποσσι χορεύων | 8: 5 | 1 |
| τετράρορον ἄρμα διώκων | 8: 19 | 1 |
| Φιλονάματος | 8: 16 | 1 |
| φῶς (ζῶης) / φῶς (οὐράνιον) | 8: 18, 2 | 2 |
| φωσφόρος | 8: 12 / 34: 5 | 2 |
| χρόνου πατήρ | 8: 13 | 1 |
| χρυσανγής | 8: 2 | 1 |
| Χρυσολύρης | 8: 9 / 34: 3 | 2 |
| ὠροτρόφος κούρος | 8: 10 | 1 |

Dans le cas de deux hymnes étudiés ici il est évident (Table 1) que les idées bien avancées d'un héliocentrisme certain et la connaissance profonde du mécanisme des phénomènes astronomiques nous étonnent par leur exactitude. Or, des conceptions métaphysiques sont utilisées comme des véhicules virtuels, afin de présenter –par le biais d'un océan irrésistible d'épithètes et des participes, exprimant en géniales métonymies cosmovisionnelles et en allégories cosmographiques– les connaissances astronomiques des Orphiques.

BIBLIOGRAPHIE

- Abel, Eugenius. 1885. *Orphica; Acc. Procli Hymni, Hymni Magici, Hymnus in Isim aliaque eiusmodi Carmina*. Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum.
- Allen, Thomas William., W.R. Halliday et E.E. Sikes (eds). 1936. *The Homeric Hymns*, Oxford: The Clarendon Press.
- Allen, James P. 2001. art. "Pyramid Texts", In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* III, 95-7, Oxford: Oxford University Press.
- ANPHIL 1924-2021 = *L'année philologique* (Ernst, J., ed.), Paris: Société Internationale de Bibliographie Classique.
- Assmann, Jan. 1969. *Liturgische Lieder an den Sonnengott: Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik 1*. Berlin: Deutscher Kunstverlag.
- Assmann, J. 1983. *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*. Freiburg–Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht (= OBO 51).
- ASTRES 1996 = *Les Astres: I. Les Astres et les mythes. La description du ciel. II. Les correspondances entre le ciel, la terre et l'homme. Les "Survivances" de l'astrologie antique: Actes du Colloque International de Montpellier 23-25 Mars 1995* (Bakhouche, B. et al., eds), Montpellier: Publications de la Recherche, Université Montpellier III.
- Athanassakis, Apostolos N. 1977. *The Orphic Hymns: Text, Translation and Notes*, Missoula: Scholars Press, The Society for Biblical Literature.
- Athanassakis, Apostolos N. et B.M. Wolkow. 2013. *The Orphic Hymns: Translation, Introduction and Notes*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Badawi, Ahmad M. 1937. *Der Gott Chnum*. Glückstadt: J.J. Augustin
- Barrow, John D. et F. Tipler. 1984. *The Anthropic Principle*. Oxford: Oxford University Press.
- Belova, Galina A. 2004. "Kftiw in Egypt". In *Europe, Hellas and Egypt: Complementary Antipodes during Late Antiquity: Papers from a Session, held at the European Association of Archaeologists 8th Annual Meeting in Thessaloniki 2002*, A.–A. Maravelia ed., 1-4, Oxford: Archaeopress (= BAR Series 1218).
- Bernabé, Albertus. 1988. *Orphei Hymnorum Concordantia, instruxit A. Bernabé*, Hildesheim–Zürich–New York: Olms–Weidmann.
- Bickel, Susanne. 1994. *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*. Fribourg: Éditions Universitaires (= OBO 134).
- Bietak, Manfred et N. Marinatos. 2000. "Avaris (Tell 'el-Dab'a) and the Minoan World", *Kretē–Aigyptos: Cultural Links through Three Millennia*. A. Karetsou ed., 40-44. Athens: Ministry of Culture.
- Blomberg, Mary et G. Henriksson. 2003. "Literary and Archaeoastronomical Evidence for the Origins of the Hellenic Calendar in the Aegean Bronze Age". In *Ad Astra per Aspera et per Ludum: European Archaeoastronomy and the Orientation of Monuments in the Mediterranean Basin: Papers from a Session, held at the European Association of Archaeologists 8th Annual Meeting in Thessaloniki 2002*, A.–A. Maravelia ed., 53-70. Oxford: Archaeopress (= BAR Series 1154).
- BMD = Shaw, I. et Nicholson, P. (eds). 1995. *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. Cairo: AUC Press.
- Böhme, Robert. 1970. *Orpheus: Der Sänger und seine Zeit*. Bern: Franke Verlag.
- Borchardt, Ludwig. 2013. *Die altägyptische Zeitmessung* (Wuensch, D. u. Sommer, P., Hrsg.), Göttingen: Termessos.

- Borghouts, Joris–Frans. 1973. “The Evil Eye of Apophis”. *JEA* 59: 114-150.
- Boulanger, André. 1925. *Orphée: Rapports de l'Orphisme et du Christianisme*. Paris: Rieder.
- Braginsky, Ivan S. 1980. “Iranian Mythology”. *Myths of the People of the World* I, Moscow: BRE, 560-5.
- Bretagnon, Pierre et G. Francou. 1988. “Planetary Theories in Rectangular and Spherical Variables: VSOP87 Solution”. *Astronomy & Astrophysics* 202 : 309-15.
- Brisson, Luc. 1993. *Orphée: poèmes magiques et cosmologiques*. Paris: Belles Lettres.
- . 1995. *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité Gréco-Romaine*, UK: Variorum.
- Budge, Wallis E.A. 1967. *The Egyptian Book of the Dead: The Papyrus of Ani: Egyptian Text, Transliteration and Translation*. New York: Dover.
- Burkert, Walter. 2004. *Babylon Memphis Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Burnet, John. 1919. *L'aurore de la philosophie grecque*. Paris: Payot.
- Carr, Bradley J. et M.J. Rees. 1979. “The Anthropic Principle and the Structure of the Physical World”. *Nature* 278: 605-12.
- Chand, Devi. 1981. *The Sāmaveda*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Clagett, Marshall. 1962. *Greek Science in Antiquity: How Human Reason and Ingenuity First mastered the Experience of Natural Phenomena*. New York: Macmillan.
- Corteggiani, Jean–Pierre. 1986. *L'Égypte des Pharaons au Musée du Caire*. Paris: Hachette.
- Cotterel, Brian, F.P. Dickson, et J. Kamminga. 1986. “Ancient Egyptian Waterlocks: A Reappraisal”. *JAS* 13: 31-50.
- Darnell, John Coleman 1995. *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar–Osirian Unity*. Thèse de Doctorat. Chicago II: University of Chicago.
- Davis, Dan. 2002. “Maritime Space and Night–Time Sailing in the Ancient Eastern Mediterranean”. *Tropis VII: 7th International Symposium on Ship Construction in Antiquity, Pylos 1999, Proceedings* I, H. Tzalas ed., 291-309. Athens: Hellenic Institute for the Preservation of Nautical Tradition.
- Detienne, Marcel. 2003. *The Writings of Orpheus*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.
- Didot, Ambroise Firmin, ed. et trans. 1868. “De Iside et Osiride.” In *Plutarchi Charonensis: Scripta Moralia*, 429-69. Paris: Institut Impérial de Typographes de France.
- Hermann Diels et W. Kranz. 1966. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann.
- Dietsch, David Karl Philipp. 1822. *Die Hymnen des Orpheus*. Erlangen: Palm & Enke.
- Dornseiff, Franz. 1956. “Altorientalisches in Hesiods Theogonie”. In *Kleine Schriften I: Antike und Alter Orient*, 35-69. Leipzig: Köler u. Amelang.
- Dotin, G. 1930. *Les Argonautiques d'Orphée*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dreyer, John Louis Emil. 1953. *A History of Astronomy from Thalès to Kepler*. New York: Dover.
- EG = Gardiner, A.H. 1988. *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum (3rd Edn).
- ÉPHÉMÉRIDES 1988 = *L'Astronomie: Éphémérides 1988 (Supplément à l'Astronomie de Janvier 1988)*. Paris: Gauthier–Villars–Bordas, Bureau des Longitudes.

- Evelyn-White, Hugh G. 1964. *Hesiod: The Homeric Hymns and Homeric*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Faulkner, Raymond O. 1973-1978. *The Ancient Egyptian Coffin Texts* 3 vols. Liverpool: Aris & Phillips.
- Faulkner, Raymond O. et O. Goelet. 1973-78. *The Egyptian Book of the Dead: The Book of going forth by Day: Being the Papyrus of Ani*, E. von Dassow et al. eds). San Francisco: Chronicle Books.
- Froidefont, Christian, ed. 1988. *Plutarque: Isis et Osiris*. Paris: Les Belles Lettres.
- Γιαννάκης, Γεώργιος Ν. 1982. Ὀρφείως Λιθικά [*Orpheus's Lithika*]. Thèse de Doctorat. Ἰωάννινα: Σειρά Ἐπιστημονικῶν Διατριβῶν τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων 2.
- Godley, Alfred Denis. 1981. *Herodotus History II*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Grandet, Pierre. 1995. *Hymnes de la religion d'Aton*. Paris: Seuil.
- Griffiths, John Gwyn. 1956. "Archaeology and Hesiod's Five Ages". *JHI* 17: 109-19.
- . 1970. *Plutarch's De Iside et Osiride*. Swansea: University of Wales Press.
- Gupta, Mohan. 2005. "Reaching Antiquity of the Vedas: Astronomical and Linguistic Ways". *A Discourse on Indo European Languages and Culture*, D. N. Tripathi ed., 315-34. New Delhi: Manak Publications.
- Guthrie, William Keith C. 1952. *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*. London: Methuen.
- . 1956. *The Greeks and their Gods*. London: Methuen.
- Hannig, Rainer. 2009. *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.)*. Mainz: P. von Zabern.
- Harrison, Jane Ellen. 1995. Προλεγόμενα στη Μελέτη τῆς Ἑλληνικῆς Θρησκείας. Ὀρφείας καὶ Ὀρφικά Μυστήρια / *Prolegomena to the Study of the Ancient Greek Religion. Orpheus and the Orphic Mysteries* (traduit en hellénique par H. Papadopoulou). Ἀθήνα: Ἰάμβλιχος.
- Heath, Thomas L. 1959. *Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus*, New York: Dover.
- Hood, Sinclair. 1995. "The Bronze Age Context of Homer". In *The Ages of Homer*, J.B. Carter et S.P. Morris, eds, 25-32. Austin TX: University of Texas Press).
- Hornung, Erik. 1999. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Illingworth, Valerie, ed. 1981. *A Dictionary of Astronomy*. London: Pan Books.
- Jung, Carl G. 1959. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. London: Routledge.
- Junker, Hermann. 1906. "Poesie aus der Spätzeit". *ZÄS* 43: 101-27.
- Keith, Arthur B. 1971. *Rgveda Brāhmaṇas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rgveda*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kerényi, Karl. 1949-1950. "Die orphische Kosmogonie und der Ursprung der Orphik: Ein Rekonstruktionsversuch", *Eranos* 17: 53-78.
- Kern, Otto. 1920. *Orpheus*. Berlin: Weidmann.
- ed. 1972. *Orphicorum Fragmenta*. Zürich-Dublin: Weidmann.
- LÄ = Helck, Wolfgang u. E. Otto (Hrsg.). 1975-89. *Lexikon der Ägyptologie* I-VII. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- Landaluce, Manuel Sánchez O. de. 1996. *Estudios sobre las Argonáuticas Órficas*. Ámsterdam: A.M. Hakkert.
- Lesko, Leonard H. 1991. "Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology". *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, B. E. Shafer ed., 88-122. London: Routledge.

- Lichtheim, Miriam. 1975-80. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*. 3 vols. Berkeley: University of California Press.
- Liddel, Henry G. et R. Scott. 1968. *A Greek–English Lexicon*. Revised and Augmented Edition with a Supplement. Oxford: Oxford at the Clarendon Press.
- Linforth, Ivan M. 1973. *The Arts of Orpheus*. New York: LLC.
- Lloyd, Geoffrey E.R. 1975. “Greek Cosmologies”. In *Ancient Cosmologies*. C. Blacker et M. Loewe eds, 198-224. London: Allen & Unwin.
- Lurker, Manfred. 1986. *The Gods and Symbols of Ancient Egypt: An Illustrated Dictionary*. London: Thames & Hudson.
- Λώλη, Σοφοκλέους. 1937. *Ἡ Κοσμογονία κατὰ τὴν Ἀγίαν Γραφήν καὶ τοὺς Ἀρχαίους Ἕλληνας [La cosmogonie selon la Bible et selon les Hellènes anciens]*. Θεσσαλονίκη.
- Maass, Ernst. 1895. *Orpheus: Untersuchungen zur griechischen, römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*. München: Beck.
- MacGrail, Sean. 1996. “Navigational Techniques in Homer’s *Odyssey*”. In *Tropis IV: 4th International Symposium on Ship Construction in Antiquity, Athens 1991, Proceedings*, H. Tzalas ed., 311-20. Athens: Hellenic Institute for the Preservation of Nautical Tradition.
- Mair, Alexander William. 1921. *Callimachus: Hymns and Epigrams*. London: Loeb Classical Library.
- Mansfield Haywood, Richard. 1968. *Ancient Greece and the Near East*. London: Vision.
- Maravelia, Amanda–Alice. 2001. “Sapphō’s Poetry and Ancient Egyptian Love Poems: A Field of Comparative Interpretation, 2”. In *Cultural Interactions in Europe and the Eastern Mediterranean during the Bronze Age (3000-500 BCE): Papers from a Session held at the European Association of Archaeologists 6th Annual Meeting in Lisbon 2000*, B. I. Werbart ed., 67-84. Oxford: Archaeopress (= *BAR Series* 985).
- . 2004. “Hélios et Rē: Deux textes anciens vus par une astronome–égyptologue”. *Tōzai* 6, Limoges–Tokyo, 49-72.
- . 2006. *Les astres dans les textes religieux en Égypte antique et dans les Hymnes Orphiques*. Oxford: Archaeopress (= *BAR Series* 1527).
- . 2007. “La loi universelle et le temps selon les Orphiques et selon les Égyptiens”. In *Actes du Neuvième Congrès International des Égyptologues*, J.–C. Goyon et C. Cardin eds, 1243-50. Leuven: Uitgeverij Peeters.
- . 2009. “Les astres selon l’hymne orphique homonyme et des textes funéraires égyptiens”. In *En Quête de la Lumière / In Quest of Light: Mélanges in Honorem Ashraf–Alexandre Sadek*, A.–A. Maravelia ed., 83-100. Oxford: Archaeopress (= *BAR Series* 1960).
- Maravelia, Amanda–Alice et E. Kladaki–Manoli. 2004. “Among the Hidden Treasures of the National Archaeological Museum of Athens: Searching for Forgotten Mummies, 1”. In *Europe, Hellas and Egypt: Complementary Antipodes during the Late Antiquity: Papers from a Session, held at the European Association of Archaeologists 8th Annual Meeting in Thessaloniki 2002*, A.–A. Maravelia ed., 5-20. Oxford: Archaeopress (= *BAR Series* 1218).
- Marinatos, Spyridon. 1951. “Numerous Years of Joyful Life” from Mycenae”. *The Annual of the British School of Athens* XLVI, 102-16.
- Martínez–Nieto, Roxana. 2000. *La Aurora del Pensamiento Griego: Las Cosmogonías Prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Fereides, Epiménides, Museo y la Teogonía Órfica Antigua*. Madrid: Editorial Trotta.
- Mead, George Robert S. 1965. *Orpheus*. London: J. Watkins.

- Meijer, Dirk K.F., I. Jerman, A.V. Melkikh et VI. Sbitnev. 2020. "Consciousness in the Universe is tuned by a Musical Master Code". *Quantum Biosystems* 11: 1-107.
- Meltzer, Edmund S. 1974. "Egyptian Parallels for an Incident in Hesiod's Theogony and an Episode in the Kumarbi Myth". *JNES* 33: 154-157.
- Merkelbach, Reinhold. 1968. "Le papyrus d'Hésiode et la géographie mythologique de la Grèce". *CE* 43: 133-55.
- Morand, Anne–France. 2001. *Études sur les Hymnes Orphiques*. Leiden: Brill.
- Moreau, Alain. 1996. "Quand Apollōn devient Soleil". *ASTRES* I: 11-35.
- Morenz, Siegfried. 1950. "Ägypten und die altorphanische Kosmogonie". In *Aus Antike und Orient*, S. Morenz ed., 64-111. Leipzig: Festschrift W. Schubart.
- Neugebauer, Otto. 1945. "The History of Ancient Astronomy". *JNES* 4: 1-38.
- Nilsson, Martin P. 1941. *Geschichte der griechischen Religion* I, München: Beck.
- Niwiński, Andrzej. 1987-1988. "The Solar–Osirian Unity as Principle of the Theology of the 'State of Amun' in Thebes in the 21st Dynasty". *JEOL* 30: 89-106.
- Oldfather, Charles Henry, ed. et trans. 1989. *Diodorus Siculus I: Books I-II.34*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Otto, Walter F. 1989. *Dionysus: Myth and Cult*. Dallas TX: Spring Publications.
- Παπαθανασίου, Μαρία. 1978. Κοσμολογικά και Κοσμογονικά Αντιλήψεις εις την Ελλάδα κατά την β' χιλιετηρίδα π.Χ. [Cosmological and Cosmogonical Ideas in Hellas, during the 2nd Millenium BC] Thèse de Doctorat. Athens: University of Athens, Department of Mathematics.
- Peterich, Eckart. 1941. *Die Theologie der Hellenen*. Leipzig: J. Hegner.
- PG = Migne, J.–P., ed. 1857-66. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. Paris.
- Plassmann, Joseph Otto. 1928. *Orpheus: Altgriechische Mysterien*. Jena: Diederichs.
- Pogo, Alexander. 1936. "Egyptian Water Clocks", *Isis* 25: 403-25.
- Quandt, Günther, ed. 1973. *Orphei Hymni*. Zürich–Dublin: Weidmann.
- Quirke, Steven. 2001. *The Cult of Ra: Sun-Worship in Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.
- Quirke, Steven et L. Fritton. 1997. "An Aegean Origin for Egyptian Spirals?". In *Studies in Honour of Martha Rboads Bell*, J. Phillips ed., 421-44. San Antonio TX: Van Siclen Books.
- REDSHIFT 2 1995= *Redshift 2 Multimedia Astronomy User's Guide*. London: Maris Multimedia.
- REDSHIFT 2-4 1995-2000 = *Redshift Version 2-4, Multimedia Astronomy Sky Mapping Multi–Platform CD–ROM*. UK: Cinegram/Maris Multimedia.
- Rhode, Erwin. 1966. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, 2 vols. New York: Harper & Row.
- Ricciardelli, Gabriella. 2000. *Inni Orfici*. Roma: Mondadori, Fondazione L. Valla.
- Ridpath, Ian and W. Tirion. 1986. *Guide to Stars and Planets*. London: W. Collins Sons & C^o Ltd.
- Sloley, Richard W. 1931. "Primitive Methods of measuring Time with Special Reference to Egypt". *JEA* 17: 166-78.
- Smart, William Marshall. 1980. *Textbook on Spherical Astronomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Staudacher, Willibald. 1942. *Die Trennung von Himmel und Erde: Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und der Orphikern*. Tübingen: Bölzle.

- Stephani, Herman, A.C. Eschenbachii, I.M. Gesneri et T. Tyrwhitti. 1805. *Orphica, cum Notis*, Lipsiæ.
- SYMBOLS 1996 = Chevalier, J. et Gheerbrant, A. 1996. *Dictionary of Symbols* (traduit par Buchanan–Brown, J). UK: Penguin.
- Taho–Godi, Andrej A. 1980. *Ancient Hymns*. Moscow: Prosveschenie.
- Teeter, Emily. 2001. “Maat”, In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* II, D. B. Redford ed., 319-21. Oxford: Oxford University Press.
- te Velde, Herman. 1981-1982. “Some Aspects of the God Shu”. *JEOL* 27: 23-28.
- Tobin, Vincent A. 1987a. “Maʿat and ΔΙΚΗ: Some Comparative Considerations of Egyptian and Greek Thought”. *JARCE* XXIV: 113-21.
- . 1987b. “Mythic Symbolism in Egypt and Greece”. *JSSEA* 17: 106-27.
- . 1991. “Isis and Demeter: Symbols of Divine Motherhood”. *JARCE* XXVIII: 187-200.
- Τσοπάνης, Κωνσταντίνος. 2003. *Ὄρφισμός και Χριστιανισμός [Orphisme et Christianisme]*. Thèse de Doctorat présentée à la Faculté Théologique de l'Université de Bucaresti. Ἀθήνα: Ἰάμβλιχος.
- Vercouter, Jean. 1954. *Essai sur les relations entre Égyptiens et Préhellènes*, Paris: A. Maisonneuve.
- . 1956. *L'Égypte et le monde égéen préhellénique*. Le Caire: IFAO.
- Veselovsky, Ivan N. 1982. “Astronomy of the Orphics”. In *Problems in the History of Natural Science and Engineering* II, 120-24 [en russe].
- von Bomhard, Anne–Sophie. 2000. *Le calendrier égyptien: Une œuvre d'éternité*. London: Periplus.
- Walcot, Peter. 1966. *Hesiod and the Near East*. Cardiff: University of Wales Press.
- Wb = Eрман, Adolf et H. Grapow (Hrsg.). 1926-1931. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* I-V. Leipzig: J. Hinrichs.
- Wenskus, Otta. 1990. *Astronomische Zeitgaben von Homer bis Theophrast*. Stuttgart: Steiner.
- West, Martin L. 1983. *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.
- Wilson, Raynar H. ed. et trans. 1979. *The Viṣṇu Purāṇa: A System of Hindu Mythology and Tradition*. Calcutta: Punthi Pustak.
- Χασάπης, Κωνσταντίνος Σ. 1967. *Ἡ Ἑλληνικὴ Ἀστρονομία τῆς β' χιλιετίας[ηρίδος] π.Χ. κατὰ τοὺς Ὀρφικοὺς Ὕμνους [Hellenic Astronomy during the 2nd Millenium BC, according to the Orphic Hymns]* Thèse de Doctorat. Ἀθήνα: Χουρζαμάνης.
- Zhitomirsky, Sergey. 2003. “The Phenomena of Aratus, Orphism, and Ancient Astronomy”. In *Calendars, Symbols and Orientations: Proceedings of the 9th Meeting of the SEAC, Stockholm 27-30 August 2001*, M. Blomberg et al. eds, 79-82. Uppsala: Uppsala Astronomical Observatory.

CONTRIBUTION À LA CONNAISSANCE DE LA VILLE DE THALA NUMIDE:

Contexte géo-historique

CONTRIBUTION TO THE KNOWLEDGE OF THE NUMIDIAN CITY OF THALA:

Geo-historical context

Ouiza Ait Amara

Université d'Alger

ouizaaitamara2000@yahoo.fr |  <https://orcid.org/0000-0002-1082-7445>

proposta: 03-09-2020 | aceitação: 05-07-2021
submission acceptance

Résumé: Les spécialistes ont bien compris que, pour étudier l'histoire d'un état, ou du peuple qui le compose, il est nécessaire d'aborder son histoire urbaine, voire son urbanisation. Les modernes se sont intéressés, ces dernières années, à la problématique des cités numides, vue sous l'angle de leur participation au fonctionnement de l'État et de leur évolution. A ce jour, le résultat de ces recherches a permis de mieux connaître certaines cités antiques emblématiques, alors que d'autres sont encore en attente d'investigations. Thala, malgré son importance, fait partie de ce deuxième groupe, «plus anonyme». Pour raconter Thala, nous allons commencer par confronter les sources littéraires, particulièrement celles de deux auteurs incontournables: Salluste et Tacite. L'archéologie viendra ensuite soutenir notre propos.

L'objectif de la présente étude est de relater l'histoire de Thala, de ses débuts jusqu'aux premiers siècles de l'époque romaine. Bien sûr, les mutations qu'elle a connues après les événements dramatiques s'y étant déroulés vont également retenir toute notre attention. Ces événements marquants sont : la guerre de Jugurtha et celle de Tacfarinas.

La narration de ces guerres, de la main même des deux auteurs cités plus haut, va nous permettre une approche assez aisée des spécificités de cette cité à deux époques différentes, numide et romaine. L'archéologie va alors apporter son aide pour faire avancer nos connaissances. Bien qu'elle s'intéresse plutôt à la période romaine, elle n'en omettra pas, pour autant, l'époque numide.

Mots-clés: Thala; Numidie; Jugurtha; Tacfarinas; Salluste; Tacite.

Abstract: To study the history of a State or of its people, one must study its urban history and urbanization. Recently modern researchers have taken an interest in the problematic of the Numidian cities, with regard to their participation in the functioning of the State and their evolution. Today, the results of this research have made it possible to better understand certain emblematic ancient cities, while others are still awaiting investigation.

Thala, despite its importance, is part of this second, more "anonymous" group. To "tell" Thala, we will start by comparing the literary sources, particularly those of the two main authors: Sallust and Tacitus.

Archeology will then support our interpretation.

The objective of this study is to relate the history of Thala, from its beginnings to the first centuries of Roman times. Of course, the changes she experienced after the dramatic events that unfolded there will also hold our full attention. These significant events are the war of Jugurtha and that of Tacfarinas. The narration of these wars, by the very hand of the two authors cited above, will allow us a fairly “easy” approach to the specificities of this city at two different eras, Numidian and Roman. Archeology will then help to advance our knowledge. Although Archaeology is more concerned with the Roman period, the Numidian period will not be neglected.

Key-words: Thala; Numidia; Jugurtha; Tacfarinas; Salluste; Tacitus.

Plusieurs villes numides antiques ont été mentionnées par les sources et reprises dans la documentation moderne. Ces cités sont regroupées selon leur statut : capitale, résidence royale ou propriété privée du roi, centre administratif, lieu de marché important, ville sanctuaire, ville battant monnaie, ville historique, ville jouant un rôle économique et/ou gardienne des trésors étatiques.¹

Leur implantation, sur une carte de l'époque, présente une caractéristique bien observable : c'est leur inégale répartition sur le territoire. En effet, leur nombre décroît à mesure que l'on s'éloigne du nord-est vers le sud ou vers l'ouest.²

Ces villes numides portent toutes, ou presque, des noms libyques, preuve d'une évidente présence bien antérieure à la période romaine³. Certaines d'entre elles, ignorées ou insuffisamment décrites dans la littérature gréco-romaine, n'ont suscité aucun intérêt auprès des modernes.

A ce jour, aucune étude globale n'a été réalisée, et ceci, au grand dam de N. Kallala, qui écrit:

L'histoire des Libyens et Numides, est un segment essentiel de l'histoire du Maghreb antique, elle en constitue le socle même, et devra retrouver une place de choix dans nos axes de recherches et dans nos réflexions historiques.⁴

1 Ghaki 2012, 625-32.

2 Lassère 2015, 367-8.

3 Lassère 2015, 367-8.

4 Kallala et al. 2014, 128.

Thala, elle, possède une particularité rare, celle de figurer dans plusieurs groupes à la fois : ville historique, essentielle à l'économie et gardienne de trésors. Elle appartenait au *Regnum Numidum*, dont elle tire ses origines.⁵

Sa fondation, cependant, s'avère bien antérieure à l'époque numide : des traces d'occupation du sol, découvertes à proximité des nécropoles, font remonter ses débuts au Paléolithique.⁶ En effet, la forte concentration de vestiges funéraires de cette période amène à penser à de lointaines origines pré-lybiques.⁷

Salluste, dans son œuvre magistrale, la qualifie de place «grande et riche», où dormaient la plupart des trésors de Jugurtha.⁸ Elle fut également utilisée par la famille royale pour s'y réfugier dans les pires moments, ainsi que par le roi, quand il fut abandonné par ses proches.⁹ Salluste précise que ce palais royal était une des résidences des princes de sang.¹⁰ C'est également dans cette enceinte palatine que les habitants, toujours selon Salluste, venaient déposer leurs biens et leurs provisions.¹¹ Il faut très certainement comprendre que les citoyens venaient en ces lieux s'acquitter de l'impôt, soit en espèces, soit en nature.

Thala était devenue riche pendant le *Bellum Iugurthinum*, profitant de l'avantage de son éloignement du théâtre des opérations, ce qui l'avait donc rendue peu sensible aux conséquences de cette guerre.¹² Sa position en retrait du champ des actions militaires et sa situation géostratégique privilégiée ont contribué également à son essor durant cette période (fig.1).¹³

Deux sources littéraires anciennes incontournables s'offrent à nous pour mener à bien la réalisation de notre étude. D'abord, le *Bellum Iugurthinum* de Salluste, ensuite, les *Annales* de Tacite.

Salluste est reconnu comme l'auteur ayant agrémenté ses propos sur la région de Thala d'un très grand nombre d'informations géographiques. Il avait l'avantage de bien connaître les villes du royaume numide ainsi que celles de la province romaine

5 Gsell 1927, 277-8; 1928, 208, 277; Ghaki 2012, 625-32.

6 Strab. 17.3.12; Nasraoui 2015, 359-62.

7 Nasraoui 2015, 359-62.

8 Sall. *Ing.* 75.1-2, 76.2, 89.4; Gsell 1927, 208, 277-8; Ghaki 2012, 625-32.

9 Sall. *Ing.* 75.1; Lepelley 1981, 315-6; Ghaki 2012, 627.

10 Sall. *Ing.* 75.1-2, 76.2, 89.4; Gsell 1927, 208, 277-8; Ghaki 2012, 625-32.

11 Sall. *Ing.* 75.1, 76.6; Camps 1960, 240.

12 Sall. *Ing.* 75.1; Lepelley 1981, 315-6; Ghaki 2012, 627.

13 Sall. *Ing.* 75.1.

Africa nova. C'est dans cette province qu'il exerça la fonction de proconsul, fonction qui, indéniablement, lui fut très utile, de l'avis de certains, pour se constituer sur les principaux sites du pays, ce que l'on appellerait aujourd'hui, une base de données. C'est auprès d'autochtones qu'il a obtenu des renseignements transmis par la tradition orale. Il a eu tout le temps, également, de consulter les *Libri punici* traduits du punique par le roi Hiempsal II qui s'en voit parfois attribuer la paternité.¹⁴

La connaissance de l'Afrique par Salluste ne peut être remise en cause sur la foi des reproches que certains lui font de son trop court séjour en Afrique et, ajouté à cela, par l'exercice des nombreux actes que sa fonction de proconsul exigeait.¹⁵

A sa décharge, il faut reconnaître que son exposé a l'avantage d'être proche, chronologiquement, des événements ; c'est en effet vers l'année 40 av. J.-C. qu'il rédigea son œuvre, soit 65 ans après la défaite de Jugurtha.¹⁶ Salluste a pu consulter les écrits de certains grands acteurs de la guerre de Jugurtha, s'informant ainsi sur les régions et les localités parcourues par l'armée romaine : ce sont les mémoires de P. Rutilius Rufus et ceux de Sylla.¹⁷ Il a pu prendre connaissance des sources classiques, en l'occurrence, Polybe, Diodore de Sicile et Strabon. Il a également pu compiler d'autres sources, mais qu'il ne mentionne pas et qui se rapportent sans doute à certaines batailles du *Bellum Iugurthinum*.¹⁸

André Berthier, un historien moderne quelque peu contesté, il est vrai, est convaincu par l'exactitude des informations rapportées par Salluste et suggère que c'est durant son séjour en Afrique qu'il a réuni sa documentation sur la guerre de Jugurtha et qu'il s'est déplacé sur les lieux mêmes des combats. Salluste eut effectivement la possibilité de se rendre sur les différents champs de bataille¹⁹ et très vraisemblablement à *Thala*.

S. Gsell, un plus grand spécialiste, rejette l'idée que Salluste ait pu acquérir suffisamment de connaissances sur l'Afrique durant son court séjour *in situ*, qui n'excéda pas une année et demie. Durée, d'après S. Gsell, insuffisante pour recueillir aussi précisément autant d'informations sur autant de lieux et sur les événements

14 Sall. *Ing* 17.7; Syme 1982, 129; Devillers 2000, 122.

15 Bertrandy 1989, 37.

16 Saumagne 1966, 239; Carcopino 1943, 28.

17 Gsell 1928, 126.

18 Gsell 1928, 127-8.

19 Berthier 1981, 103-4.

qui s'y sont déroulés. Il cite quelques exemples pour corroborer ses dires : d'abord, l'inexactitude des indications de distance, souvent exprimées de manière très vague,²⁰ ensuite, la chronologie, quasi inexistante, et enfin, la description de la géographie réduite au strict nécessaire.²¹

J. Desanges, un autre grand chercheur éminent approuvait cet avis, en remarquant que Salluste se souciait peu de l'exactitude et des précisions du cadre géographique.²²

Cependant, la diversité des sources sur lesquelles s'est appuyée l'étude de Salluste nous fait émettre, conjointement avec V. Krings, des réserves sur les interprétations des modernes qui ne respectent pas toujours le contenu des textes et ne tiennent pas plus compte des circonstances ni des intentions dans lesquelles ces écrits ont été rédigés.²³

La deuxième source textuelle traitant de *Thala* émane d'une œuvre de Publius Cornelius Tacitus ou, plus communément, Tacite. Cet historien latin (v. 55 – v. 120 ap. J.-C.) fut un des grands personnages de son temps : avocat et homme politique, consul en 97 et plus tard proconsul d'Asie. Sa famille appartenait à l'ordre équestre. Elle s'était enrichie et illustrée vers la fin du règne de Néron. Vespasien, vers l'année 78, ouvrit au jeune homme âgé de vingt-cinq ans, qu'était Tacite, la voie de la carrière des charges sénatoriales.²⁴

Sa première œuvre importante s'intitule *Histoires*. C'est un récit en douze livres qui retrace la guerre civile, entre la mort de Néron et celle de Domitien. Sa seconde œuvre, les *Annales*, va justement étayer notre propos.²⁵

Dans cet ouvrage, Tacite décrit l'Afrique du temps de Tibère, en y incluant un récit circonstancié de la guerre de Tacfarinas. Cette guerre s'est déroulée sur le territoire des Musulames, territoire dont *Thala* dépendait géographiquement (fig.2).²⁶ Les propos de Tacite ne sont pas négligeables malgré l'opposition des auteurs modernes qui mettent en évidence son manque d'objectivité. Ils lui reprochent,

20 Gsell 1928, 125.

21 Gsell 1928, 130-1.

22 Desanges 1999, 103; Krings 1990, 109-17; Tiffou 1974, 151-60; Mathieu 1996-7, 36.

23 Krings 1990, 109-17.

24 Lassère 2015, 379, 765.

25 Lassère 2015, 379.

26 Lassère 2015, 765.

par exemple, de dépeindre une contrée par trop désertique, de confondre des lieux, d'afficher un mépris certain envers des tribus, soi-disant, nomades et rebelles à la civilisation, ne percevant d'elles qu'un ramassis de pillards à peine susceptibles d'être transformés en soldats.²⁷

A ces sources littéraires s'ajoutent les nombreux résultats issus de travaux menés par les archéologues, et ce, depuis des décennies. En effet, plusieurs villes numides ont fait l'objet de fouilles et le résultat comparé des recherches tend à confirmer que Thala a connu une occupation antérieure à l'époque numide.²⁸

Un domaine connexe permet une autre approche historique : c'est l'épigraphie qui s'avère également être une aide précieuse dans l'étude de l'environnement de la ville de Thala²⁹ et de l'organisation municipale et administrative de la ville.

En effet, la découverte de bornes de délimitation territoriale, à Ammaedara et à Thala, et l'étude des inscriptions qu'elles portent, valident certaines informations citées dans les sources anciennes.³⁰ Ces bornes permettaient de délimiter la frontière entre territoires.³¹ Leur analyse a fait progresser la connaissance de Thala à l'époque romaine³² et a également permis l'élaboration de cartes territoriales et régionales (villes, villages, chemins et voies).³³

Les données résultant de l'ensemble des études que nous venons d'évoquer s'accordent toutes sur l'identification et la localisation de Thala dont le nom est resté inchangé depuis l'Antiquité.³⁴ Cette confirmation a enfin levé tout doute sur l'implantation de la Thala historique car bien d'autres lieux portent ce nom. Le vocable «*thala*» dans les différents dialectes magrébins, signifie «fontaine» ou plus généralement «source». ³⁵ L'onomastique est respectée car Thala possédait plus d'une cinquantaine de sources, une réserve bien suffisante pour couvrir les besoins d'une troupe... et entraîner du même coup la convoitise du camp adverse, comme il est écrit dans le *Bellum Iugurthinum*.³⁶

27 Laporte et M'Charek 2010, 5144-55.

28 Camps 1960, 240 ; Le Glay 1966, 1: 299-306; Lassère 1977, 250-2.

29 Laporte et M'Charek 2010, 5144-55.

30 Courtois 1955-6, 55-69.

31 *AAT*, II, f. Thala, n° 77. Lepelley 1981, 315-6; Desanges et al. 2010, 236.

32 Courtois, 1955-6, 55-69.

33 Laporte 2010, 5144-5155.

34 *AAT*, II, f. Thala, n° 77, Lepelley 1981, 315-6 ; Desanges et al. 2010, 236.

35 Gsell 1927, 276; Desanges et al. 2010, 236.

36 Le Glay 1966, 299.

La première mention de la Thala historique est rapportée par Salluste, dans les pages du *Bellum Iugurthinum*,³⁷ au fil de sa narration des événements du début de l'année 108 av. J.-C. C'est le moment où Jugurtha décide de rejoindre Thala en traversant le désert.

Jugurtha, désespérant plus que jamais de sa fortune, gagne le désert avec les transfuges et une partie de sa cavalerie, et parvient ensuite à Thala, place grande et riche, où se trouvaient la plupart de ses trésors, et la somptueuse maison des jeunes princes, ses fils. Quand Metellus en fut informé, malgré la présence d'un grand désert qui s'étendait, lui avait-on dit, sur un espace de cinquante milles entre Thala et le fleuve le plus proche, néanmoins, espérant mettre fin à la guerre par la prise de cette place, il entreprend de surmonter toutes les difficultés, et de triompher même de la nature.³⁸

Tacite, quant à lui, n'est guère plus prolix : il se contente de placer Thala dans l'ancien territoire des Musulames. Cependant, les faits qu'il rapporte ne concernent que l'époque romaine. Il présente alors Thala comme un *praesidium*, c'est-à-dire, un poste militaire défendu par une garnison ; statut qu'elle gardera jusqu'en 209 apr. J.-C.³⁹ Nous noterons qu'après cette date, Thala n'est plus qu'un simple poste militaire.⁴⁰

Dans son œuvre *Annales*, l'auteur ne mentionne pas le nom de Gétules, malgré leur importance dans l'environnement de Thala et le rôle qu'ils jouèrent durant les événements survenus en Afrique au Ier siècle.⁴¹ Il évoque bien les Musulames auxquels, probablement, il assimile les Gétules. Il localise le territoire des Musulames, essentiellement entre Theveste et Madauros, dont les voisins, à l'ouest, sont justement les Gétules. Il qualifie les Musulames de puissante tribu:

Cette tribu puissante, proche des déserts de l'Afrique chez qui les villes n'avaient pas encore apporté la civilisation, prit les armes et entraîna dans la guerre ses voisins, les Maures; ceux -ci avaient pour chef Mazippa.⁴²

37 Sall. *Ing.* 75.1-10, 76.1-6.

38 Sall. *Ing.* 75.1-2.

39 Tac. *Ann.* 3.21; Lepelley 1981, 315-7; Benzina Ben Abdallah 2000, 5-9, 13; M'Charek 2012, 273.

40 Un statut de castellum pérégrin dirigé par des *seniores* et rattaché à la colonie flavienne d'Ammaedara, avant de devenir sous le Bas-Empire une commune romaine de plein exercice. Lepelley 1981, 315-17; Benzina Ben Abdallah 2000, 13; M'Charek 2012, 273.

41 Desanges 1962, 117-21.

42 Tac. *Ann.* 2.52.2.

Parmi les historiens modernes, certains, bien qu'ils aient reconnu l'importance d'une cité antique située à une vingtaine de kilomètres à l'est d'Ammaedara⁴³ et à cinquante-trois kilomètres au sud de Sicca Veneria,⁴⁴ émettaient des réserves à y voir la Thala de Salluste. Pourtant, il s'agissait bien d'un lieu où se déroula une des batailles les plus importantes du *Bellum Iugurthinum*.⁴⁵ Il existait donc un désaccord manifeste quant à la localisation de Thala.

S. Gsell, par exemple, dans son *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, identifie la Thala antique à la Thala moderne, sauf, dans le cas, dit-il, où Salluste aurait beaucoup trop exagéré sa description de la sécheresse des contrées que traversa Metellus. En effet, lorsqu'on s'éloigne de la Thala moderne par le nord – d'où sont censées être arrivées les troupes romaines – il n'est nullement nécessaire de parcourir cinquante milles pour trouver des sources ou des cours d'eau, même en été.⁴⁶ C. Courtois adhère à l'opinion de S. Gsell, considérant que la Thala de Salluste ne peut être que l'actuelle Thala.⁴⁷

Pour G. Camps,⁴⁸ Thala ne peut être située en Gétulie, car Salluste écrit qu'après la prise de cette ville, Metellus poursuivit Jugurtha à travers la Gétulie. Également, ce n'est qu'après la prise de Thala que Jugurtha enrôla des Gétules dans son armée. G. Camps place Thala au pays des Musulames, région où se déroulèrent les événements de la guerre de Tacfarinas.⁴⁹ D'autres auteurs⁵⁰ la placent encore plus au sud, l'identifiant avec Thélépte.⁵¹

Quant à J.-M. Lassère, il explique qu'au-delà des limites du Haut Tell, après Zama et Naraggara, aucune autre ville n'est mentionnée avant Theveste. Néanmoins autour de certains points d'eau, se dressent quelques villages fortifiés, lieux de marchés ou greniers à blé, tels Thala et Capsa. À l'exception de ces deux sites, c'est bien à travers un paysage désolé que sont décrites les longues marches de Jugurtha citées dans le *Bellum Iugurthinum*.⁵²

43 M'Charek 2012, 273.

44 *AAAT*, II, f. Thala, n° 77. Lepelley 1981, 315-6.

45 Courtois 1955-6, 60.

46 Gsell 1927, 277; Bridoux 2008, 418.

47 Courtois 1955-6, 55-68; Berthier 1981, 68; M'Charek 2012, 272.

48 Camps 1960, 155.

49 Camps 1960, 155; Lepelley 1981, 315; Benabou 1976, 76; M'Charek 2012, 273.

50 Tissot 1888, 2: 633-5.

51 Müller 1860-62, 63-4.

52 Lassère 1977, 44.

Pour J.-M. Lassère, Thala qu'il considère comme une grosse bourgade,⁵³ se trouve dans les montagnes dessinant la Dorsale tunisienne, à plus de 1000 m d'altitude, au sud de Sicca Veneria et à l'ouest d'Ammaedara,⁵⁴ dans une région de faible densité urbaine.⁵⁵

Mais des découvertes archéologiques récentes viennent éclairer la controverse sur la localisation de Thala. En effet, l'étude des bornes de délimitation territoriale entre les *coloni* à Ammaedara, et le territoire des *socii Thalenses*, découvertes à Ammaedara et à Thala, valide l'assimilation de la Thala de Salluste et de Tacite à la Thala moderne, comme le suggérait d'ailleurs l'hypothèse de S. Gsell, suivi en cela par C. Courtois.⁵⁶

L'analyse de ces bornes permet également de faire avancer les connaissances sur Thala, plus particulièrement à l'époque romaine.⁵⁷ Elle révèle aussi les liens juridiques qui unissaient cette ville à Rome, depuis Auguste et Tibère, et principalement les liens du *foedus* qui ont donné aux Thalenses le statut d'alliés du peuple romain.⁵⁸ Nous reviendrons sur ce point plus loin.

La Thala de l'époque numide fait l'objet de moins de commentaires dans les sources. Les modernes répartissent les villes numides en fonction de leur importance, de leur situation ou du rôle qui a été le leur. Certaines d'entre-elles sont connues pour avoir joué des rôles multiples. Thala figure dans cette dernière catégorie : elle représentait un lieu idéal où les rois déposaient les fonds nécessaires à leur charge et à leurs projets, s'abritaient durant les crises ou les guerres. En effet, cette ville était défendue en partie par la nature même de son environnement immédiat et protégée par des ouvrages d'art militaires.⁵⁹ Elle occupait de fait une place stratégique dans le dispositif défensif de Jugurtha.⁶⁰

Salluste relève bien la présence d'un *oppidum* en ce lieu, et ajoute qu'il est difficile d'accès.⁶¹ D'autre part, il peint un sombre tableau des vastes étendues

53 Lassère 1977, 451.

54 *AAT*, II, f. Thala, n° 77. Courtois 1955-6, 57-69.

55 Lepelley 1981, 315-6; M'Charek 2012, 279.

56 Courtois 1955-6, 55-69; Lepelley 1981, 315-6; Desanges et al. 2010, 236.

57 Courtois 1955-6, 55-69.

58 M'Charek 2012, 286-7.

59 Sall. *Ing.* 76.2; Gsell 1928, 208.

60 Sall. *Ing.* 65.1; Desanges et al. 2010, 236.

61 Sall. *Ing.* 89.6; Gsell 1927, 278.

désolées et arides qui entourent Thala.⁶² Néanmoins, reconnaît-il, les pluies ne sont pas rares à l'intérieur des terres, comme à Thala, précise-t-il. Mais, elles sont bien insuffisantes pour assurer une bonne levée des céréales.⁶³ De telles conditions climatiques ont poussé les habitants de cette région à restreindre leur alimentation pour se préparer à une éventuelle pénurie : eau et autres denrées pouvant à tout moment faire défaut.⁶⁴ Salluste le rappelle dans ce passage :

Cette disette d'eau, là comme dans toute l'Afrique éloignée de la mer et demeurée sauvage, était d'autant plus facilement tolérée que les Numides ne se nourrissaient guère que de lait et de venaison, sans employer de sel ni d'autres stimulants de l'appétit. Les aliments leur servaient à combattre la faim et la soif ; ils n'étaient pas pour eux un instrument de plaisir ou de débauche.⁶⁵

Ces conditions climatiques, à peine supportables, ajoutées aux contraintes de la traversée d'une région sèche, mettaient dans l'obligation Métellus, le proconsul romain, marchant sur Thala, de fournir à ses troupes d'importantes quantités d'eau.⁶⁶ Son expédition dura près de deux mois.⁶⁷

De plus, les fortifications qui l'entouraient et l'éloignement de cette ville dans les *loca arida* rendaient l'entreprise périlleuse et Metellus eût du mal à l'affronter.⁶⁸ Après de nombreuses difficultés surmontées, Metellus parvient devant Thala. Salluste le montre entourant la ville d'un fossé et d'un retranchement,⁶⁹ dirigeant de grands travaux obsidionaux tout autour de la place : galeries couvertes de bois pour permettre par divers points l'approche des remparts, établissement d'une terrasse où l'on poussera des tours.

Pendant la bataille (108 av. J.-C.) et le siège de Thala par les Romains,⁷⁰ les sources proches des murs de la ville qui permettaient à une population nombreuse de s'approvisionner⁷¹ et d'entretenir, au-delà des limites, une oasis par irrigation,⁷²

62 Sall. *Ing.* 89, 4-5; Gsell 1927, 278.

63 Sall. *Ing.* 75.7, 89.6.

64 Sall. *Ing.* 89, 7; Gsell 1913, 96-7.

65 Sall. *Ing.* 89.6-8.

66 Sall. *Ing.* 75.3, 91.1; Gsell 1913, 96-7.

67 Sall. *Ing.* 81.2.

68 Sall. *Ing.* 74.1-3, 75, 76.1-6; Flor. 1.36.11; Gsell 1928, 207; Berthier 1981, 68.

69 Sall. *Ing.* 76.2.

70 Courtois 1955-6, 60.

71 Gsell 1928, 208.

72 Gsell 1927, 278.

avaient sans doute cessé d'être accessibles aux habitants.⁷³ Toutefois, il existait un point d'eau salvateur à l'intérieur de l'enceinte.⁷⁴ A un moment donné, Jugurtha pour échapper au désastre quitta la ville, de nuit, accompagné de ses enfants, emportant avec lui une grande partie de ses trésors.⁷⁵ Les habitants étaient résolus à se défendre jusqu'au bout.⁷⁶ Le meilleur du butin, tant convoité, avait été détruit par les transfuges. En effet, lorsque les assiégés virent une brèche s'ouvrir sous les coups des béliers, ils transportèrent l'or, l'argent, leurs objets les plus précieux dans la demeure royale. Et là, après s'être gorgés de vin et de nourriture, ils livrèrent aux flammes le palais, les trésors qu'ils venaient d'y déposer et leurs pauvres personnes, n'attendant aucune grâce des vainqueurs.⁷⁷

C'est ainsi que la ville de Thala fut incendiée par ses habitants, puis détruite par Metellus.⁷⁸ Et pourtant, Salluste ne l'énonce pas clairement dans ce passage.⁷⁹

De son côté Metellus, voyant que les habitants étaient résolus à se défendre, que la place était aussi protégée par ses ouvrages comme par sa situation, fit entourer ses remparts d'un fossé surmonté d'une palissade. Puis, dans les deux endroits les plus favorables que présentait le terrain il fit avancer des baraques, élever une terrasse, et poser sur celle-ci des tours afin de protéger l'ouvrage et les travailleurs... Enfin, après quarante jours de travaux et de combats épuisants, les Romains s'emparèrent de la place.⁸⁰

Après la prise de Thala, Marius,⁸¹ ainsi qu'il l'avait décidé, marcha sur des places fortes ou plus faiblement défendues pour atteindre une ultime ville appelée Capsa. Salluste nous le rappelle:

Marius avait le plus vif désir de s'emparer de Capsa, tant à cause de son importance pour la guerre que des difficultés de l'entreprise, et de la gloire que Metellus s'était acquise par la prise de Thala, dont la situation et la défense ne différaient guère, sauf que Capsa n'avait qu'une seule fontaine d'eau vive, et encore située à l'intérieur de la place, et devait pour le reste recourir à l'eau de pluie.⁸²

73 Sall. *Ing.* 89.6; Gsell 1928, 208.

74 Sall. *Ing.* 89.4, 91.4.

75 Sall. *Ing.* 74.1-3, 76.1; Gsell 1928, 210 ; Charlier 1950, 293, 301; Berthier 1981, 69; Ait Amara 2013, 163.

76 Berthier 1981, 69.

77 Sall. *Ing.* 76.2-6; Gsell 1928, 210.

78 Sall. *Ing.* 76.6.

79 Gsell 1928, 210; Bridoux 2008, 418.

80 Sall. *Ing.* 76.2-3, 5.

81 Sall. *Ing.* 87.4, 88.1.

82 Sall. *Ing.* 89.6.

Quant à Jugurtha, après la perte de Thala, il chercha à rassembler de nouveaux combattants prêts à se venger des Romains. Il recruta des soldats chez les Gétules et tenta de circonvenir l'entourage de son beau-père, Bocchus, roi de Maurétanie, afin que cet aréopage le convainque d'intervenir⁸³ en sa faveur.

Quelque temps après ces événements tragiques, Thala fut complètement détruite. Un passage des *Annales*, d'ailleurs, retrace cet épisode et inscrit Thala au catalogue des villes totalement anéanties au cours des guerres dont l'Afrique eut à souffrir depuis Jugurtha.⁸⁴ Certains historiens affirment même qu'elle fut rasée sur l'ordre de généraux de César.⁸⁵

Puis les guerres éclatèrent les unes après les autres, et en dernier lieu celle que dieu César mena contre Scipion, au cours de laquelle périt Juba lui-même. Avec les chefs disparurent également les villes, comme Tisiaous, Ouaga, Thala, ou encore Kapsa, gardienne du trésor de Jugurtha.⁸⁶

La chute de cette grande cité qu'était Thala fut assurément un succès pour Rome.⁸⁷ Et, dès la fin du Ier siècle avant J.-C., la romanité et une urbanisation nouvelle ont fini par estomper, jusqu'à la faire disparaître, l'empreinte culturelle numide. Les témoignages littéraires sur ce sujet sont malheureusement forts rares.

La défaite de Thala (108 av. J.-C.) met un terme à sa période numide. La cité est désormais sous l'autorité des Romains. Les connaissances sur cette nouvelle époque sont en quantité plus importante et en qualité, plus sûres, ceci, confirmé par le résultat de fouilles archéologiques, comme le montrent trois exemples.

1. De nombreuses épitaphes ont été découvertes. D'abord, quatre anciennes de soldats *in situ*, attestant de l'implantation d'un poste militaire tenu par la IIIe Légion Auguste.⁸⁸ Ensuite, quarante-huit épitaphes ont été recensées dans la nécropole nord de Thala, révélant une liste de noms de soldats de la IIIe Légion Auguste inhumés au Ier siècle apr. J.-C.⁸⁹ Enfin, quatre épitaphes, dans ce dernier groupe, ornent des tombes de pèlerins.

83 Julien 1966, 140; Cadiou 2013, 136.

84 Strab. 17.3.12; Gsell 1928, 210.

85 M'Charek 2012, 272.

86 Strab. 17.3.12.

87 Gsell 1928, 211.

88 Tac. *Ann.* 3.21; Le Bohec 1989, 342 n. 79, 359.

89 Le Bohec 1989, 342 n. 79; Lassère 1977, 250-2; M'Charek 2012, 279.

Ces documents nous montrent que les Flaviens ont organisé, et grandement facilité, le peuplement romain de Thala. Pour atteindre leur objectif, ils établirent un *pagus* de citoyens romains dans cette vieille cité qui avait accueilli tant de vétérans depuis la guerre de Tacfarinas.⁹⁰

2. Des ruines de temples ont été identifiées à Thala. En certains lieux, les fouilles indiquent une pratique religieuse particulièrement tournée vers les cultes africains agraires, comme le culte de Tanit-Caelestis, bien attesté dans les environs de la localité par deux dédicaces.

Par ailleurs, cinq dédicaces à Saturne et à Pluton ont été découvertes à Thala.⁹¹ D'autres inscriptions ont également été mises au jour sur le site vouées, celles-ci, à Mars en sa qualité de défenseur de la liberté.

Ces inscriptions mettent ainsi en lumière l'évolution du statut juridique de Thala de l'ancien territoire des Musulames. Thala fut d'abord, *praesidium*,⁹² cité par Tacite, ensuite *castellum pérégrin*, dirigé par des *seniores* et rattaché à la colonie flavienne d'Ammaedara, pour enfin devenir, sous le Bas-Empire, une commune romaine de plein exercice.⁹³

L'étude des bornes de délimitation territoriale aide à mieux cerner la Thala romaine. Deux bornes, portant chacune une épigraphe, et attribuées aux *socii Thalenses* ont été découvertes dans les environs de Thala. Elles sont datées des années 75-76, période à laquelle fut constituée la colonie de vétérans d'Ammaedara. La première est une borne de délimitation entre le domaine des colons et celui des *socii* de Thala, la seconde sépare le domaine d'Auguste et de celui des *socii* de Thala.

La première de ces bornes, découverte à Kherbet el-Chrig, à 7 km à l'ouest de Thala et à 9 km de la borne-limite de Chirdou, est conservée au musée du Bardo. Cette borne, en calcaire, avait été posée entre Thala et Haidra. On peut y lire:

[Terminus positus] int[er]/ col[onos] et/ soc[ios] T[h]al[enses].

[Borne de délimitation] entre le domaine des colons et celui des *socii* de T[h]ala.

90 Lassère 1977, 250-2; Le Bohec 1989, 342; M'Charek 2012, 279.

91 CIL, 8: 11681, 23280-4. Leglay 1966, 1:299-306; Benzina Ben Abdallah 2000, 10 n. 11.

92 Lepelley 1981, 315-7.

93 Lepelley 1981, 315-7; Benzina Ben Abdallah, 2000, 9-10.

La seconde inscription est gravée sur une stèle de calcaire, découverte à Kef Chirdou à deux kilomètres au nord de Thala. La pierre a été réemployée dans la construction d'un pont. Elle mesure 0,94 m de haut, 0,50 m de large et 0,23 m d'épaisseur. Le texte de l'inscription est réparti sur trois lignes.

I N T A V G

E T S O C

T H A L

[Terminus positus] int[er] Aug[ustum]/ et soc[ios]/ Thal[enses].

[Borne de délimitation] entre le domaine d'Auguste et de celui des *socii* de Thala.⁹⁴

Ces bornes jouaient également le rôle de repères géodésiques. Elles permettaient l'évaluation en latitude du territoire laissé aux *socii Thalenses* lors du partage des terres entre eux-mêmes et les colons-citoyens romains. Une borne érigée, sous Trajan, s'élevait à dix kilomètres à l'est de Thala marquant la limite de son territoire et de celui d'Auguste, distinguant ainsi deux domaines fonciers : l'un correspondant au territoire d'un *pagus* de citoyens romains et l'autre à celui des *socii Thalenses*.⁹⁵

Ces documents officiels que sont les bornes de délimitation territoriale ont l'avantage de faire avancer nos connaissances sur Thala, sous le Haut-Empire romain, et sur la *pertica* de la colonie flavienne d'Ammaedara. Elles sont datées de l'époque des Flaviens.

Au-delà de l'attestation du toponyme antique de Thala, de son identification et de la reconnaissance de son territoire à l'époque où elle jouissait du *foedus*, ces bornes révèlent les liens juridiques qui unissaient Thala à Rome, depuis Auguste et Tibère. Ce lien, initialement dit «du *foedus*», a accordé aux Thalenses le statut de *socii populi Romani*, «alliés du peuple romain». Ces *socii* seraient, pour certains, les membres d'une société adjudicataire d'impôts qui se serait installée à Thala. Pour d'autres, ils seraient des «Musulames regroupés autour de la ville indigène de Thala», car «le nom de *socii* convient bien aux Musulames qui fournissaient à Rome des contingents de troupes indigènes». ⁹⁶ D'autres encore, optent pour la coexistence à

94 M'Charek 2012, 274-5.

95 M'Charek 2012, 274-7.

96 M'Charek 2012, 280-7.

Thala même d'une communauté pérégrine juxtaposée à un *pagus* de citoyens romains relevant de la colonie flavienne d'Ammaedara.⁹⁷

Les bornes cadastrales permettent également d'apprécier les dimensions du territoire laissé aux Musulames après les fondations d'Ammaedara, de Theveste et de Thala au cours du IIe siècle.⁹⁸ Certaines de ces indications ont été confirmées par les renseignements donnés par Tacite concernant les alliés Musulames.⁹⁹

Au Ier siècle, Thala, devenue un lieu hautement stratégique,¹⁰⁰ abritait une garnison spécialisée qui avait pour mission le contrôle de la voie allant de Sicca Veneria à Thelepte.¹⁰¹ Thala apparaît comme un élément essentiel du dispositif défensif implanté autour d'Ammaedara¹⁰² où se dressait déjà le camp permanent de la IIIe Légion Auguste.

Les échos de la révolte de Tacfarinas ont rendu célèbre le vaste territoire des Musulames, au sud de la Numidie, dont dépendait Thala. La fédération des Musulames n'a pu être réalisée du temps de Tibère. Bien que plusieurs événements de la guerre de Jugurtha se soient déroulés sur leur territoire, le nom des Musulames n'a jamais été cité par Salluste, qui n'évoque, lui, que les Numides, les Gétules et les Maures. Et pourtant, c'est bien chez les Musulames que Jugurtha trouva ses plus fidèles soutiens.¹⁰³

Cette population occupait la plus grande partie du bassin de l'oued Mel-lègue, le Muthul des anciens. Les sources citent les Musulames tantôt aux côtés des Gétules, tantôt intégrés à ces derniers. La question semble maintenant résolue grâce aux cartes. Les Musulames sont bien considérés comme un peuple gétule. Nous ignorons les limites occidentales de leur territoire, mais l'existence probable de Musulames occidentaux rend plus compréhensible les raids, par ailleurs, attestés contre les Cirtéens, à l'époque de Tacfarinas. Toutefois, le territoire des Musulames orientaux paraît plus étendu, son statut se rapprocherait davantage de celui d'une confédération de plusieurs tribus.¹⁰⁴ La partie nord de ce territoire reçoit plus de

97 Benzina Ben Abdallah 1999, 52-3; M'Charek 2012, 280-5.

98 Camps 1960, 251-2.

99 M'Charek 2012, 285-7.

100 Tac. *Ann.* 3.21; Lepelley 1981, 315 n. 1.

101 CIL, 8 : 502-4 ; Le Bohec 1989, 342.

102 Benzina Ben Abdallah 2000, 9.

103 Camps 1960, 251-2.

104 Laporte et M'Charek 2010, 5144-55.

400 mm de pluie par année. Il s'agit d'une région favorable tant à l'élevage qu'à la céréaliculture. On remarque que la sédentarisation dans cette zone paraît ancienne.

Quant à la plaine située entre la montagne et Muthul, elle était désertique faute d'eau, sauf dans la partie voisine du fleuve ; celle-ci, plantée d'arbustes, était fréquentée par les cultivateurs et le bétail.¹⁰⁵

Le début du Ier siècle vit un revirement chez les Musulames : ils décidèrent d'opposer une résistance armée aux Romains. Cette guerre, qui dura sept ans, eut une importance particulière dans l'histoire de la résistance africaine à la romanisation. Y. Le Bohec met en cause la narration de Tacite¹⁰⁶ qui amplifie les effets de la guerre jusqu'à son extension à toute l'Afrique. L'objectif de Tacite était sans doute d'élever le niveau réel des exploits de l'armée romaine.¹⁰⁷

Le Gétule Tacfarinas, meneur de cette guerre, que Tacite considère comme Numide, appartenait à la société Musulames, et serait issu d'une famille de chefs.¹⁰⁸ Tacite précise qu'il avait déserté l'armée romaine au sein de laquelle il avait servi en qualité d'auxiliaire.¹⁰⁹ Après sa désertion, il organisa son armée «à la romaine», troupes rangées derrière les enseignes.¹¹⁰ Elle était formée traditionnellement de cavaliers et de fantassins, ces derniers en nombre moins important.¹¹¹

La guerre commença en Afrique contre Tacfarinas. C'était un Numide, déserteur des armées romaines où il avait servi comme auxiliaire. Il réunit d'abord, pour le vol et le butin, des bandes vagabondes : bientôt il sut les discipliner, les ranger sous le drapeau, les distribuer en compagnies ; enfin, de chef d'aventuriers, il devint général des Musulames.¹¹²

La guerre commença en 17 ap. J.-C. sous l'autorité de Tacfarinas. Ses compétences lui valurent de devenir, après ses premiers succès, chef de la puissante tribu des Musulames.¹¹³ Les Cinithiens s'allièrent alors aux Musulames, puis ce fut au tour des Maures, ou plutôt, d'une partie d'entre eux, guidés par leur chef Mazippa. Les

105 Sall. *Ing.* 48.3-4.

106 Tac. *Ann.* 2.52.5, 3.20.1.

107 Le Bohec 1989, 343-4.

108 Laporte et M'Charek 2010, 5144-55; Wolff 2014, 56.

109 Tac. *Ann.* 2.52.2.

110 Tac. *Ann.* 2.52.2.

111 Cagnat 1912, 7; Wolff 2014, 57.

112 Tac. *Ann.* 2.52.

113 Tac. *Ann.* 2, 52; Laporte et M'Charek 2010, 5144-55.

Musulames prirent et gardèrent la tête du mouvement, probablement par ce qu'ils étaient les plus impactés par l'avancée romaine.¹¹⁴ Voici comment Tacite s'exprime dans ce passage relatif à la révolte de Tacfarinas :

Ce peuple [Musulames] puissant, qui confine aux déserts de l'Afrique, et qui alors n'avait point encore de villes, prit les armes et entraîna dans la guerre les Maures, ses voisins ; ceux-ci avaient pour chefs Mazippa. Les forces furent partagées : Tacfarinas se chargea de tenir dans les camps et d'habituer à l'obéissance et à la discipline les hommes d'élite, armés à la romaine, tandis que Mazippa avec les troupes légères, porterait partout l'incendie et la terreur. Déjà ils avaient forcé les Cinthiens, nation considérable, de se joindre à eux.¹¹⁵

La lutte s'étendit de la petite Syrte à la Confédération cirtéenne, avec pour objet la remise en question de l'autorité de Juba II et de celle de son fils Ptolémée, au sud-est d'une Maurétanie alors très étendue (comprenant sans doute les Aurès). Même chez les Musulames, la révolte ne fut pas unanime : plusieurs communautés prirent parti pour Rome.¹¹⁶

En 20 apr. J.-C., Tacfarinas tenta la prise du fort de Thala, mais subit un cuisant échec¹¹⁷ face à un détachement de 500 vétérans, renforcé par leurs alliés *Thalenses*, qui finirent par emporter la victoire.¹¹⁸ Si la localité pérégrine des *socii Thalenses* a pu conserver un territoire reconnu et des institutions traditionnelles, elle n'a sans doute pas bénéficié de l'immunité fiscale et dut, à tout le moins, fournir des auxiliaires à Rome.¹¹⁹ Il s'agissait de troupes supplétives réunies par les Musulames, surtout recrutées parmi les résidents de Thala, rattachés à Rome par un *foedus*.¹²⁰ Les alliés de Tacfarinas étaient d'autres Musulames que les historiens considèrent comme des Numides, mais qui étaient en réalité des Gétules.¹²¹ Ils constituaient une fédération de tribus.¹²² Après plusieurs péripéties, Tacfarinas fut finalement tué en 24 ap. J.-C.¹²³ Son échec fut lourd de conséquences : non seulement les tribus ne récupérèrent pas

114 Le Bohec 1989, 344; M'Charek 2006, 61-82 ; 2008, 141-56 ; Laporte et M'Charek 2010, 5144-55 ; Wolff 2014, 55.

115 Tac. *Ann.* 2.52.

116 Laporte et M'Charek 2010, 5144-55.

117 Tac. *Ann.* 3.21.1-5; Benabou 1976, 75-9.

118 Tac. *Ann.* 3.21.4; Bohec 1989, 345; Cadiou 2013, 138; Wolff 2014, 62-3.

119 Tac. *Ann.* 2.52.5 ; Desanges et al. 2010, 236; Laporte et M'Charek 2010, 5144-55 ; M'Charek 2012, 283 n. 71.

120 M'Charek 2012, 280; Wolff 2014, 55.

121 Desanges 1962, 119; Devillers 1991, 203; Wolff 2014, 55.

122 Wolff 2014, 55.

123 Laporte et M'Charek 2010, 5144-55 ; M'Charek 2012, 283-5; Wolff 2014, 60.

la portion de territoire qui leur avait été enlevé, mais les autorités romaines tirèrent la leçon de ces années de lutte, étendant plus loin encore leur zone d'occupation.¹²⁴

Les Romains reprirent leurs activités de contrôle et de cadastration que la guerre contre Tacfarinas avait interrompues. Nous ignorons le but caché de ces actions romaines qui ne pouvaient guère être strictement économiques, à en juger par la pauvreté de la région. Y. Le Bohec privilégie l'hypothèse fiscale : on aurait ainsi procédé au recensement de nouveaux territoires. A cet aspect fiscal serait venu s'ajouter l'aspect politico-militaire.¹²⁵

Le conflit entre Musulames et Romains avait pris naissance lors de la réalisation, sous Tibère, de la voie Ammaedara-Tacapae perturbant, de fait, les déplacements des populations Musulames : elles étaient tenues éloignées de leurs parcours habituels et obligées d'en suivre de nouveaux. C'est contre cette situation que les Musulames réagirent. Ce seraient donc les nouveaux axes de circulation qui auraient été à l'origine du conflit : la construction de cette voie ayant été perçue comme une menace. Elle n'était sans doute pas le seul motif au déclenchement de la révolte.¹²⁶ Toutes les conditions étaient cependant réunies pour que les Musulames se révoltent contre les Romains. Le calme enfin revenu dura jusqu'à la reprise des armes par les Maures, en 39-40 de notre ère, pour venger l'assassinat de leur roi Ptolémée par Caligula et pour protester contre l'annexion de leur territoire par Rome.¹²⁷ En comparant les deux conflits, on remarque que la guerre contre Jugurtha présentait plus de risques pour les Romains que celle contre Tacfarinas.¹²⁸ Cette dernière était considérée comme relevant simplement des affaires internes à l'Empire romain.¹²⁹

En conclusion, il est plus que probable que Thala, sans les événements marquants qu'ont été ces deux guerres, serait à jamais restée dans l'oubli le plus total. C'est d'ailleurs le cas de plusieurs autres villes, principalement, numides.

Cependant, ces événements, tels qu'ils sont décrits par Salluste et Tacite, ne permettent pas d'avoir une vision globale de l'histoire de cette ville, parce que

124 Benabou 1976, 75-83.

125 Le Bohec 1989, 345-7.

126 Tac. *Ann.* 3.21; Salama 1951, 24-5; Lepelley 1981, 315-6; Le Bohec 1989, 341; Laporte et M'Charek 2010, 5144-55; Wolff 2014, 61-3.

127 Le Bohec 1989, 347-9.

128 Benabou 1976, 76 ; Wolff 2014, 64.

129 Wolff 2014, 64-5.

relatés sous un angle idéologique lié à Rome. En effet, les auteurs de ces épopées, se sont plus focalisés sur la personnalité des protagonistes, qu'étaient Jugurtha et Tacfarinas, que sur le décorum, leur entourage et leur environnement.

Concernant Thala, de nombreuses questions restent en suspens : son mode d'organisation, son système de gestion municipale et d'organisation des citoyens, les aménagements urbains, l'architecture, la production, la croissance, l'histoire sociale.

Ces domaines ne peuvent être abordés qu'avec l'aide de l'archéologie, déjà au travail pour la période romaine. Néanmoins, les premiers résultats de l'ère numide indiquent la survivance, dans ce lieu, d'éléments préromains : des traces d'expression de la tradition libyque.

BIBLIOGRAPHIE

Sources anciennes

CIL: Corpus Inscriptionum Latinarum. Berlin. 1863.

Ernout, Alfred, trad. 2002. Salluste. *La guerre de Jugurtha.* Paris: Les Belles Lettres.

Jal, Paul, trad. 1967-1968. Florus. *Œuvres.* Paris: Les Belles Lettres.

Laudenbach, Benoît, trad et ed. 2014. Strabon. *Géographie.* Vol. 15, *Libre XVII, 2e partie.* Paris: Les Belles Lettres.

Wuilleumier, Pierre, trad. 1958. Tacite. *Annales.* Paris: Les Belles Lettres.

Etudes modernes

Ait Amara, Ouiza. 2013. *Numides et Maures au combat, Etats et armées en Afrique du Nord jusqu'à l'époque de Juba Ier.* Ortacesu: Nuove Grafiche Puddu

AAT II: Babelon, Ernest, René Cagnat, et Reinach Salomon. 1892-1913. *Atlas archéologique de la Tunisie.* Paris: éd. Leroux.

Benabou, Marcel. 1976. *La résistance africaine à la romanisation.* Paris: Maspéro.

Benzina Ben Abdallah, Zeineb. 2000. "A propos d'un nouveau qualificatif du Dieu Mars dans une inscription découverte à Thala." *Africa* 18: 9-13.

Berthier, André. 1981. *La Numidie, Rome et le Maghreb.* Paris: Picard.

Bertrand, François. 1989. "L'Etat de Publius Sittius et la «Numidie cirtéenne» (Ier siècle avant J.-C.-Ier siècle après J.-C.)." Thèse de Doctorat, Université de Paris IV-Sorbonne.

Bridoux, Virginie. 2008. "Les établissements de Maurétanie et de Numidie entre 201 et 33 av. J.-C.

Synthèse des connaissances." *EFRA* 120 (2): 369-426.

Cadiou, François. 2013. "ALLA RATIO. L'armée romaine, la guerre et l'historiographie moderne." *Revue des Etudes anciennes* 115 (1): 119-45.

Cagnat, René. 1912. *L'armée romaine et l'Occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs.* 2^e éd. Paris: imprimerie nationale.

Camps, Gabriel. 1960. *Aux origines de la Berbérie. Massimissa ou les débuts de l'histoire.* Paris: arts et Métiers graphiques.

Carcopino, Jérôme. 1943. *Le Maroc Antique.* Paris: Gallimard.

Charlier, René. 1950. "La Numidie vue par Salluste Cirta Regia : Constantine ou Le Kef ?" *Antiquités classiques* 19 (2): 289-307.

Courtois, Christian. 1929. *La vie de saint Fulgence de Ruspe de Ferrandus de Carthage.* Paris: Lapeyre.

———. 1955-1956. "La Thala de Salluste." *Recueil des Notices et Mémoires de la société Archéologique de Constantine* 69: 55-69.

Desanges, Jehan. 1962. *Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'ouest du Nil.* Dakar: Université de Dakar.

———. 1999. *Toujours Afrique apporte fait nouveau. Scripta minora.* Paris: De Boccard.

- Desanges, Jehan, Noel Duval, Claude Lepelley, et Sophie Saint-Amans. 2010. *Cartes des routes et des cités de l'est de l'Afrique à la fin de l'Antiquité : d'après le tracé de Pierre Salama*. Turnhout: Brepols.
- Devillers, Oliviers. 1991. "Le rôle des passages relatifs à Tacfarinas dans les *Annales* de Tacite." In *Africa Romana. Actes du 7e Congrès international d'études sur l'Afrique romaine (Cagliari, 14-16 décembre 1990)*, éd. Attilio Mastino. Sassari : 203-11.
- . 2000. "Regards romains sur les autels des frères Philènes." *Africa Romana* 13: 119-44.
- Ghaki, Mansour. 2012. "Les cités et les royaumes numide et maure." In *Epi Cinopa Ponton, Studi sul mediterraneo antico in ricordo di Giovanni Tore ; a cura di Carla Del Vais*. Oristano: Università de Degli studi di Cagliari : 625-32.
- Gsell, Stéphane. 1913. *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. Vol. 1, *Les conditions du développement historique - Les temps primitifs*. Paris: Hachette.
- . 1927. *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. Vol. 5, *Les royaumes indigènes : Organisation sociale, politique et économique*. Paris: Hachette.
- . 1928. *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. Vol. 7, *La République romaine et les rois indigènes*. Paris: Hachette.
- Julien, Charles André. 1966. *Histoire de l'Afrique du nord, des origines à la conquête arabe*. 2^e éd., rev. C. Courtois. Paris: Payot.
- Kallala, Nabil, Joan Sanmartí, Joan Ramon, Ramón Álvarez, Boutheina Maraoui Telmini, et María Carme Belarte. 2014. "La ville numide d'Althiburos et le monde de Carthage." *Rivista di Studi Fenici* 62 (1): 127-48.
- Krings, Véronique. 1990. "Les Libri punici de Salluste." *Africa Romana* 7: 109-17.
- Laporte, Jean Pierre, et Ahmed M'Mcharek. 2010. "Musulames." *Encyclopédie Berbère* 32: 5145-55.
- Lassère, Jean-Marie. 1977. *Vbique Populus. Peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine, de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 av. J.-C. -235 après J.-C.)*. Paris: éd. du centre national de la recherche scientifique.
- . 2015. *Africa, quasi Roma (256 an. J.-C.-711 ap. J.-C.)*. Paris: CNRS Éditions.
- Le Bohec, Yann. 1989. *La troisième Légion Auguste*. Paris: éd. du centre national de la recherche scientifique.
- Le Glay, Marcel. 1966. *Saturne africain. Monuments*. Numidie- Maurétanie. 2 vols. Paris: éd. du centre national de la recherche scientifique.
- Lepelley, Claude. 1981. *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. Vol. 2, *Notice d'histoire municipale*. Paris: Etudes augustiniennes.
- Mathieu, Nicolas. 1996-1997. "Portraits de la *Nobilitas* chez Salluste dans la conjuration de Catilina et la guerre de Jugurtha." In *Présence de Salluste*, éd. Rémy Poignault. Tours: Centre de recherches A. Piganiol. Université de Tours : 27-43.
- M'Charek, Ahmed. 2006. "Faustiana en Byzacène : un ancien domaine de *Q. A (nicians) F(austus)* en pays musulame." In *Actes du IV^e Colloque international sur l'histoire des steppes tunisiennes*, ed. Fathi Bejaoui, 61-82. Tunis: Institut National du Patrimoine.
- . 2008. "L'identification des *Musulamii Magarenses*, ancêtres des "Mager" de la steppe tunisienne?" In *Actes du V^e Colloque international sur l'histoire des steppes tunisiennes*, ed. Fathi Bejaoui, 141-56. Tunis: Institut National du Patrimoine.

- . 2012. “Une communauté-double (pagus et castellum fédéré) organisée par les Flaviens à Thala (en Afrique proconsulaire).” In *Visions de l’Occident romain. Hommages à Yann Le Bohec*. Vol.1, eds. B. Cabouret. A. Gros Lambert. C. Wolff. Lyon: Collection du Centre d’études et de recherches sur l’Occident romain. Vol. 40, 1-2 : 271-94.
- Müller, Ludwig. 1860-1862. *Numismatique de l’ancienne Afrique : les monnaies de la Numidie et de la Maurétanie*. Vol. 3. Copenhague: Bianco-Luno.
- Nasraoui, Kamel. 2015. “Une recherche en sémiologie graphique pour la valorisation des sites archéologiques du secteur Thala-Haidra (Tunisie centrale).” *Africa Romana* 20: 355-62.
- Salama, Pierre. 1951. *Les voies romaines de l’Afrique du Nord*. Alger: Imprimerie officielle.
- Saumagne, Charles. 1966. *La Numidie et Rome. Massinissa et Jugurtha. Essai*. Paris: PUF.
- Syme, Ronald. 1982. *Salluste*. Paris : Les Belles-Lettres.
- Tiffou, Etienne. 1974. “Salluste et la géographie.” In *Littérature gréco-romaine et géographie historique. Mélanges offerts à Roger Dion*, ed. R. Chevalier, 151-60. Paris: A et J Picard.
- Tissot, Charles. 1888. *Géographie comparée de la province romaine d’Afrique*, II. Paris: Imprimerie Nationale.
- Wolff, Catherine. 2014. “La guerre de Tacfarinas (17-24).” in *La guerre dans l’Afrique romaine sous le Haut-Empire*, eds. M. Coltelloni-Trannoy et Y. Le Bohec, Paris: CTHS : 53-68.

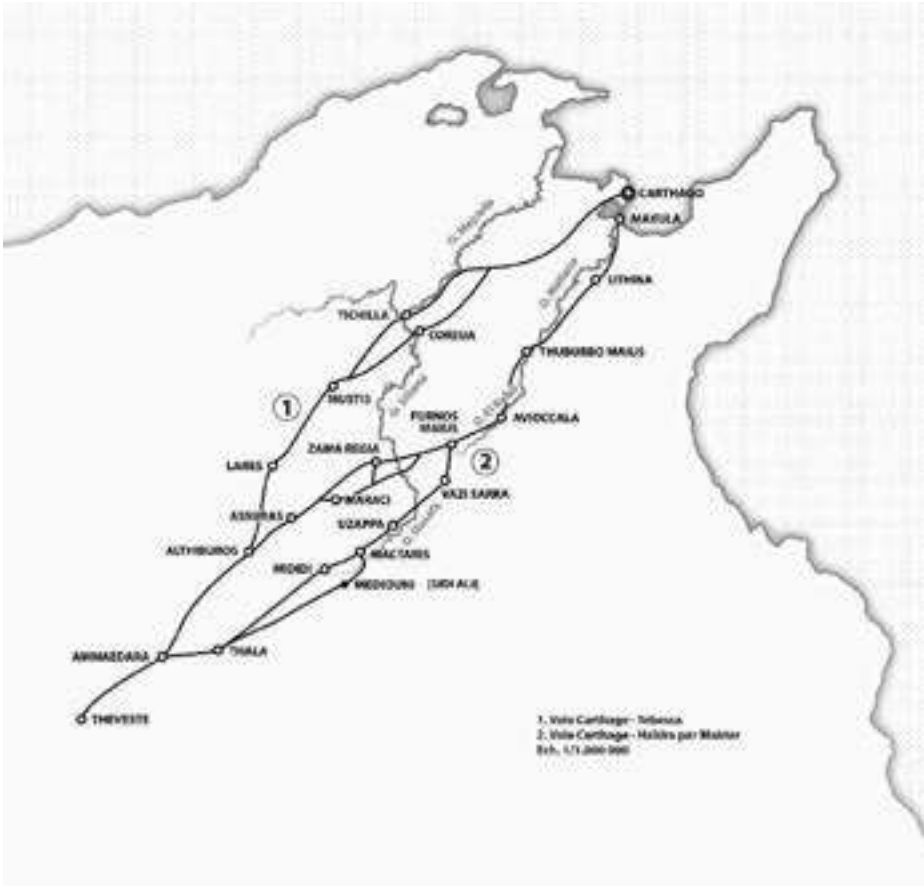


Fig. 1. Localisation de Thala (M^cCharek 2012, 292).

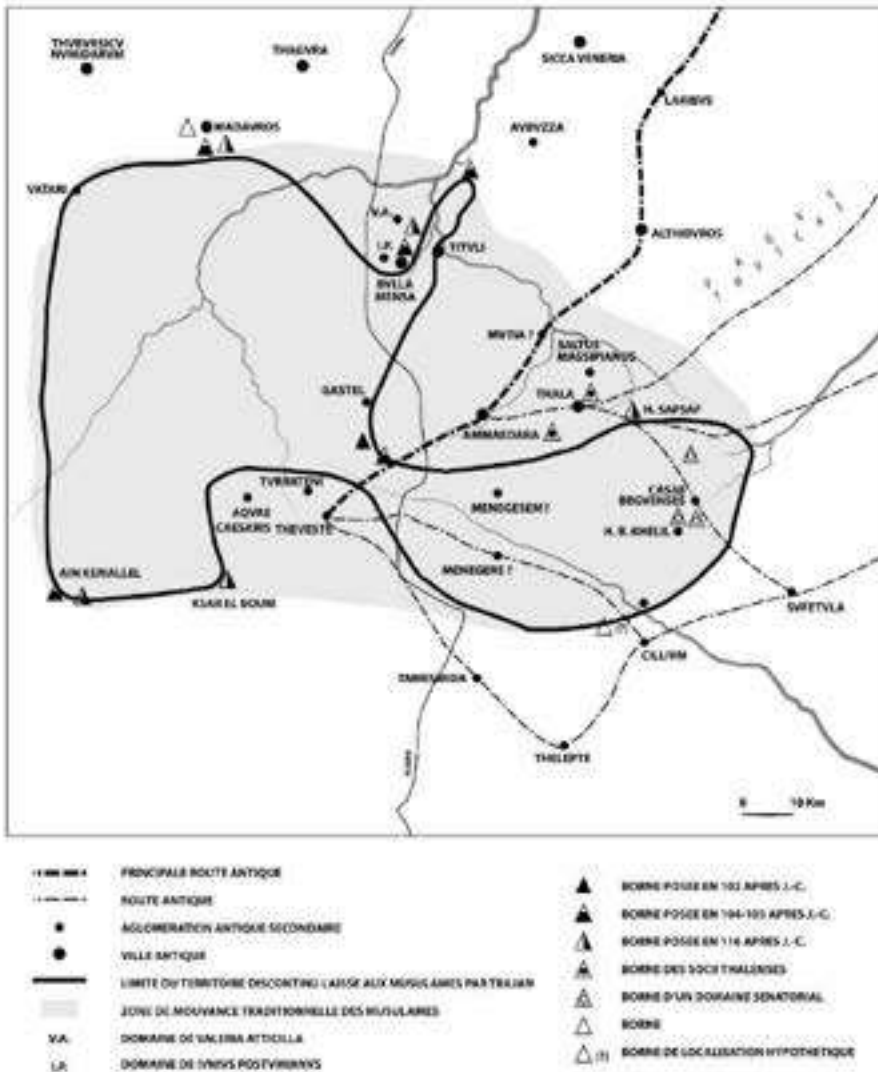


Fig. 2. Le territoire des Musulames (M'Charek 2012, 294).



NOTAS E COMENTÁRIOS
COMMENTS AND ESSAYS

Rectificação de informação relativa ao número 29

Verificando-se a omissão da referência no artigo “The Lachish Reliefs”, de **Violeta d’Aguiar**, vimos repor a informação: todas as imagens dos relevos assírios que representam o cerco de Lachish pertencem a © **The Trustees of the British Museum**.



RECENSÕES
REVIEWS

ERICH S. GRUEN (2020), *Ethnicity in the Ancient World – Did it matter?*. Berlin/Boston, De Gruyter, 265 pp. ISBN 978-3-11-068478-0 (Hb. € 64.95).

A obra em apreço trata a questão daquilo que atualmente denominamos de “etnicidade” e a forma como esta seria percebida no mundo antigo. O objetivo traçado pelo autor prende-se, de certo modo, com a busca de respostas à pergunta colocada, precisamente, pelo título deste estudo. Mais concretamente, o supracitado volume pretende, principalmente, apresentar o tema da etnicidade através do olhar dos próprios escritores da Antiguidade, sem proceder a uma categorização ou filtragem desta noção segundo os parâmetros modernos. Para este efeito, são analisados diversos textos antigos de relevo, cujos autores provêm de diferentes origens – designadamente, gregas, romanas, judaicas e cristãs – e de variados contextos cronológicos e geográficos. O estudo em apreciação baseia-se nas reflexões e considerações que estes trabalhos contêm, ora sobre a identidade do próprio povo do escritor em causa, ora sobre a identidade de outros povos.

De acordo com o autor da obra em análise, o retrato da identidade étnica patente nos textos antigos aparenta, geralmente, encontrar-se associado à existência de ascendência e origens genealógicas comuns (quer reais, quer fictícias) e/ou à observação de traços culturais convergentes, tais como a língua, religião, práticas e costumes tradicionais da sociedade em questão. O trabalho em discussão procura demonstrar que a representação da identidade étnica colectiva, concebida pelos escritores da Antiguidade, basear-se-ia mais na verificação da existência de determinados aspectos e práticas culturais semelhantes, do que na partilha de uma linhagem genealógica comum. Com efeito, esta questão – isto é, qual dos atributos deteria primazia, se a tradição cultural ou a hereditariedade – ocupa um lugar central no estudo, podendo ser considerada como uma espécie de fio condutor que percorre a maior parte do livro.

A obra encontra-se organizada em onze capítulos. Os dois primeiros alicerçam-se, principalmente, na análise de textos originários do mundo grego antigo. O primeiro capítulo examina a percepção e representação do “outro” bárbaro, sobretudo do ponto de vista helénico, através das obras de vários escritores de prosa gregos desde Heródoto a Estrabão. Para complementar a sua reflexão, Gruen aborda ainda esta questão através da perspectiva de dois autores judeus que produziram trabalhos em grego, Fílon de Alexandria e Flávio Josefo. O autor procura desvendar se, no pensamento helénico, o conceito de “bárbaro” encontrar-se-ia ligado à ideia de os povos não-gregos serem, por natureza, inferiores aos Helenos.

O capítulo seguinte centra-se na análise de um tópico mais específico: o estudo do *locus classicus*, contido nas *Histórias* de Heródoto (Hdt. 8.144.2), normalmente tido pelos estudiosos como uma afirmação da noção de uma identidade colectiva helénica. Apoiando-se na análise de outras partes do texto herodotiano, de carácter mais etnográfico, Gruen procura demonstrar não só que essa passagem aparenta referir-se mais aos Atenienses do que aos Helenos na sua generalidade, mas também que o historiador grego não detinha uma concepção pré-definida e firme, daquilo que actualmente denominamos de “identidade étnica”.

O terceiro capítulo, do volume em estudo, aborda os textos do historiador helénico, Políbio, que terá contactado com os universos grego e romano. Dada essa peculiaridade deste escritor, poder-se-á talvez mesmo afirmar que esta secção da obra ocupa, de certo modo, um lugar de transição entre os capítulos anteriores, dedicados à perspectiva grega, e os dois capítulos seguintes, cujo foco incide, como veremos, sobre a visão romana do tema da etnicidade. Nesta parte do trabalho, o autor

indaga se as observações feitas por Políbio acerca de outros povos terão implícita a noção de uma etnicidade inata ao carácter do “outro”.

O quarto capítulo trata o tema da etnicidade, visto da perspectiva dos Romanos. Factores como a capacidade detida pela sociedade romana de absorver, adaptar e incorporar elementos de outras culturas, distintas da sua, tornam este assunto uma questão complexa de investigar. Esta secção da obra aborda tópicos como o das origens, atribuídas ao povo de Roma em lendas, que nos chegaram através de vários escritores latinos e a questão peculiar da concessão de cidadania romana a ex-escravos. O capítulo seguinte coloca em destaque um tópico de maior amplitude ao pretender estudar os povos não-romanos da Península Itálica, a percepção que estes teriam da sua própria identidade, bem como a forma como estes eram vistos pelos Romanos. Este assunto é ainda analisado, em especial, dentro do contexto da Guerra Social.

O sexto capítulo corresponde ao início duma série de cinco capítulos cujo objecto de estudo prende-se, particularmente, com a essência da identidade étnica do povo judaico na Antiguidade. Este “capítulo de abertura” (cap. 6) debruça-se, em especial, sobre a forma como a exogamia e a endogamia terão sido encaradas e em que medida estas afetariam a percepção que o povo judeu teria da sua própria identidade, enquanto “povo escolhido”. Para este propósito, o autor recorre à apreciação de vários textos bíblicos e pós-bíblicos.

Os quatro capítulos seguintes desenvolvem a questão de, até que ponto, no mundo antigo, se consideraria o Judaísmo como uma entidade étnica ou como uma religião. O autor procura dar resposta a esta pergunta, baseando-se, fundamentalmente, na análise de obras de autoria judaica, originárias sobretudo do período helenístico. Por conseguinte, o sétimo capítulo, de carácter mais abrangente, examina uma selecção de múltiplos textos dessa época, que incluem, entre outros, os livros de Esdras-Neemias, dos Jubileus, dos Macabeus e de José e Asenet. Por sua vez, os três capítulos seguintes, de cariz mais específico, são dedicados ao estudo dos trabalhos de três escritores judaico-helenísticos proeminentes: o oitavo capítulo trata os escritos de Filon de Alexandria; o nono foca-se nos textos de Flávio Josefo; e o décimo centra-se nas reflexões de Paulo.

Por fim, é feita ainda uma alusão aos primórdios do Cristianismo no derradeiro capítulo da obra em apreciação. Analisa-se a hipótese polémica de o Cristianismo poder ser considerado, de um ponto de vista étnico, uma “terceira raça” (“third race”), nem judaica nem helenística. O autor procede ao estudo de referências e alusões, passíveis de trazerem uma nova luz sobre esta matéria, as quais provêm de textos, quer cristãos quer pagãos, dos séculos I e II d. C.

Apesar do risco de contemplar algum pressuposto anacrónico (fruto da influência do contexto atual em que o escritor se encontra inserido), que este tipo de trabalho tem sempre subjacente, não podemos deixar de considerar que a obra *Ethnicity in the Ancient World – Did it matter?* apresenta uma abordagem interessante e constitui uma tentativa notável de alcançar a visão original de “eticidade” na Antiguidade, através da literatura. É ainda especialmente de louvar o esforço de análise, duma grande diversidade de textos antigos, de diferentes origens e épocas, efetuado pelo autor.

A obra em recensão inclui ainda, no final, além de uma bibliografia selecta, um índice geral, bem como um índice de fontes primárias, ambos úteis para o manuseamento e consulta da mesma.

Sofia Santos
Universidade Coimbra

MARTA AMERI, SARAH KIELT COSTELLO, GREGG JAMISON et SARAH JARMER SCOTT eds. (2018), *Seals and Sealing in the Ancient World. Case Studies from the Near East, Egypt, the Aegean, and South Asia*. Cambridge, Cambridge University Press, 494 pp. ISBN 978-1-107-19458-8 (Hb. £ 125.00).

O presente volume reúne diversos especialistas numa conversa que pretende ser trans-regional, transcronológica e interdisciplinar (p.2) Sob o tema geral que dá nome à introdução de “Small Windows, wide views” é argumentado que “These multiple roles and functions that seals had in antiquity means that in spite of their small size they can provide expansive views into the beliefs, practices, and lives of their owners and the societies in which they lived” (p.1). A premissa é a de que os selos, enquanto artefactos portáteis preservados em grande quantidade, constituem testemunhos distintivos de culturas antigas, bem como das interações e complexidade de trocas, nas suas múltiplas funções, considerando a integração em sistemas oficiais de larga escala económico-administrativa, mas também de pequena escala ao nível da economia local ou doméstica. A ideia é fornecer um quadro abrangente destes objectos, primeiramente administrativos, mas também de carácter amulético e veículos identitários, reflectindo sobre aproximações e diferenças nos diversos cenários.

Os estudos de caso, expostos em aproximadamente 20 capítulos, são apresentados por jovens e consagrados especialistas e organizam-se em torno de quatro espaços distintos:

Parte I – *The Ancient Near East and Cyprus* (pp. 9 – 124), inclui capítulos que exploram os selos e práticas de produção mesopotâmicos, designadamente: “Administrative Role of Seal Imagery in the Early Bronze Age: Mesopotamian and Iranian Traders on the Plateau” (Cap.2); “Slave Labor: Uruk Cylinder-seal Imagery and early Writing” (Cap.3); “The first female Bureaucrats: Gender and Glyptic in the Third-Millennium Northern Mesopotamia” (Cap.4); “Rematerializing the Early Dynastic Banquet Seal” (Cap.5); “Sealing Practices in the Akkadian Period” (Cap. 6); “Authenticity, Seal Recarving, and Authority in the Ancient Near East and Eastern Mediterranean” (Cap.7).

Parte II – *South Asia and the Gulf Region* (pp. 125 – 226) detém-se essencialmente na interpretação dos selos de origem Indu: “Indus Seals and Glyphic Studies” (Cap.8); “Letting the Pictures Speak: an Image-based Approach to the Mythological and Narrative Imagery of the Harappan World” (Cap.9); “Understanding Indus Seal-carving Traditions: a Stylistic and Metric Approach” (Cap.10); “Operational Sequences and Stamp Seals: a Preliminary Report on an Experimental and Microtopographic Framework for Identifying Groups of Seal Carvers in the Indus Civilization” (Cap.11); “Seals and Sealing Technology in the Dilmun Culture: the Post-Harappan Life of the Indus Valley Sealing Tradition” (Cap.12).

Parte III – *Egypt* (pp. 227 – 324) sobrevoa a utilização de selos ao longo do período faraónico: “The Evolution of Ancient Egyptian Seals and Sealing Systems” (Cap.13); “Early Dynastic Sealing Practices as a Reflection of State Formation in Egypt” (Cap.14); “Sealings and Seals from Pyramid Age Egypt” (Cap.15); “The Administrative Use of Scarbs during the Middle Kingdom” (Cap.16); “Middle and New Kingdom Sealing Practice in Egypt and Nubia: a Comparison” (Cap.17).

Parte IV- *Aegean* (pp. 325 – 399), finalmente, aborda cronologia, funções e imaginário dos selos do Egeu: “Introductory Remarks, Aegean” (Cap.18); “Aegean Bronze Age Seal Stones and Finger Rings: Chronology and Functions” (Cap.19); “Na Aegean Seal in Greek Hands? Thoughts on the

Perception of Aegean Seals in the Iron Age” (Cap.20); “Cryptic Glyphic: Multivalency in Minoan Glyphic Imagery” (Cap.21); “The Magic and the Mundane: the Function of ‘Talismanic-class’ Stones in Minoan Crete” (Cap.22).

Trata-se de volume colectivo muito bem organizado e consequente, muito relevante, direccionado a todos os interessados nesta temática ou nos espaços geográfico-culturais em apreço, permitindo uma visão abrangente e comparativa em múltiplos níveis, desde produção e utilização à categorização e conceito de selo.

Em termos formais, a coerência é gizada de modo exemplar para uma obra colectiva. As quatro partes são introduzidas por um mapa pertinente e por um capítulo (Caps. 2, 8, 13, 18) que traça um panorama geral, delineando o estado da arte como enquadramento introdutório do tema e dos capítulos seguintes da secção. As remissões constantes entre os diversos artigos demonstram a preocupação dos autores e editores na leitura dos textos dos outros autores ao remeter, a espaços, para as ideias neles expostas, o que consubstancia a edição como uma verdadeira prática colectiva integrada e não apenas uma amálgama de artigos desconexos. Concedemos que a apresentação da bibliografia e notas conjuntas no final do volume não é a mais prática, dificultando a consulta de referências, mas admitimos que serve o propósito de enfatizar a integração dos temas e a uniformização.

Salientamos ainda como muito estimulante, o facto de, na Introdução, se apresentar uma visão alternativa de organização do volume. Em detrimento da geográfico-cronológica plasmada no índice, é proposta uma leitura temática em torno de quatro tópicos: 1) “Seals and sealing as tools of visual communication (iconography, narrative, text)”; 2) “Seals and sealing as markers of personal and social identity”; 3) “Process and practice: seal production, use and reuse”; 4) “Seals and sealings as evidence for regional and inter-regional interaction”.

A competência das análises varia, evidentemente, coexistindo metodologias estabelecidas com novas perspectivas, mas o nível de relevância é, em geral, mantido, apesar da flutuação de evidências disponíveis. Porém, destacaríamos ainda, como especialmente significativo, o horizonte dialéctico dos selos como artefactos de mediação social e inovação tecnológica, revelando-se produções interface de análise fundamental, que perpassa todo o volume, privilegiando uma abordagem geral subjacente de interconexões.

Catarina Apolinário de Almeida

Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa

MICHAEL SCHMIDT (2019), *Gilgamesh: The Life of a Poem*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 192 pp. ISBN 978-0-691-19524-7 (Hb. £. 20.00).

Considerada uma das grandes obras-primas da literatura mundial, a narrativa em torno das peripécias do mítico rei de Uruk, Gilgamesh, é ainda hoje alvo de fascínio e de reflexão. Não só pelo facto de o texto gravado em várias tabuinhas cuneiformes abordar temas universais e intemporais, mas também por aquela que é por muitos designada como *Épopeia de Gilgamesh* constituir ainda hoje um texto em construção/formação. Esta é, de facto, a pedra de toque do volume que em 2019

foi apresentado pelo poeta e historiador literário George Schmidt. Desde logo, devemos apelidar a narrativa de epopeia? Quais os constrangimentos que se colocam aquando da sua tradução, tendo em conta o seu bilinguismo, o seu carácter fragmentário e a sua longevidade? Como foram estes problemas ultrapassados desde a descoberta dos primeiros fragmentos desta história milenar?

George Schmidt não é um académico na área de estudos mesopotâmicos, pelo que a perspectiva que apresenta, tal como o próprio afirma, pretende descortinar a *otherness* do poema. Ao longo do volume as equiparações aos conhecidos textos clássicos de Homero e de Virgílio são várias, pondo em contraste duas realidades com os seus particularismos próprios. Logo no prefácio, o autor afirma que o estado actual do nosso conhecimento sobre o poema de Gilgamesh é escasso, contendo múltiplos versos fragmentários e colocando ainda sérias dúvidas de tradução. Assim, ao contrário dos *sólidos* volumes dos autores greco-romanos que durante séculos foram estudados e analisados, Gilgamesh, para além de recente (um dos primeiros fragmentos identificados por George Smith data de 1872), abre mais possibilidades à imaginação do leitor, sendo este, de certa forma, uma parte activa na formação da narrativa.

O mote para a escrita deste volume foi o questionamento de diversos poetas contemporâneos acerca da sua visão sobre Gilgamesh e da influência que o mesmo deteve na sua vida autoral. Dividido em vários capítulos, o livro aborda assim diferentes questões relacionadas com o texto, com os seus significados, as suas personagens e as múltiplas traduções que foram sendo publicadas ao longo dos sécs. XX e XXI, académicas ou não. Num primeiro capítulo intitulado “Riddles”, o autor fala da importante questão da linguagem e da interpretação que dela fazemos, admitindo que a mesma nem sempre deve ser compreendida como literal, mas sim como emblemática. Exemplo disso são as medidas apresentadas, quer para o próprio Gilgamesh, um verdadeiro gigante, quer para os dias e distâncias percorridas amiúde pelas personagens principais, onde sobressai acima de tudo um carácter mágico-simbólico.

Outra questão a que Schmidt dá atenção (em “Two roads diverge”) é precisamente a da tradução em si. Ao longo do volume são-nos apresentadas várias versões, destacando-se, entre as não-académicas, aquela que mais influência deteve sobre os poetas consultados pelo autor, a de N. K. Sandars, datada de 1960, que, para além de privilegiar a prosa, omite importantes artifícios linguísticos da poética mesopotâmica, como a repetição intensiva de discursos, tentando dar-lhe uma tonalidade mais clássica. A esta e a outras traduções, Schmidt equipara a de académicos, destacando a mais conhecida, publicada por Andrew George em 2003.

Seguidamente, é explorada a narrativa em si (“Tablet 1” a “Tablet 12”), analisando-se ao pormenor cada uma das doze tabuinhas que a compõem. Ao longo da descrição dos eventos narrados, o autor aborda pertinentes questões, como por exemplo a natureza das suas personagens (que o autor considera aliás *players* e não tanto *characters*), admitindo a historicidade de Gilgamesh e o carácter puramente fictício de Enkidu, aquele com quem o leitor terá, à partida e na sua opinião, mais afinidade. Outro aspecto importante prende-se com lugares e geografias que nem sempre parecem fazer sentido, caso que o autor desvaloriza, enfatizando a importância do evento em si.

À explanação da narrativa, seguem-se reflexões sobre outros aspectos basilares. No capítulo “Imagining Gilgamesh”, Schmidt fala dos perigos inerentes a uma tradução que não se consegue dissociar da contemporaneidade do seu tradutor, caindo na tentação da transposição de cenários e questões da actualidade para a antiguidade, problema visível, por exemplo em Stephen Mitchell na sua

versão de 2004. A este problema soma-se o da já referida fragmentação do texto original, que deu azo a especulações e inserções literárias muito longe daquela que seria a sua essência. Em “Getting a Grip”, o autor apresenta a *vida* do poema, falando do seu percurso desde a antiguidade, da composição/edição da designada versão paleo-babilónica, datada do II milénio a.C., e da versão *standard*, mais apurada, datada do I milénio a.C., abordando ainda toda a história da sua redescoberta e decifração a partir de meados do séc. XVIII. Não obstante o apurado estudo efectuado por Schimdt, um pequeno equívoco parece recorrente ao longo do volume, falando o mesmo em diferenças abismais entre a língua em que terão sido escritas as duas versões citadas. Na realidade, ambas constituem redacções em diferentes dialectos da língua acádica. O que há de diferente prende-se, pelo contrário, com as versões que nos chegaram do III milénio a.C., que terão sido redigidas não em acádico, mas sim em sumério. Em “What Sort of a Poem”, surge a questão da tipologia do texto, defendendo o autor que se deve afastar a designação de poema, visto a narrativa constituir uma verdadeira antologia de géneros, podendo ter sido encarada na antiguidade como uma crónica ou como uma composição de ordem histórica. Em “Gilgamesh reads us”, a questão é a oposta, ou seja, não interessa tanto o que poema é para nós, mas sim como o poema *nos lê*, sublinhando Schmidt a impossibilidade de se afastar completamente a mentalidade e cultura do leitor-tradutor deste texto milenar.

A fechar o volume, um último capítulo, “How you tell it”, toma como pretexto o célebre passo da humanização de Enkidu para equiparar diferentes opções de tradução, entre elas as de R. Campbell Thompson (1928), de E. A. Speiser (1955), de Nigel Dennis (1970), de Louis Zukafsky (1974), de Maureen Gallery Kovacs (1989), de Stephanie Dalley (1989) ou de Philip Terry (2008), evidenciando as convenções inerentes às diferentes épocas, as liberdades tomadas aquando da tradução, as versões genderizadas e o afastamento da narrativa original.

Gilgamesh: The Life of a Poem é um volume muito bem conseguido, dedicado à história da recepção e interpretação de um poema desde a antiguidade até à contemporaneidade, pois como o seu autor afirma “GILGAMESH is a confusion of stories. There is, first, the broken story of the poem itself. Then, the story of why the clay tablets it was written on got broken in to so many fragments”. Apesar da riqueza analítica, não podemos deixar de apontar a falta de notas de rodapé, que impossibilitam o leitor de se situar nas várias obras citadas e de apreender e/ou indagar sobre alguns aspectos abordados. Não obstante, a leitura desde livro torna-se obrigatória para a compreensão da *vida* de Gilgamesh e da sua singularidade.

Maria de Fátima Rosa

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

MARTA PALLAVIDINI et LUDOVICO PORTUESE eds. (2020), *Researching Metaphor in the Ancient Near East*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 202 pp. ISBN 978-3-447-11437-0 (Pb. €49.00).

O volume editado por Marta Pallavidini e Ludovico Portuese (Freie Universität Berlin) decorre de um *workshop* organizado por ambos no *65e Reencontre Assyriologique Internationale*, que teve lugar em Paris, França, entre 8 e 12 de Julho de 2019, subordinado ao papel que a metáfora deteve nos diversos contextos do Próximo Oriente Antigo. As diferentes comunicações e a discussão subsequente foram, assim, os motivos que levaram Pallavidini e Portuese a organizar o presente livro e a submetê-lo a publicação na série *Philippika. Contributions to the Study of Ancient World Cultures*, cuja responsabilidade editorial se encontra a cargo de Joachim Hengstl, Elizabeth Irwin, Andrea Jördens, Torsten Mattern, Robbert Rollinger, Kai Ruffing e Orell Witthuhn (é o 141º volume desta série, que já conta com um total de 155).

Researching Metaphor in the Ancient Near East faz jus ao seu título, já que reúne, num total de 12 capítulos, reflexões académicas sobre o tema central, a metáfora, aplicado a contextos mesopotâmicos, anatólicos e siro-palestinos e abarcando, da mesma forma, um período alargado destas antiguidades, desde as fontes sumérias, datadas do período paleo-babilónico, ao I milénio a.C.

A obra abre com “Researching Metaphor in the Ancient Near East: An introduction” onde Pallavidini e Portuese dão especial atenção ao enquadramento das várias problemáticas, assim como dos desafios que o actual conhecimento científico impõe. Partindo do vazio que identificam nas abordagens tradicionais, no âmbito dos *Ancient Near Eastern Studies*, sobre a própria definição e características deste conceito, os editores começam por enunciar três problemáticas centrais: o que se entende por metáfora? Como é que a mesma pode ser detectada nas fontes do Próximo Oriente Antigo? Como é que os agentes actuais, enquanto receptores, entendem e apreciam a metáfora usada em culturas da antiguidade? (p. 2).

Apresentando, de seguida, uma sùmula do seu tradicional entendimento, enquanto figura de estilo (marcadamente literária) que “make the speech more fashionable and more persuasive, but especially to describe the ineffable and indescribable” (p. 3), Pallavidini e Portuese introduzem a imperativa necessidade de se recorrer à *Conceptual Metaphor Theory*, inicialmente postulada pelos filósofos e especialistas em linguística cognitiva, Geoge Lakoff e Mark Johnson, em 1980, onde se compreende a metáfora como fundamental ao sistema conceptual humano.

Seguidamente, enquadram alguns dos estudos focados no Próximo Oriente Antigo, que, desde então, aplicaram este aparato teórico, e que constituem, nas suas palavras, uma “metaphor revolution” neste campo académico. Para Pallavidini e Portuese, a análise da metáfora e do seu uso no Próximo Oriente Antigo deve então continuar na senda destes trabalhos, tendo em conta tanto fontes textuais como visuais, devendo os postulados teóricos conduzir o processo interpretativo. É então no seio deste entendimento que o presente volume se compõe, procurando estimular renovadas investigações e discussões sobre a temática.

O contributo de Stéphanie Anthonioz (Université Catholique de Lille, UMR 8167), “The Lion, the Shepherd, and the Master of Animals: Metaphorical Interactions and Governance Representations in Mesopotamian and Levantine Sources”, e que sucede a este capítulo introdutório, analisa as metáforas do leão, do pastor e do “Senhor dos Animais”, partindo de uma perspectiva onde a interacção entre as três se afirma como central; recorrendo para isso a fontes textuais e

iconográficas. De sublinhar como Anthonioz procede ainda a um exercício comparativo, nomeadamente com o contexto levantino. De seguida, em “To Serve Woman: Jezebel, Anat, and the Metaphor of Women as Food”, Esther Brownsmith (Brandeis University) apresenta uma interessante reflexão da importância da metáfora conceptual, partindo da análise destas duas figuras femininas, cujas características consideradas invulgares para a representação das mulheres, no Próximo Oriente Antigo, impeliram ao reforço de imagens tradicionais. Já no capítulo seguinte, “Visualizing ‘Death’ (Môtu) in the Ugaritic Texts”, Joseph Lam (University of North Carolina at Chapel Hill) explora as diversas representações da entidade divina Môtu, nos textos ugaríticos, sublinhando a necessidade imperativa de contrariar as abordagens unidimensionais às metáforas divinas, em geral.

Regressando ao contexto mesopotâmico, o capítulo de Davide Nadali (Sapienza Università di Roma), “Aššuris King! The Metaphorical Implications of Embodiment, Personification, and Transference in Ancient Assyria”, explora as interações entre palavras e imagens, partindo da consideração de que o uso da metáfora se afirmou como um mecanismo de retórica para a realeza neo-assíria. De seguida, encontramos uma reflexão da própria editora, Marta Pallavidini, em “How Did They Think? Towards Use of Metaphor Theories to Research the Hittite Conceptual World”, onde é demonstrada a potencialidade de aplicar o aparato teórico na exploração das fontes textuais para um melhor entendimento do mundo conceptual, neste caso hitita. Já Judith Pfitzner (Universität Wien), no capítulo intitulado “Cows of Battle, Urinating Lions, and Frightened Falcons: On Metaphor in Sumerian Literary Compositions”, concentra a sua atenção nestas três imagens metafóricas, dissecando equívocos linguísticos (antigos e modernos) que enviesaram o entendimento das mesmas.

Por seu lado, o editor Ludovico Portuese, em “Live and Let Live Images: Metaphor and Intertextuality in Neo-Assyrian Art”, contribui com a análise de três casos de estudo (as aves de rapina, a flor de lótus e a caça ao leão) dando palco ao diálogo entre as propostas teóricas sobre a metáfora e o mecanismo da intertextualidade. Em seguida, Claudia Posani (Università degli Studi di Torino), com “The Significance of the Embrace Metaphor in the Inscription KARKAMIŠ A 21”, apresenta uma nova leitura da expressão metafórica *AMPLECTI-mi*, cruzando referências textuais com a iconografia hitita e com o enquadramento teórico da linguística cognitiva. Já Silvia Salin (Università degli Studi di Verona), em “Metaphors and Conceptual Metaphors in the Mesopotamian Medical Texts”, e partindo do *corpus* medicinal mesopotâmico, explora as metáforas relacionadas com a doença, com a dor e com o próprio corpo, na medida em que o mesmo foi conceptualizado como recipiente das primeiras.

Nelson Henrique da Silva Ferreira (Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra) transporta-nos de novo para a Mesopotâmia, em “Metaphor for the Construction of Spontaneous Meaning”: Examples Gathered from the Rural Landscape in Sumerian Literature”, onde se foca na importância da semiótica para aprofundar o entendimento dos significados metafóricos e simbólicos. Por fim, o volume fecha com o contributo de Lisa Wilhelmi (Freie Universität Berlin), “‘Squeezing’ Like Oil from a Sesame Seed: On the Conceptual Background of Metaphoric Expressions in Akkadian Diplomatic Texts Originating from Ḫatti”. Neste, a autora foca-se nas questões e problemas que decorrem das traduções de metáforas, em diferentes línguas.

Researching Metaphor in the Ancient Near East apresenta-se como um volume que encontra coesão não só temática, mas também analítica, já que os autores que para ele contribuíram conseguiram

responder ao repto dos editores, nomeadamente ao serem norteados pelas referidas problemáticas (e desafios) enunciadas por ambos, no capítulo inicial. De facto, as características específicas de cada caso de estudo (como o contexto espaço-temporal e as fontes utilizadas) harmonizam-se numa leitura rica e complementar, ao invés de provocarem uma sensação de dispersão no leitor, como por vezes acontece em obras que englobam esta diversidade contextual. Assume-se, pois, como um volume deveras interessante que abre caminho a renovadas considerações académicas sobre a temática.

Isabel Gomes de Almeida

CHAM & DH, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa

GERNOT WILHELM (2018), *Kleine Beiträge zum Hurritischen*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, x+610 pp. ISBN 978-3-447-11110-2 (€ 98.00).

Gernot Wilhelm dedica-se ao estudo da história, cultura e língua hurritas desde longa data: desde as *Untersuchungen zum Hurro-Akkadischen von Nuzi* (1970) até à atualidade, os contributos do A. para os estudos hurritas não podem ser qualificados como “kleine”. Não obstante, no seu extenso currículo estão incluídas também outras áreas de pesquisa, além dos estudos hurritas, indicando-se a título de exemplo as pesquisas sobre a literatura suméria e acádica e a vasta investigação em hititologia. Desde 2001, o A. dirige a edição de textos cuneiformes da capital hitita (Hattuša) e o *Hethitologie Portal Mainz*. Gernot Wilhelm é ainda editor de várias publicações no âmbito da antiguidade pré-clássica oriental (e.g. co-editor da série “Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge” e editor das séries “Keilschrifttexte aus Boghazköi” e “Texte der Hethiter”). Durante uma década (2001-2011), o A. foi também epigrafista nas escavações em Boğazköy (Turquia) e de 1995 a 2005 nas escavações em Kuşaklı (Turquia).

O presente volume resulta da reedição de 58 textos publicados previamente pelo A. em revistas ou sob a forma de capítulos de livros. A extensão temporal dos textos, cronologicamente ordenados, vai desde 1976 (“Zur urartäischen Nominalflexion”) até 2012 (“Ein Konflikt zwischen König und Ältestenversammlung in Ebla”). O título da reedição aponta especificamente para os estudos hurritas, incluindo-se na obra diversos textos dedicados à gramática hurrita, e.g. “Der hurritische Ablativ-Instrumentalis /ne/”, “Die Inschrift auf der Statue der Tatu-ḥepa und die hurritischen deiktischen Pronomina”, “Hurritisch *nari(ya)* ‘fünf’”, “Zum hurritischen Infinitiv in Nuzi”, “Zum hurritischen Verbalsystem”, “Privative Opposition im Syllabar der hurritischen Texte aus Boğazköy” (este em co-autoria com Mauro Giorgieri), “Zur Suffixaufnahme beim Instrumental” e “Die Absolutiv-Essiv-Konstruktion des Hurritischen”. Desta série de estudos destacaríamos este último pela sua importância para a discussão, ainda em curso, acerca da ergatividade da língua hurrita (e.g. J. Hazenbos, 2010, “Hurritisch und syntaktische Ergativität”), bem como o clássico estudo intitulado “Zum hurritischen Verbalsystem”, onde o autor expõe as estruturas sintáticas típicas da *Carta do Mittani*, o mais importante texto hurrita até à publicação do *Canto da Libertação* (cf. infra).

Por outro lado, uma considerável parte dos estudos apresentados pelo A. tem por objeto temas explicitamente lexicográficos e de algum modo ligados à língua hurrita, como por exemplo

os textos intitulados “Hurritische Lexicographie”, “Notizen zum hurritischen Wörterbuch”, “Zum viersprachigen Vokabular aus Ugarit”, “Hurritisch *e/irana/i* ‘Geschenk’”, “Zur Grammatik und zum Lexikon des Hurritischen”, “Kumme und *Kumar: zur hurritischen Ortsnamenbildung”, “A new word in *-arbu. kirarbu*” e “Hurrian **ašar* ‘gate’”, entre outros. O esforço empreendido pelo A. no estudo da lexicografia hurrita faz parte de um movimento académico nesse sentido, no âmbito da hurritologia, dado que um dos obstáculos a um melhor conhecimento da língua hurrita está precisamente nas suas dificuldades semânticas.

Podemos entrever um terceiro grupo de textos dedicados a fontes específicas hurritas: “Zur hurritischen Gebetsliteratur”, “A hurrian letter from Tell Brak”, “Notes on the Mittani Letter”, “Zu den hurritischen Namen der Kültepe-Tafel kt/k 4”, “Die Inschrift des Tišatal von Urkeš”, “Kešše”, “The hurrian version of *The Instructions of Šuruppak*” e “Die hurritischsprachige Tafel Kp 05/226”, entre outros. Neste âmbito, tem especial importância o estudo sobre a inscrição de Tišatal, o mais antigo texto hurrita, quer porque contém a edição e tradução alemã da inscrição (acompanhada de fotos do manuscrito), quer porque inclui um extenso estudo do texto em causa.

Não obstante o título dado ao volume, alguns textos têm uma relação direta com a língua e cultura do Urartu, um reino com existência significativa a leste da Anatólia pelo menos desde o séc. X até meados do séc. VII a.C.. A integração destes estudos numa antologia intitulada *Kleine Beiträge zum Hurritischen* tem plena justificação, em virtude da ligação da língua urartiana ao hurrita, reconhecida há já bastante tempo mas em especial desde a publicação de I. M. Diakonoff *Hurritisch und Urartäisch* (1972). Neste âmbito temático estão os textos do A. intitulados “Zur urartäischen Nominalflexion”, “Der Komitativ des Urartäischen”, “Urartu als Region der Keilschrift-Kultur”, “Gedanken zur Frühgeschichte der Hurriter und zum hurritisch-urartäischen Sprachvergleich”, “Suffixaufnahme in Hurrian and Urartean” e “Eine Inschrift Argištiš I. mit Erwähnung eines *ašihusi*-Gebäudes” (este último em co-autoria com Rukiye Akdoğan).

O volume inclui ainda três textos dedicados ao estudo e interpretação do *Canto da Libertação* (alemão *Lied der Freilassung* ou *Epos der Freilassung*), um texto bilingue hurrita-hitita descoberto em meados dos anos 80 do séc. XX e de importância capital para o conhecimento da língua hurrita. Estão compreendidos neste âmbito os estudos “Hurritische Lexikographie und Grammatik: die hurritisch-hethitische Bilingue aus Boğazköy”, “Die Könige von Ebla nach der hurritisch-hethitischen Serie ‘Freilassung’” e “Ein Konflikt zwischen König und Ältestenversammlung in Ebla”.

O livro compreende ainda informação acerca das publicações originais dos textos, bem como uma lista de autografias e de fotos. A este propósito, observa-se que as autografias surgem claras no texto, mas algumas fotos não têm a dimensão nem a definição necessárias para aportar mais-valia epigráfica à leitura: estão especialmente nesta situação as fotos das páginas 172 (TB 11021, uma carta hurrita de Tell Brak) e 509 (Inscrição urartiana de Argištiš I), contrariamente a outras (e.g. a inscrição de Tišatal, a páginas 414-415).

Contudo, o livro foi enriquecido com cinco índices: um índice dos textos referidos pelas números de publicação (*Stellen-Index*), um índice de vocábulos hurritas, urartianos, hititas, académicos, sumérios, ugaríticos e de outras línguas (*Wort-Index*), um índice de componentes gramaticais hurritas e urartianos (*Grammem-Index*), um índice onomástico (*Namen-Index*), que inclui teónimos, antropónimos, topónimos e hidrónimos, e um índice temático (*Sachindex*), dedicado a assuntos gramaticais, a fontes e aos contextos culturais e históricos. O conjunto destes cinco índices constitui

uma mais-valia notória do presente volume, dado permitir a pesquisa de lexemas, características gramaticais ou assuntos específicos que, sem a presente edição, permaneceriam dispersos pelas 58 publicações onde surgiram inicialmente.

Dada a evolução que os estudos hurrítas tiveram no período de tempo de publicação dos textos agora reeditados – 1976 a 2012 –, o A. adicionou aos textos originais numerosas notas de fim de texto com o objetivo de complementar, precisar ou corrigir determinados aspetos agora melhor conhecidos e compreendidos. Por vezes, o A. usa estas notas de fim de texto para inserir referências bibliográficas mais recentes, outras para esclarecer ou corrigir o que fora então escrito e publicado. Além disso, cada um dos textos republicados mantém informação sobre a paginação das publicações originais, bem como um sumário final, em inglês, sobre o conteúdo de cada estudo.

Finalmente, observa-se que a presente recolha de textos não contempla a totalidade da produção científica do A. no âmbito da hurritologia, publicada em periódicos ou em capítulos de livros.

João Paulo Galhano

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

RENATO LINGS (2021), *Amores bíblicos bajo censura. Sexualidad, género y traducciones erróneas*. Madrid, Editorial Dykinson, 256 pp. ISBN 978-84-1377-366-7 (€ 14.25).

Só podemos saudar a publicação destes *Amores bíblicos bajo censura*. O livro de R. Lings parte de uma perspectiva independente, assumindo a filologia como a sua directriz principal, para analisar uma temática delicada no âmbito dos Estudos Bíblicos. Com efeito, é inegável a presença de alusões ao homoerotismo, homofilia e até homossexualidade em contexto bíblico. Mas, nem sempre os autores lidaram com essas referências de forma objectiva e historicamente rigorosa. Para isso, o próprio método filológico foi muitas vezes deturpado ou corrompido, ao serviço de agendas ideológicas que não mais fazem do que comprometer o nosso conhecimento isento, objectivo e rigoroso do passado humano. Em síntese, a nossa interpretação científica dos factos. O que Lings se propõe fazer é precisamente uma investigação isenta de preconceitos, sejam de que ordem forem, e voltar às fontes, aplicando-lhes método científico e análise objectiva e isenta. O resultado está agora publicado.

Apesar de não estarmos perante um livro longo, é relativamente extenso o índice que o A. nos apresenta. Lings não prescinde de clarificar conceitos logo no início do volume, como «homossexualidade» (pp. 23-24), ainda que talvez fosse desnecessário fazê-lo, dada a quantidade de estudos que existem sobre o conceito e sua aplicabilidade, ou não, à Antiguidade. Muitos são os nomes que poderíamos citar a título de exemplo, mas cremos que bastará referir o de Foucault.

Ao longo das mais de duas centenas e meia de páginas, Lings analisa praticamente todos os episódios e passos que na Bíblia, Antigo e Novo Testamentos, remetem para temáticas de homoerotismo, masculino e feminino. O livro está dividido em cinco partes e inclui ainda um apêndice, no qual se discutem as problemáticas da prostituição sagrada, tal como é eventualmente representada no *Deuteronomio*, e a tradução do célebre episódio de Sodoma e Gomorra, narrado em *Gn 18 e 19*.

Na primeira parte, a investigação feita sobre o vocabulário para representar literariamente a união física e espiritual entre dois seres humanos é quase exaustiva. Nela, Lins analisa metódica e rigorosamente os termos que nos textos hebreo-aramaicós traduzem as ideias relacionadas com o casamento e a sexualidade. O objectivo é eliminar equívocos que possam surgir com os usos metafóricos de alguns termos, nomeadamente verbos, usados pelos autores antigos para se referirem às uniões humanas. Em síntese, nesta parte, trata-se da linguagem do sexo em contexto bíblico.

A segunda parte discorre sobre o tema de Sodoma e Gomorra, que, como assinalámos, é um dos mais representativos em termos bíblicos para tratar a problemática da homossexualidade e do homossexualismo. Bastará recordar que, bem ou mal, o termo «sodomia», ainda hoje associado a essas práticas, se conotou e ganhou contornos semânticos a partir do relato bíblico e do seu impacte na sociedade cristã desde logo a Antiguidade. Como notámos, também, o tema voltará a ser tratado no apêndice final, mas discorrendo-se aí sobretudo acerca de questões filologicamente técnicas.

A terceira parte faz uma análise diacrónica de vários textos bíblicos, abrangendo, portanto, fontes do Antigo e do Novo Testamentos, e tem como denominador comum a tradução tradicionalmente errada. Assim, estudam-se os casos de *Lv* 18.22, *Jz* 19, *1Cor* 6.9 e *Rm* 1.26. Lins escarpeliza os textos, privilegiando sempre a língua original em que foram escritos e os vários sentidos que as palavras aí usadas tinham no seu contexto original.

A quarta parte é dedicada às histórias de amor alternativo que lemos ao longo da Bíblia. Pensando nestes episódios em termos gregos, o amor a eles subjacente poderá para uns ser traduzido pelo termo *philia*, para outros por *eros*. Renato Lins tenta dar uma resposta mais assertiva, de modo que escolhamos o termo mais aproximado para a interpretação em âmbito histórico-filológico. As histórias de Rute e Noemi, David e Jónatas, do centurião romano do Novo Testamento (*Lc* 7.2 e *Mt* 8.5-6) e do discípulo amado por Jesus de Nazaré dão conteúdo a esta análise e o A. apresenta metodicamente as suas reflexões acerca delas, sustentando-se sempre na filologia.

A quinta e última parte centra-se em aspectos mais gerais, relacionados sobretudo com a forma como o cristianismo, sobretudo, interpretou a homossexualidade ao longo da sua História e as consequências que essa interpretação teve para a teologia e a sistematização do pensamento cristão. Temas como a relação de Deus com a prática homossexual, a questão soteriológica e do lugar do homossexual na história da salvação, o tema do pecado, a problemática da misoginia resultante do patriarcado que imperava no mundo bíblico são questões aqui abordadas, assentado a análise sempre no rigor da filologia e no que os textos antigos nos transmitem.

O livro está escrito de uma forma clara e objectiva, lendo-se com uma facilidade pouco habitual em publicações de natureza científica. Ainda assim, o A. apresenta no final uma síntese das suas conclusões, que facilita ainda mais a compreensão dos temas tratados. Nela, salienta-se ainda o papel que as traduções antigas dos textos hebreo-aramaicós, nomeadamente a Septuaginta e a Vulgata, tiveram no desvirtuamento de algumas traduções e conceitos, sobretudo os relacionados com a sexualidade, ao longo da História Ocidental. Há que não esquecer, porém, que também esse desvirtuamento e suas motivações fazem parte da História e são História a fazer-se.

Nuno Simões Rodrigues

CH/CEC, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

CECH- Universidade de Coimbra

CARYN TAMBER-ROSENAU (2018), *Women in Drag. Gender and Performance in the Hebrew Bible and Early Jewish Literature*, Piscataway, NJ, Gorgias Press LLC, 294 pp. ISBN 978-1-4632-0716-8 (Hb. € 112.00).

Em seis capítulos perfeitamente organizados, C. Tamber-Rosenau propõe-nos uma leitura do feminino nos textos bíblicos e na literatura judaica antiga, partindo das figuras tutelares de Jael e Judite. Definindo de modo claro a metodologia que utiliza ao longo do volume num primeiro capítulo, a A. deixa claro que o que lhe interessa desenvolver neste livro são os temas associados àquelas duas personagens, assim como as formas como foram representadas nas fontes antigas, do *Livro dos Juízes* e de *Judite* ao *Liber Antiquitatum Biblicarum* do pseudo-Fílon, constituindo a narrativa sobre Jael nesta última fonte uma quase absoluta novidade. Mais ainda, Tamber-Rosenau deixa também explícito que parte de uma perspectiva específica, que inclui a *Queer Theory*, para propor novas abordagens das narrativas referidas, no que à variedade de papéis sócio-culturais e de género desempenhados pelas personagens sob análise diz respeito. Assim, o objectivo é essencialmente analisar a forma como personagens femininas representam noções de feminilidade e de sexualidade no feminino e o modo como essas caracterizações modelam a mundivisão das sociedades que produziram estes textos e permitem um progresso no enredo das respectivas narrativas (p. 3).

Permitimo-nos salientar que uma das mais-valias do estudo de Tamber-Rosenau é o enquadramento das narrativas sobre Jael e Judite num contexto mediterrâneo antigo mais vasto, nomeadamente Ugarit, Hati e Grécia. Esta perspectiva, em nosso entender, só enriquece o estudo de Tamber-Rosenau, conferindo-lhe mesmo alguma originalidade, que se junta à que propõe com a leitura feita a partir da *Queer Theory*. Esse enquadramento ou contextualização surge, pois, no capítulo segundo, em que as personagens Jael e Judite são colocadas sob a óptica da análise com horizonte noutras figuras femininas de poder no Mediterrâneo antigo, designadamente Anat, Paghit, Shaushka, as Amazonas, Atena, Ártemis e Clitemnestra (talvez tivesse sido interessante juntar a este grupo outra figura da cultura bíblica, Dalila, mencionada *en passant*, mas que, cremos, oferece um modelo de comportamento muito próximo dos de Jael e Judite, ainda que estas sejam heroínas para os autores dos seus textos e Dalila precisamente o oposto disso).

Os três capítulos seguintes focam-se nas duas personagens bíblicas de referência para o livro em apreciação e funcionam como estudos-de caso: a Jael bíblica tratada em *Jz* 4-5 (cap. 3), Judite descrita em *Judite* (cap. 4) e a Jael pseudo-filónica tal como surge em *Ps.-Phil. BA* 31 (cap. 5). Em termos metodológicos, o último caso anda muito próximo do tratamento inédito que outro autor judeu, Flávio Josefo, fez da maioria das grandes figuras da cultura judaica no século I, nas *Antiquidades Judaicas*. Os objectivos de Josefo, porém, poderão não ter sido sempre coincidentes com os do pseudo-Fílon, também datado de entre os séculos I-II d.C. (coevo de Josefo, portanto). Aliás, teria sido interessante ler neste estudo também alguns comentários sobre a representação que Josefo faz de Jael (*AJ* 5.207-209), cuja ausência a A. justifica por se tratar de uma narrativa excessivamente breve (p. 8). Talvez essa brevidade merecesse também algumas considerações analíticas quanto ao objectivo de Josefo ao fazê-lo. De igual modo, a ausência do livro de *Judite* do *corpus* de fontes Joséficas merecia também alguma reflexão. Estes três capítulos (3, 4, e 5) desenvolvem-se obedecendo a uma estrutura comum, em que a A. valoriza a preparação da acção, a acção e a consequência. Deste modo, seguindo os mesmos critérios para as três narrativas, Tamber-Rosenau tem a oportunidade de proceder a uma análise comparada mais eficaz.

O sexto e último capítulo é reservado às conclusões, em que se salientam, tal como anunciado, as perspectivas de género que o recurso a uma *Queer Theory* permite vislumbrar. Parece-nos evidente que a escolha desta metodologia, ou até destes objectivos, pode ser polémica e discutível entre a comunidade académico-científica. Essa discussão pode mesmo sobrelevar-se em contexto de temáticas bíblicas como são as que aqui encontramos. Mas também não podemos negar ao investigador a oportunidade de levar a cabo o seu estudo, partindo dos princípios epistemológicos por que optou e apresentar aos seus pares os resultados da sua investigação. Foi precisamente isso que C. Tamber-Rosenau fez, sendo que o livro está aí para se sujeitar à crítica dos pares da A.

Uma última palavra para a qualidade da edição feita pela Gorgias Press, que a incluiu na colecção *Biblical Intersections*. A escolha do motivo da capa, que reproduz a magnífica *Judith I* de Gustav Klimt, sustenta também essa qualidade.

Nuno Simões Rodrigues

CH/CEC, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

CECH- Universidade de Coimbra

LOWELL EDMUNDS (2021), *Greek Myth*. Berlin / Boston, Walter de Gruyter GmbH, 213 pp. ISBN 978-3-11-068233-5 (Pb. € 24.95).

Publicado como o segundo volume da série *Trends in Classics – Key Perspectives on Classical Research*, este livro de Lowell Edmunds, reconhecido especialista em mitologia clássica, é na verdade um manual de introdução ao estudo do mito grego de excelente qualidade. Aliás, seria importante uma tradução portuguesa deste livro, dada a sua relevância e estado actualizado dos tópicos nele contidos. Com efeito, neste *Greek Myth*, encontramos as problemáticas centrais para o estudo da ciência mitológica. A clareza com que está escrito, a estrutura que segue, os tópicos que se seleccionam para discussão, fornecendo-se o essencial sobre eles, justificam esta classificação de «manual». A sua utilidade é por certo reconhecida por todos os que em todo o mundo se dedicam ao tema e sê-lo-á, sem dúvida, pelos estudantes que nele se iniciarem a partir de agora.

O livro está dividido em nove capítulos centrais, uma conclusão e um apêndice, em que se especificam questões relacionadas com a ideia de «mito» e a evolução semântica do termo, desde os Poemas Homéricos até Aristóteles, passando pelos historiadores Heródoto e Tucídides. Após a leitura do apêndice, reforçou-se a nossa convicção de que o sentido mais lato do termo, aquele que já em Homero tem que ver com a ideia de discurso narrativo, nos parece ser ainda o mais útil e pragmático, porque universal e abrangente, sem que com isso deixemos de ter noção e cautela com as idiosincrasias semânticas que o termo *mythos* veio depois a ter, e que continua a ter nos nossos dias.

Ao longo dos restantes capítulos, discutem-se questões centrais para a problemática, tais como «que é o mito?», «o que é o mito em contexto grego?», «o que é a mitologia?», «quais as fontes para o estudo do mito?», «qual a relação do mito com o rito, com a religião e com a crença?», «que perspectivas podem ser adoptadas para o estudo do mito?». Confirma-se assim a vocação pedagógica do volume, assim como o seu carácter propedêutico. Destacamos em particular a síntese que

Edmunds faz das Escolas mitológicas, ou as Grandes Teorias do Mito, nomeadamente a mítico-ritualista, a psicanalista e a estruturalista, que deverão ser as que maior influência tiveram nas concepções que actualmente temos acerca do mito grego. De igual modo, os métodos de abordagem e de análise, como o comparatismo, associado às problemáticas do indo-europeísmo, do próximo-orientalismo e do folclore, são igualmente trazidos à colação e apresentados ao leitor como questões essenciais no âmbito da problemática. Parece-nos que neste volume qualquer estudante interessado por mito e por mitologia encontrará as ferramentas de base para encetar o seu trabalho de investigação.

O A. tem ainda a preocupação de associar teorias e teses a nomes e autores. Assim, não faltam as referências àqueles que ao longo das últimas décadas dedicaram, e têm dedicado, a sua investigação científico-académica à problemática do mito, no âmbito das diversas perspectivas, origens e escolas. De Freud e Jung a Foucault e Burkert, passando por Campbell, Dumézil, Frazer, Graf, Harrison, Propp, Sourvinou-Inwood, Vernant, Veyne, West. Estranhámos a ausência de qualquer referência a M. P. Nilsson ou a W. Otto, por exemplo, mas também compreendemos que um manual não é uma enciclopédia e, como tal, não pode abranger todo o conhecimento. Ainda assim, seria interessante encontrar eco de estudos como os de M. A. Durán López (*Los dioses en crisis*, 2011) e de T. Whitmarsh (*Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, 2017), nos quais a problemática do ateísmo na Antiguidade é tratada de forma incisiva, com consequências para a questão do mito.

Não obstante estas nossas últimas observações, o livro de Edmunds rege-se pelos parâmetros da qualidade científica e é da maior qualidade pedagógica, pelo que só pode ser saudado por isso. Este é, decididamente, um livro a ser recomendando aos estudantes de História Cultural da Antiguidade Clássica e de Mitologia e Religião Gregas.

Nuno Simões Rodrigues

*CH/CEC, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
CECH- Universidade de Coimbra*

KATE GILHULY (2020), *Erotic Geographies in Ancient Greek Literature and Culture*, New York, Routledge, 156 pp. ISBN 978-1-138-74176-8 (€42.78).

A investigação no campo da sexualidade, erotismo e género tem estado em voga nos últimos anos. Da autoria de Kate Gilhuly, Professora de Estudos Clássicos na Universidade de Wellesley, com um percurso de pesquisa relacionado com a interdisciplinaridade, surge a presente obra.

Como a A. menciona, a pergunta central que originou este trabalho foi tão simples como: “how does a place get a reputation?” (p.1). Esta questão foi motivada pelo facto dos atenienses associarem determinados comportamentos sexuais a zonas e locais específicos. Este livro emerge com o objectivo de escrutinar estas concepções e dar a conhecer os locais geográficos relacionados com determinados comportamentos sexuais, bem como de que forma os discursos e textos atenienses reflectiam os mesmos.

A obra está estruturalmente dividida em seis capítulos, sendo que cada um explora uma zona geográfica concreta (Corinto, Esparta e Lesbos) e quais as condutas sexuais, intrinsecamente agregadas, na construção da identidade de uma zona geográfica.

O primeiro capítulo, “Corinth, Courtesans and the Politics of Place”, destaca a cidade de Corinto e de que forma a conotação associada à prostituição também se encontrava relacionada com a sua evolução ao longo do tempo. K. Gilhuly expõe a percepção que Atenas detinha de Corinto, como uma cidade de Homens excessivamente rendidos aos desejos, incapazes de actos de democracia ou de acções bélicas (p.28).

A associação da cidade de Corinto com a imagem de cortesãs surge reflectida na personagem de Medeia, de Eurípides, no capítulo 2, “Medea in Corinth”. Porém, os argumentos utilizados pela A. não são muito objectivos.

Os capítulos seguintes, “Laconic Sex” (terceiro capítulo) e “Lyric Poetry, Rape and Spartan Song on the Comic Stage” (quarto capítulo), exploram comportamentos sexuais como a pederastia e relações derivadas. A A. partilha como alguns dos actos sexuais adoptados pelos habitantes de Esparta eram um indicador da recusa da mudança e de desencorajamento por prazeres, incentivadores de uma cultura não reprodutora (p.71). Estes capítulos não transparecem toda a riqueza do pensamento espartano existente, tornando-o um pouco incompleto.

Em oposição aos capítulos anteriores, que abordam o relacionamento entre dois homens, surgem as duas últimas partes, “Lesbians are Not from Lesbos” e “Lesbos and the Invention of Heterosexuality in Longus’ Daphnis and Chloe”. Nestas, é desmistificado o relacionamento entre duas mulheres e qual a sua ligação com Lesbos, dando destaque a Safo, na maneira como a homossexualidade teve um papel activo no conceito da heterossexualidade e na forma como moldou o Mundo em que vivemos (p.135).

Explorar a diferença cultural e a conotação social ligada a estas três cidades é um feito impressionante, contudo algo que torna o estudo confuso é o salto entre épocas, não existindo um fio condutor objectivo.

A bibliografia tem uma variedade de referências. Porém, sendo esta uma obra actual, peca por não incluir estudos mais recentes, desenvolvidos por autores que constam nessa mesma compilação bibliográfica, como os de Nicole Loraux ou Lloyd Llewellyn-Jones. Um capítulo dedicado a conclusões e uma diminuição da utilização de teorias de outros investigadores beneficiaria sem dúvida a obra.

É necessário destacar a originalidade da temática, uma vez que apesar do tema da sexualidade estar em crescente volumetria de estudos, continua a ser um tabu, em certos sectores da comunidade científica.

Em suma, *Erotic Geographies in Ancient Greek Literature and Culture*, é uma contribuição para os estudos da História da Cultura Clássica, que desmantela parte dos estereótipos sociais.

Joana Pinto Salvador Costa

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

GIULIA SFAMENI GASPARRO (2018), *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*. Roma, Libreria Editrice ASEQ, 216 pp. ISBN 978-88-85441-34-7 (€ 20.00).

Os fenómenos religiosos do Mundo Antigo são variados e complexos. Como acontece na maior parte das religiões, os dogmas, as crenças, os rituais e os cultos vão sofrendo alterações consoante a geografia e a cronologia com que estamos a trabalhar. Em termos globais, são poucos os credos, tanto politeístas, como monoteístas, que estão circunscritos a realidades estanques. É comum na Antiguidade assistir-se a sincretismos e a transformações na forma como se cultua o deus/os deuses. As divindades fundem-se e aparecem novas religiões, que acabam por ser um reaproveitamento de várias práticas religiosas e de outros modos de viver a *fé*. A religião grega era permeável a mudanças, ainda que houvesse uma certa resignação, ou pelo menos uma certa sobrançeria, quando uma nova divindade chegava às cidades. As práticas religiosas vigentes reconfiguravam-se porque o deus recém-chegado trazia elementos novos. E esses elementos podem estar ligados, por exemplo, à salvação (discursos soteriológicos).

Ora, foi precisamente com este intuito que Giulia Sfameni Gasparro publicou o seu livro *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*. A obra é dedicada ao estudo dos cultos místéricos e à componente salvífica de duas divindades: Cibele, deusa importada da Frígia, passando a ser identificada pelos Gregos como a Deusa Mãe (*Megále Meter*) e pelos Romanos como a *Magna Mater*; e Átis associado à vegetação.

Na Introdução, a autora esclarece que, no Oriente, as religiões místéricas eram conhecidas e os seguidores ou praticantes conseguiam implantar-se facilmente em qualquer território. O caso grego acaba por ser diferente porque havia centros culturais específicos e cada divindade recebia uma atenção especial, por parte do professante.

Os trabalhos académicos de Gasparro fizeram escola, sendo considerada, hoje em dia, uma das autoras de referência para o estudo das matérias do livro que recenseamos. Como se pode ler no apontamento biográfico da obra, Sfameni Gasparro é Professora de História das Religiões na Universidade de Messina, ocupando também o cargo de Presidente da Sociedade Italiana de História das Religiões. Gasparro é membro de várias associações vocacionadas para a investigação das religiões, entre as quais destacamos a European Association for the Study of Religions (EASR) e a International Association for the Study of Religion (IASR). A investigadora italiana tem uma extensa obra publicada. Neste sentido, importa realçar *I Culti Orientali in Sicilia* (Leiden: Brill, 1973); *Misteri e culti mistici di Demetra* (Roma: L'Erma di Bretschneider, 1986). Mais recentemente, a investigadora publicou um livro que se constitui como um verdadeiro manual universitário para o estudo das religiões, intitulado *Introduzione alla Storia delle Religioni* (Bari: Editori Laterza, 2011).

O que tornava os cultos místéricos interessantes era o facto de o crente ter de passar por um ritual de iniciação, que lhe permitiria fruir os benefícios de estar em íntimo contacto com a divindade. Poder-se-ia mesmo dizer que, na maior parte dos casos, o culto era prestado a uma única divindade. Apesar de encontrarmos especificidades na forma como era vivida a devoção, uma das ideias-chave que a autora realça é que o mesmo culto mudava de região para região. Assim sendo, os cultos passaram a suscitar o interesse dos investigadores. Era imperativo conhecer a divindade, perceber quais os objectivos que se pretendiam atingir com o culto e que tipo de rituais eram praticados, sabendo desde já que a entrada do crente na religião mística passava por um percurso iniciático.

A base dos estudos comparativos das religiões e das particularidades de cada rito radica na tradição germânica, em que se frisa o pioneirismo da *Religionsgeschichtliche Schule*. As investigações preliminares vieram comprovar, como de resto se evidencia ao longo da obra de Gasparro, que um deus misterioso não tem necessariamente que ser uma divindade que morre e ressuscita. E esta premissa pressupõe, no entendimento da estudiosa, uma releitura da noção de «salvação», uma vez que existem vários perigos na aplicabilidade deste conceito operatório (p. 12). Como pode, então, ser utilizado? Para clarificar o assunto, Sfameni Gasparro entende ser fulcral ultrapassar o problema da aplicação de terminologia específica e, por isso, integra o conceito de «salvação» numa vasta gama de fenómenos religiosos. A este conceito pode acrescentar-se um outro que é o de «transformação» (p. 15) e o de «ressurreição». A autora vai lançando algumas pistas, colocando, por exemplo, em discussão a dialéctica entre salvação e ressurreição das divindades.

Neste livro, Sfameni Gasparro procedeu a uma análise dos cultos misteriosos através de uma metodologia comparada. Do ponto de vista estrutural, a monografia encontra-se dividida em seis capítulos.

No capítulo 1 (pp. 35-52) - «Il culto mistico di Cibele nella Grecia Classica» - a autora faz uma pequena digressão pelo mundo do culto à *Megále Meter*. As actividades culturais eram de cariz orgiástico, sendo a música um dos elementos mais relevantes para a comunhão com a divindade. O toque dos vários instrumentos musicais fazia parte da atmosfera religiosa. Gasparro esclarece que o ritual em honra de Cibele era nocturno e a montanha era o local predilecto para o encontro entre os crentes e a deusa. A autora vai apresentando alguma documentação e algum estudo filológico, que justifica a alternância nas fontes da utilização das expressões «orgia» e «misterioso». Gasparro considera que «orgia» e a promiscuidade destas práticas (que acabam por envolver excessos e comportamentos desregrados/desmesurados) estão mais associadas ao ritual dionisiaco. Para tornar credíveis as suas opções e a sua argumentação, a historiadora cita autores como Heródoto, Píndaro ou Eurípidés. Neste capítulo, Sfameni Gasparro estabelece algumas analogias entre o culto orgiástico de Cibele e de Dioniso.

As características, o *modus vivendi* do culto em louvor de Cibele e a estrutura religiosa que lhe está subjacente ocupam todo o capítulo 2 (pp. 53-62). A autora optou por uma análise em que se privilegia a diacronia. Gasparro entendeu por bem comparar o culto de Cibele com outros ritos misteriosos, porque a iniciação do candidato era muito importante (era fundamental saber o que e como fazer). Os cultos misteriosos estavam espalhados um pouco por todo o mundo grego, nomeadamente na Samotrácia. Os Mistérios de Elêusis também assumiam alguma relevância e são eles que servem de termo de comparação para a autora. Segue-se o capítulo 3, o mais longo da obra (pp. 63-117), cujo mote é a análise minuciosa das características do culto a Átis e a Cibele. A autora faz ainda uma pequena incursão pelo impacto do culto de ambas as divindades, na Grécia Antiga (pp. 83-88) e no Império Romano (pp. 89-96).

O quarto capítulo (pp. 118-133) é inteiramente dedicado à problematização em torno de duas formas de culto a Cibele: esotérico-iniciático e público. A comparação com o mundo oriental, de onde era natural o culto da deusa, serviu de referência para a autora poder dissecar sobre o assunto. É nesta parte do livro que se retoma a discussão do conceito de «salvação», isto porque a cerimónia anual em honra de Cibele e Átis realizava-se em Março, mês da Primavera. Átis estava ligado à terra,

à vegetação e, conseqüentemente, à fertilidade, o que leva Gasparro a interrogar-se sobre a natureza salvífica destes rituais. Estas matérias ocupam o capítulo 5 (pp. 144-160).

O capítulo 6 (pp. 174-185) encerra o plano de trabalhos da investigadora, em que se discute a importância de uma etapa do ritual em que o crente era “baptizado” com o sangue de um touro. Segundo Gasparro, tratava-se de uma espécie de sacrifício em honra da deusa, o que de certa forma também procurava conferir alguma sacralidade aos ritos iniciáticos. Isto pode igualmente ser interpretado como um processo de catarse, ou seja, de purificação/limpeza espiritual.

Sem dúvida que a obra de Giulia Gasparro, publicada inicialmente em italiano, e depois traduzida para outras línguas, é um marco na bibliografia da História das Religiões e ajuda não só a clarificar alguns aspectos em torno do culto à Grande Mãe, bem como de outras correntes místicas e de várias divindades a elas associadas. As questões são problematizadas, são avançadas hipóteses e argumentos sólidos. Estudos como o de Gasparro estão em sintonia com o que já fez Walter Burkert e Silvana Fasce. No plano nacional é incontornável o nome da Professora Doutora Maria Helena da Rocha Pereira, uma *auctoritas* no estudo da religião grega.

Em suma, a narrativa de Gasparro é consistente, o discurso é equilibrado e isso reflecte-se no encadeamento do texto. Pensamos, no entanto, que a obra teria certamente sido beneficiada se a autora tivesse tido em conta alguns pormenores. A presente edição resulta de uma republicação do trabalho, apresentado pela autora em 1978. Gasparro introduziu alguma literatura da especialidade, que entretanto deu à estampa. Todavia, essas referências só constam na bibliografia final e nunca são inseridas nas notas. Outro aspecto que melhoraria a qualidade do trabalho tem que ver, precisamente, com as notas que estão deslocadas do texto (encontram-se no final de cada capítulo, em vez de estarem no rodapé, o que facilitaria a consulta por parte do leitor). Em termos filológicos, Giulia Gasparro nem sempre é consistente porque umas vezes translitera o Grego e outras vezes conserva a forma original da palavra (e.g. p. 25, 38, 71-72, 84). Em outros casos translitera e traduz para italiano a palavra em causa, mas apenas fá-lo pontualmente. Consideramos, igualmente, que acrescentar-se-ia valor à obra se a mesma tivesse algumas imagens que pudessem complementar a narrativa. Por exemplo, na p. 120, a autora remete para documentação arqueológica, mas não há iconografia. Pensamos que a imagética dá a possibilidade ao leitor de acompanhar o raciocínio do autor, algo que, neste caso, não se verificou. Refira-se ainda a ausência de um índice onomástico e toponímico (e até mesmo de um índice remissivo, uma vez que se trata de uma obra de consulta). Estes índices seriam óptimas ferramentas de trabalho. Por fim, apontamos ainda a ausência de mapas. Os mapas permitiriam analisar o percurso das divindades e os locais onde o seu culto se fixou.

Pese embora estes pequenos reparos, a obra de Giulia Gasparro afigura-se como um excelente trabalho de investigação, em torno de uma problemática que merece ser estudada e aprofundada. O recurso ao método comparativo é importante, sobretudo em pesquisas em que se pretende compreender a evolução dos fenómenos religiosos. Que a obra possa ser lida por todos os que se interessem por estas matérias e que todos beneficiem da vastíssima erudição da autora.

Carlos Pereira

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

PRESTON T. MASSEY (2020), *Female Beauty and Male Attraction in Ancient Greece*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 419 pp. ISBN 978-1-5275-5209-8 (Hb. € 80.15).

Em jeito de síntese, podemos afirmar que este é um livro que representa bem interesses contemporâneos da investigação histórico-filológica. Com efeito, parece-nos que o tema central deste *Female Beauty and Male Attraction* são os afectos, são as emoções. Inspirado por obras como *Love, Sex, and Tragedy: How the Ancient World shapes our Lives*, de S. Goldhill (2004), e *On Blondes*, de J. Pitman (2003), e por um passo de uma das epístolas paulinas (*1Cor* 11.2-6), este estudo de P. T. Massey tem como objectivo analisar o modo como os Gregos da Antiguidade percepcionavam e aplicavam a ideia de belo nos indivíduos, através de algumas categorias específicas, como a aparência física. Dentro destas, destaca-se a exposição, a forma e a cor dos cabelos, sobretudo no sexo feminino, e o modo como esses factores poderão ou não ter determinado uma ideia de Belo em termos concretos.

Assim, ao longo de onze capítulos, o A. disserta acerca do tema que propõe, partindo de conceitos e de premissas, como a questão da atracção física entre indivíduos, integrando-os nas fontes disponíveis, de modo a responder à sua questão de partida: qual a relação entre a beleza feminina e a atracção que ela exerce sobre os homens, na Grécia Antiga? A problemática é enunciada sobretudo nos dois primeiros capítulos, «Female Beauty and Male Attraction in the Epic and Archaic Tradition» (pp. 1-36) e «The Archaic Tradition Continued: Hesiod on “Difficult Desire”» (pp. 37-52), textos que também encetam o processo de investigação das fontes, ao se concentrarem essencialmente nos documentos do período arcaico.

No capítulo 3, «Paris and Odysseus: Contrasts in the House of a Host» (pp. 53-82), encontramos o início de uma pertinente análise que se foca nas questões da exposição pública do corpo feminino na Antiguidade Clássica. Esta parte do estudo de Massey parece-nos particularmente importante na medida em que discute com base nas fontes as problemáticas da segregação, isolamento e ocultação feminina não só na Grécia Antiga (cf. problemática do gineceu), mas também em Roma. O controlo social do corpo feminino, de que o seu isolamento e reserva seriam sintomas fundamentais, teria, como uma das suas consequências, impacte significativo nas ansiedades masculinas e esse factor deverá ter condicionado as percepções culturais de temas como a atracção e o desejo físico e emocional entre os seus agentes. Esta premissa justifica plenamente a importância dada à questão na obra em apreço e na investigação em geral que a subordina. Os capítulos 4 a 6 continuam a análise da problemática, mas avançando cronológica e geograficamente, sempre no âmbito da Antiguidade Clássica: «Anxieties and Remedies: Silence and Seclusion» (pp. 83-103), «The Seclusion of Women in the Classical Period» (pp. 104-134) e «Seclusion in the Hellenistic / Imperial Period» (pp. 135-162).

Os últimos cinco capítulos («Plutarch on Protecting His House», pp. 163-204; «The Veiling of Women before Plutarch», pp. 205-235; «Plutarch on the Beauty and Veiling of Women», pp. 236-263; «Veiling after Plutarch», pp. 264-276; e «The Value of the Veil», pp. 277-319) lidam com a problemática do véu e do seu uso pelas mulheres em contexto greco-romano. Esta questão torna-se particularmente interessante se levarmos em conta as implicações que tem até nas sociedades contemporâneas ocidentais. Para o estudo deste tema específico, em concreto, Plutarco revela-se uma fonte inultrapassável e nele descobrimos idiossincrasias que não nos espantam, mas que não deixam de ser novos argumentos que permitem valorizar ainda mais o Queronense enquanto património da nossa cultura. Por outro lado, é precisamente este estudo que permite ao A. enquadrar de modo

rigoroso e historicamente correcto o que lemos na primeira carta de São Paulo aos Coríntios acerca do uso do véu por parte das mulheres cristãs do tempo (*1Cor* 11.2-6). Apesar do extenso aparato bibliográfico, que sustenta de modo ímpar toda a investigação, porém, não podemos deixar de manifestar a nossa estranheza ao não encontrar o nome de L. Llewellyn-Jones entre os autores citados. Llewellyn-Jones é hoje dos investigadores mais conceituados no que à história do traje antigo diz respeito e um dos seus livros de referência é precisamente sobre o uso do véu na Antiguidade Grega: *Aphrodite's Tortoise: The Veiled Woman of Ancient Greece* (2003).

O livro encerra com um útil excurso final («The Female Figure in the Epic Tradition», pp. 320-329), no qual o A. estuda o sentido e explora o significado de expressões e frases que na epopeia grega pretendem definir a beleza feminina.

Os índices finais são de importância capital para o uso de investigadores e cabe-nos salientar, uma vez mais, a originalidade do tema e da investigação que encontramos neste livro. É essa mesma originalidade que preside ao conceito da capa desta edição, preenchida por um apelativo desenho de Daniel R. Drewes.

Nuno Simões Rodrigues

*CH/CEC, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
CECH- Universidade de Coimbra*

R. M. ROSEN and H. P. FOLEY eds. (2020), *Aristophanes and Politics. New Studies* (Columbia Studies in the Classical Tradition), Leiden/Boston, Brill, 278 pp. ISBN 978-90-04-42445-6 (112.00€).

Embora o tema da política em Aristófanos, no sentido estrito de “the ways in which fifth-century BCE Athens self-consciously organized itself as a society, how it interacted with other cities and societies, or what ideologies informed its civic values” (1), tenha dado origem, ao longo do tempo, a uma vasta e valiosa bibliografia, a sua própria importância e transversalidade é estimulante para que novos estudos surjam. É o caso deste volume de 2020, coordenado por dois nomes de referência, que inclui onze estudos de investigadores também eles de primeiro plano na matéria. Predominam as abordagens de conjunto, embora alguns capítulos se debrucem sobre determinadas peças em particular, de acordo com a sua índole específica, caso de *Babilónios*, *Acarnenses*, *Cavaleiros* e *Aves*.

Os dois primeiros capítulos – Ralph Rosen, “Prolegomena: Accessing and Understanding Aristophanic Politics”, e Robin Osborne, “Politics and Laughter: the Case of Aristophanes’ *Knights*” – regressam a uma bem conhecida controvérsia sobre a possível relação entre o pensamento político de Aristófanos e a abordagem cômica que produz do tema. Naturalmente que questionar a ideologia do poeta comporta muitas fragilidades condicionantes do nosso conhecimento, que impedem afirmações seguras ou até mesmo pertinentes, além da sempre discutível interação entre autor e obra criada. Há que reconhecer, porém, que os dois estudos são cautelosos relativamente aos resultados obtidos. Por outro lado, questionar de novo as peças pode ser sempre uma forma de perceber o porquê das posições adotadas, sem incorrer nunca na imprudência de considerar a produção de Aristófanos

uma espécie de panfleto político, destinado a publicitar uma determinada ideologia. Que um público específico, a sua experiência e expectativas, sejam também fatores decisivos é prudentemente reconhecido por ambos os comentadores, além da valorização feita por Rosen do contexto político em que os próprios festivais decorriam e eram promovidos. Sem que essa afirmação impeça qualquer um dos dois autores de se valer de satiristas nossos contemporâneos na busca de traços elementares – e permanentes – na identidade do gênero. Rosen usa, para a sua reflexão, uma estratégia original: o depoimento de um comediógrafo dos nossos dias, o americano Jon Stewart, prestado numa entrevista à Fox News, em 2011. Mesmo se sugestiva, esta intervenção envolve todos os riscos próprios do anacronismo. Sem dúvida este tipo de conversa pode ser o simulacro de uma entrevista impossível com Aristófanes. Mas será que uma indagação junto do comediógrafo grego do séc. V a.C. lhe poderia ser colocada nos mesmos termos, viáveis para a curiosidade do séc. XXI?

Por sua vez Osborne recorre à experiência da inglesa Victoria Wood numa tentativa semelhante de penetrar na essência do riso e dos estímulos que o produzem. Os traços essenciais que identifica em “The Ballad of Freda and Barry” – “Wood’s song raises questions about why conventional narratives of sexual desire do not take this form, and those questions are questions of class politics as well as of sexual politics” – clarificam a nova perspectiva, mais abrangente, em que ‘política’ é entendida. Segue depois uma estratégia mais focada e consistente numa produção aristofânica concreta, *Cavaleiros*, reconhecendo na paródia, seja o que for que ela possa sugerir sobre o pensamento do autor, a marca de convenções cômicas na forma de produzir uma leitura deformada do dia-a-dia político. A perspectiva afunila neste caso para um modelo concreto, talvez a peça que – em função da sua focagem sobre um acontecimento preciso com intervenientes bem identificados – exemplifica a sátira política em plenitude. Apesar de voltada para uma referência específica, uma verdade se patenteia: a de que a comédia se não confunde com um documento histórico e, portanto, na deformação está incluída a sensibilidade ou leitura subjetiva do poeta, a par da configuração imposta por uma tradição cômica consolidada. Não se trata propriamente, na opinião acertada de Osborne, de transpor para a cena uma figura real e criar dela uma réplica. Feita a pergunta sobre como é que um historiador leria o testemunho da peça, a resposta seria desencorajadora. Não é assim para o estudioso do teatro, para quem *Cavaleiros*, mais do que a réplica de um caso preciso, é a caricatura de um paradigma de “demagogue-comedy” that he quickly complains that others copy, issues of political leadership and of the relationship between assembly and council on the one hand, and those who spoke there on the other, were massively topical in the mid-420s”.

Os capítulos 3-5 partilham, de certa forma, uma abordagem comum, todos eles focados no ataque pessoal. Trata-se, em todos estes capítulos, de identificar o alvo da invetiva e as estratégias do processo. Jeffrey Henderson, “Patterns of Avoidance and Indirection in Athenian Political Satire” e Isabel Ruffell, “Conservative and Radical: Aristophanic Comedy and Populist Debate in Democratic Athens” focam-se sobretudo na possível preferência de Aristófanes por alvejar uma determinada “classe” ou grupo social. Sugestiva é a perspectiva de Henderson de que uma espécie de etiqueta implícita, não propriamente estabelecida por lei mas assimilada por um certo *nomos*, protegesse determinadas franjas sociais, se não do ataque, pelo menos do ataque vigoroso. Desta forma se fundamenta a evidência de serem os demagogos e as massas populares o objeto central da paródia produzida num período bem determinado da política ateniense, aquela que surgiu após a morte de Péricles e acompanhou o trajeto de Cléon entre 426 e 422 a.C. Primeiro expressa sob a capa

de alegorias mitológicas – em que Cratino se mostrou particularmente hábil –, esta sátira tornou-se verdadeiramente vigorosa quando, a políticos de ascendência aristocrática, se sucedeu uma classe inusitada, a dos demagogos: “Here it was Aristophanes who took the lead among a talented new generation of poets all making their debuts at that time”.

Ruffell, por sua vez, procura adotar uma nova perspectiva em relação às que têm predominado em análises equivalentes, que enuncia com a fórmula seguinte: “Politics of Aristophanes are better understood through the prism of populism”. E por exemplos de populismo são de novo tomados os sucessores de Péricles na condução dos destinos de Atenas. Caracteriza-os a falsidade, a desinformação, veiculadas por uma retórica sensacionalista, dirigida às emoções e desprovida de qualquer racionalidade. Cléon volta a assumir, nesta reflexão, um papel central. A preferência de Aristófanes por qualquer uma das posições em confronto – a dos conservadores/aristocratas e a dos progressistas/demagogos ou, em termos anacrônicos, “direita” e “esquerda” – mostrou-se uma opção errada. Ruffell nega os pressupostos da comédia de que os novos demagogos constituem uma outra classe, de origem modesta e enriquecidos nos negócios, para lhe contrapor a ideia de que “Cleon and the other popular leaders were from wealthy backgrounds, even if not from the traditional aristocracy”. Com esta afirmação destrói uma eventual diferença de classes como o principal fator de contraste entre as duas gerações de políticos. É então, não *in status* social, ou até talvez nem mesmo na ideologia, mas sobretudo na estratégia – de que a grande diferença está no populismo – que o contraste se fundamenta.

Olimpia Imperio, “Aristophanes’ Political Comedies and (Bad?) Imitations”, dá, de certa forma, continuação à perspectiva desenvolvida por Jefferson, na medida em que, focando-se no que se poderia chamar “paródia dos demagogos”, estabelece um desenvolvimento diacrônico, a partir de Cratino, através das diversas fases na produção de Aristófanes, e evoluindo para comediógrafos para nós perdidos, como Êupolis, Hermipo, e Platão Cômico, num tempo em que o poeta de *Cavaleiros* e dos ataques a Cléon parecia abrandar no seu interesse por esta temática. Cobre assim os últimos 30 anos do séc. V a.C. e amplia o ângulo de visão, associando aos elementos convencionais do motivo a perspectiva idiossincrática de cada poeta, condicionada pelo seu gosto pessoal, pelo *fluir* histórico da cidade, e pelas próprias contingências do concurso dramático.

No cap. 6, “Politics in the Street: Some Citizen Encounters in Aristophanes”, Stephen Halliwell abre uma nova perspectiva para a sátira política em Aristófanes, na medida em que abandona a prioridade dada às figuras em evidência e às instituições e procura seguir as pequenas experiências políticas dos cidadãos comuns, o que o próprio Halliwell chama de “a series of miniatures” e justifica como “the micro- rather the macro-world of Athenian politics”. Esta interessante perspectiva passa o foco da atenção para os cidadãos comuns e para a sua forma de viver o cotidiano coletivo da cidade, ao mesmo tempo que as questões prioritárias se confinam ao regulamento dos pequenos negócios ou às controvérsias geradas por conflitos e injúrias entre particulares. São agora os *nomoi* ou, se quisermos, a gestão da etiqueta social em plena democracia, o que está em causa. Algumas cenas, analisadas de forma original, ilustram com eficácia esta proposta dentro dos critérios de base: “staging face-to-face dealings between non-elite citizens, taking place in non-institutional settings, and having at least some recognizable background affinity with types of encounters that might occur in the contemporary city”. E são elas: as questões das dívidas e o confronto com os credores, uma experiência vivida pelo Estrepsiades de *Nuvens*; o convívio social e as suas dificuldades, sofridas por Bdelicleon perante

as reclamações produzidas pelos desaforos do pai, que despreza a cortesia imposta pelas normas sociais e legais, em *Vespas*; e, por fim, a troca de opiniões entre vizinhos em relação às medidas tomadas pelo governo, como motivo de *Mulheres na Assembleia*.

Com as colaborações seguintes (Caps. 7-8), o progresso da reflexão num sentido mais social, voltado para o cidadão comum, aprofunda-se. Carina De Klerk, em “The Politics of Diversity: a Quantitative Analysis of Aristophanes”, assume um critério de reflexão muito particular, baseado em fatores quantitativos: a quantidade de versos ditos nas diversas peças pelas diferentes categorias de figuras de que a massa social se compõe, homens, mulheres, escravos, por exemplo, e o que isso significa para o maior ou menor predomínio de certos grupos e para a visão política do poeta. Relevante é a análise linguística que permite perceber as flutuações de género e *status* que, em alguns casos, se acumulam na mesma personagem (e.g, Cléon, o demagogo, na pele de um servo de Demos, em *Cavaleiros*, ou o clã feminino, a assumir as rédeas do governo, em *Mulheres na Assembleia*), com recurso àquilo que a autora chama “status markers”. Por comparação com proporção equivalente da tragédia, pode concluir por uma maior democraticidade na abordagem social de Aristófanes, mesmo se Eurípedes – de acordo com o que afirma em *Rãs* – pretender já ter dado alguns passos nesse sentido.

Nina Papathanasopoulou, em “Strong Household, Strong City: Spaces and Politics in Aristophanes’ *Acharnians*”, utiliza o exemplo concreto de uma peça – *Acarnenses* – para avaliar a interação inevitável entre *oikos* e *polis*. E curiosamente constrói sobre a trégua individual, que parecia criar afastamento, um canal de diálogo mais intenso entre Diceópolis e a cidade. De facto, a paz beneficia a possibilidade de um rústico, até então sobretudo um refugiado dentro das muralhas de Atenas, com o seu regresso ao modelo de vida anterior, ampliar uma interação com a vida coletiva e com as diversas instâncias da *polis*: “as he stages a private procession at a crowded public Rural Dionysia, makes a public speech about the war to the chorus of resisting Acharnians, establishes a market open to the rest of the world in front of his house, participates victoriously in the Athenian festival of the Cups (*Choes*), and brings home two prostitutes from the city for a private domestic symposium”.

Os cap. 9-10 são dedicados à sátira política em *Aves*. Edith Hall, em “Aristophanes’ *Birds* as Satire on Athenian Opportunists in Thrace”, desloca o foco de interesse para a Trácia, onde o oportunismo de alguns Atenienses encontrava um terreno fértil aos seus intentos: como refúgio de exilados, coudada de ambições políticas e território promissor de negócios lucrativos. As relações entretanto estabelecidas entre os dois territórios propiciaram o aparecimento do que Hall designa por “Thrace-loving Athenians”, uma espécie de colonialistas que, fora da sua cidade, se comportavam mais como membros de uma sociedade tirânica do que democrática. Se valorizado este outro mundo de atuação para os Atenienses – de que a peça parece prestar inúmeros testemunhos –, pode concluir-se: “The play emerges as a satire less on Athenian politics than on the murky doings of individual opportunistic Athenians on the make in the Thracian hinterland of their empire”. Além da focagem inovadora adotada, é sugestivo o conjunto de considerações iniciais que a autora, de acordo com o interesse que tem manifestado pelos estudos de receção, dedica à transmissão da comédia a partir do Renascimento e a algumas das questões centrais na discussão que tem suscitado.

Mario Telò, em “The Politics of Dissensus in Aristophanes’ *Birds*”, fundamenta a sua reflexão nos conceitos de *consensus* e *dissensus*, como ponto de partida para o que chama “the paradox of democracy”: “This phrase expresses the unresolvable contradiction between democracy as a dynamic,

almost anarchic, principle of constant openness to the other and democracy as a form of government, which as such entails unifying people through constraint, conformity, and the incorporation of the outside within the inside”. *Aves* são a peça usada para testar as consequências paradoxais desta tensão. Apesar de este paradoxo ser naturalmente observado por Aristófanes como cidadão da cidade democrática, a reflexão não privilegia esta perspectiva, mas sim um processo intrínseco à própria ideia de democracia praticada em qualquer lugar, de que a galáxia dos alados pode servir de paradigma.

Por fim, Deborah Steiner, em “Inscribing Athenians: the Alphabetic Chorus in Aristophanes’ *Babylonians* and the Politics and Aesthetics of Inscription and Conscriptio in Fifth-Century Athens”, enfrenta a sempre delicada tarefa de interpretar uma peça fragmentária. A própria designação do coro da peça aponta para um grupo estranho ao corpo social ateniense, talvez formado por escravos ao serviço, como remadores, da armada de Atenas. Independentemente das diferentes especulações sobre a construção e o sentido da peça, difíceis de estabelecer com o mínimo de segurança dada a modéstia dos fragmentos conservados, Deborah Steiner propõe uma abordagem particularmente original, baseada nestas poucas palavras do fr. 71 K.-A., de alguém saudando a entrada do coro e captando dele uma primeira imagem – “It’s the demos of the Samians; how multi-lettered” –, e no testemunho de um escoliasta: “the speaker is astonished and perplexed by the advent of the chorus emerging from a mill, whose members were seemingly marked with the twenty-four letters of the Ionic alphabet”. A partir destes elementos, a estudiosa explora a possível controvérsia gerada pelo processo de alteração da velha escrita ática para o alfabeto iónico, com os seus 24 caracteres, que poderia constituir um aspeto sugestivo de crítica direta a um processo então em curso e originador de alguma controvérsia; e articula esta questão com a utilização “burocrática” das duas versões de escrita. Não menos sugestivo é o encadeamento deste motivo com o inventário feito a propósito da utilização da armada ateniense (um elemento de grande alcance político na vida da cidade), sob diversas perspectivas, no teatro trágico e cómico, sujeita ao próprio fluir dos acontecimentos.

No seu todo, há que louvar a coerência do volume e a articulação entre as diversas contribuições, suscitando por vezes interessantes – e como que involuntárias – divergências, internas ao próprio conjunto. Além disso, algumas das colaborações apostam manifestamente em perspectivas e interpretações inovadoras sobretudo quando estão em causa peças concretas. A leitura deste estudo criativo e inovador sobre uma matéria que necessita, em função da própria evolução da experiência social humana, de uma constante revisão, é certamente da maior valia para todos os que se rendem ao encanto das comédias de Aristófanes.

Maria de Fátima Silva

Universidade de Coimbra

ROSARIO LÓPEZ GREGORIS ed. (2021), *Mujer y violencia en el teatro antiguo: arquetipos de Grecia y Roma*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 144 pp. ISBN 978-84-1352-152-7 (€16.00).

A obra intitulada *Mujer y violencia en el teatro antiguo*, publicada em 2021, surge na comunidade académica, num campo em franca expansão, com a participação de cinco investigadores da área da filologia, de diferentes universidades espanholas.

O conjunto de textos que compõem o livro recenseado têm o objectivo de estudar a violência contra as mulheres na sociedade antiga, a sua relação com o sistema patriarcal e a misoginia, através dos textos antigos (em particular da comédia).

O livro coordenado por Rosario López Gregoris encontra-se dividido em cinco capítulos, cada um com tratamento distinto, consoante o tema da manifestação da violência contra a mulher no teatro.

O primeiro capítulo, “La violencia contra la mujer en la comedia ateniense: de Aristófanes a Menandro” (pp.13-48), escrito por Begoña Ortega Villaro, analisa o modo como as mulheres, mães, escravas, irmãs, cidadãs e não cidadãs, eram tratadas pelo género masculino na Grécia Antiga. A fonte textual desta análise é a comédia grega antiga (textos de Aristófanes) e a comédia nova (textos de Menandro). A A. realiza ainda uma separação em dois tipos de violência (simbólica e física) e apresenta quais as evidências que corroboram esta divisão.

O capítulo 2, “Mujer y violencia en la comedia Plautina. Una historia corriente” (pp.49-71), desenvolvido pela coordenadora da obra, tem como tema principal os aspectos da vida diária das personagens femininas nos textos de Plauto. É efectuada uma análise complexa, no que concerne ao campo intrafamiliar e extrafamiliar. Rosario López Gregoris divide o capítulo em vários tópicos, como o amor na comédia romana (p.54), a ideologia patriarcal (p.57), a violência física contra as escravas (p.58), a violência verbal contra as esposas (p.61) e a violência sexual (p.63). A A. elabora uma conclusão que se destaca quando menciona como os romanos tinham claro que a violência era uma medida eficaz de controlo social e que essa mesma violência estava normalizada nas relações sociais hierarquizadas (p.69).

Em linha com os textos de Plauto, o capítulo 3, “La violencia verbal contra las mujeres en las comedias de Plauto: ¿una forma de humor?” (pp.72-97), de Luis Unceta Gómez, demonstra de que forma surge reflectida a agressividade verbal contra as mulheres nas 21 comédias de Plauto. O A. deste artigo conclui que a verdadeira violência contra as mulheres não se encontra nas palavras, mas na própria estrutura social (p.94). Gómez realiza uma comparação adequada com o acontecimento que ocorreu com a actriz iraniana Golshifteh Farahani em 2012 (p.95), mostrando de que forma as críticas foram agressivas ao serem efectuadas com base no conceito cultural da decência, moral e honra (p.95), tendo impossibilitado a actriz de regressar ao seu país de origem.

Marta González González brinda a presente obra com o quarto capítulo “Recuerdos del bien y del mal. Guerra y violación em la tragedia Ática” (p.98-113), onde demonstra de forma exemplar a presença da violência bélica na tragédia grega, com destaque para a violação sistemática das mulheres como arma de guerra. A A. apresenta uma comparação factual e pertinente com as intérpretes de *Queens of Syria*, (a adaptação da peça de Eurípides, com refugiadas da guerra civil). É aplicado um modo de comparação vigente no tema, que se enquadra com *As Troianas*, relembrando como

foi reconhecido pela ONU o carácter epidémico das violações e o seu uso recorrente como arma bélica, algo que se identifica com as prisioneiras troianas e que deve ser motivo de reflexão (p.110).

O último capítulo do livro, “*Infeliz Dido. Rainha de Cartago: vítima trágica del sistema patriarcal*” (p.113-38), desvia-se um pouco do fio condutor dos capítulos anteriores. É dado destaque a uma personagem feminina, Dido, a rainha de Cartago, e à forma como a existência de um sistema patriarcal a vitimizou. Escrito por Rosario Cortés Tovar, o texto que consta neste capítulo demonstra como a condição de mulher, apesar de influente, rica e poderosa, converte Dido numa vítima (p.135).

A escolha das referências bibliográficas, no fim de cada capítulo, para cada tema é útil e prática, sendo uma mais-valia para o acompanhamento da leitura. A existência de um índice onomástico é sempre um ponto positivo.

Em termos globais, o livro é cativante, de fácil leitura e pode até mesmo ser direccionado a leitores fora da comunidade científica. Do ponto de vista comercial o título da obra é muito chamativo. Contudo, poderia reflectir de uma forma mais personalizada o seu conteúdo, uma vez que é demasiado abrangente. Este facto permite ilações antes da sua leitura que não se coadunam com o respectivo texto. É necessário salvaguardar que o facto anterior em nada diminui a relevância e importância da obra.

As comparações efectuadas com acontecimentos do século XXI, particularmente nos textos de González e Gómez, não sucumbem ao anacronismo literal, mas aplicam uma metodologia clara e objectiva. São analisados acontecimentos numa sociedade com uma mentalidade de época, com eventos actuais. Os dois autores chamam a atenção do leitor, de forma brilhante, não só para uma problemática adjacente ao Mundo Antigo, mas também do tempo presente.

Esta publicação é apenas uma pequena possibilidade de estudo, num campo inexplorado na área da História Antiga, com impactos nos outros ramos da ciência e na sociedade hodierna.

Joana Pinto Salvador Costa

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

RICHARD STONEMAN (2019), *The Greek Experience of India. From Alexander to the Indo-Greeks*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 548 pp. ISBN 978-0-691-15403-9 (€30.00).

Esta obra procura dar uma continuidade considerável aos trabalhos anteriores do A. acerca dos encontros entre a cultura Grega e Indiana, e respectivos paralelos, em torno de Alexandre e dos seus historiadores. Tomando como eixo a *Índica* de Megástenes, abre-se a outros relatos e testa-os, quase sempre, contra a perspectiva indiana. Apresenta-nos, assim, os principais pontos de contacto entre as duas culturas e, tal como nos indica o título, a experiência grega da Índia, sem se apegar nem a uma visão nem a uma influência unilaterais dos Gregos sobre a Índia, percepção nem sempre fácil e que torna o trabalho ainda mais meritório. A cronologia escolhida vai de 326 a 135 a.C., da campanha militar de Alexandre até à morte de Menandro, ainda que se recorra, naturalmente, a fontes que ultrapassam em muito esta delimitação. A geografia enquadra-se quase exclusivamente entre o Indo e o Ganges, no norte da Índia, e sobretudo no reino Maurya, fundado por Candragupta,

com as expectáveis incursões ao Gandhāra e à Bactria. A arquitectura da obra é, recorrentemente, organizada como um guia, tanto de viagem, onde o A. também é guia *in loco*, quanto de citações do mais amplo leque de fontes, comparando sabiamente, diga-se, Megástenes e Conrad, por exemplo, e encontrando paralelos Medievais e Modernos para as fontes Antigas. É, no geral, uma obra densa em referências, mas muitíssimo bem escrita e agraciada, aqui e ali, por refinados comentários e sugestões que nos obrigam a repensar, com maior rigor, estes primeiros contactos. Merecem destaque nesta obra, a nosso ver, as considerações sobre a *Índica* de Megástenes e a coerência na análise dos paralelos épicos.

O livro está organizado em três partes, totalizando catorze capítulos. A primeira parte, sobre as primeiras impressões, começa por se dedicar à forma como, do Ocidente, se foi observando a Índia ao longo da História, numa ordem cronológica inversa, passando por autores Alemães, Ingleses, Portugueses, mas também Muçulmanos e, sobretudo, Gregos, incluindo aqueles anteriores a Alexandre como, *e.g.*, Cílix e Ctésias, usando-os como ponto de partida essencial mas também, seguindo Edward Said, para iluminar uma generalizada e helenocêntrica visão da Índia. Aqui, o A. argumenta ainda sobre o conhecimento grego do Vale do Ganges e de toda a costa indiana no final do séc. VI a.C. De seguida, dá-nos uma visão geral da viagem de Alexandre à Índia, da sua chegada a Taxila e encontro com Poro, mas também uma provável incursão até ao Ganges. Refere ainda as principais divindades entre os Macedónios, Hércules e Dioniso, os quais foram procurados e identificados na Índia sobretudo, em linha com as últimas interpretações, com Kṛṣṇa e com Śiva, respectivamente. No entanto, o A., aceitando a primeira, já que Kṛṣṇa é um deus apropriado para os reis e guerreiros, questiona a segunda, e bem, dada a possível inexistência de um deus “Śiva” por esta altura, salvo numa forma epitética de Rudra. Por fim, refere a fauna e flora registada pelos historiadores de Alexandre, comparando-os com as suas designações latinas e sânscritas.

A segunda parte, sobre Megástenes e a descrição da Índia, dá continuidade às identificações de Dioniso e Hércules de Arriano, Megástenes e Diodoro com figuras mitológicas *purāṇicas*. Sugere, depois, uma reorganização dos fragmentos de Megástenes, dividindo a obra em três partes: Geografia; Política e Sociedade; História, Religião e Filosofia. O A. defende que Megástenes, apesar de produzir uma narrativa especialmente inteligível para os Gregos, demonstra ter tido conhecimento da entrada dos Āryas e da cultura védica na Índia. Compara a *Índica* com o *Arthaśāstra* de Kauṭilya, e tenta compreender as sete classes sociais de Megástenes na divisão septenária do corpo político e não nos quatro *varṇas*, bem como a referência à inexistência de escravatura, falsa, de acordo com o que Megástenes viu. Descreve a idealização da Índia feita por Onesícrito e Megástenes que geraram as visões gregas sobre sociedades utópicas na Índia e no Sri Lanka. Dedicar um capítulo aos animais, como o elefante indiano, no tempo de Alexandre e de Seleuco I, as formigas que traziam ouro à superfície e o unicórnio nas fontes gregas e latinas, mas também as raças monstruosas, dando-nos a conhecer de que forma os Gregos imaginaram esta terra distante.

A terceira parte, sobre as interações, identifica os paralelos. O A. começa por falar do contacto de Alexandre com os gimnosofistas, associando os *Sarmanes* de Megástenes com os Budistas e os gimnosofistas com os Jainas, e apresenta uma comparação entre a filosofia grega e indiana à luz do hábito grego de procurar a Oriente a origem dos seus costumes, como fizeram Heródoto, Pitágoras e Demócrito. Depois, apresenta-nos vários estudos sobre a experiência grega do pensamento indiano, como a tripartição da alma ou a crença na reencarnação que, segundo o A., sendo relativamente

incomum a nível global e inexistente entre Babilónios e Persas, ganhou terreno na filosofia indiana e em pensadores Gregos como Pitágoras, Empédocles, Platão e Plotino, relativizando-se a influência egípcia. Estuda a estrutura do *Milindapañha*, não identificando nela nada do diálogo socrático, mas sim do prévio debate *upanisádico*, budista e também épico como, e.g., na *Bhagavadgītā*. O A. examina de forma crítica a obra de Wulff Alonso (*Grecia en la India*) em torno dos paralelos épicos. Neste caso, diz-nos, é provável que tenha havido um contágio, como no “concurso do arco pela mão de uma esposa”, e que uma narrativa *original* PIE tenha sido adaptada ao tempo e ao espaço, provocando diferenças ao nível do detalhe e que, se quisermos considerar que houve contágio, o mais provável é que os épicos homéricos e indianos tenham exercido influência uns sobre os outros e não apenas num sentido. O A. retira, assim, valor à tese de Alonso, defendendo que os gregos, ainda que em posição de conquistadores, nunca foram respeitados pela classe sacerdotal, nem a sua língua, já que foram vistos como *mlecchas* (bárbaros), nem a sua cultura, pois era vista como anti-*brāhmāṇica*, tal como, e.g., o Budismo. Como tal, em nenhuma circunstância os modelos gregos do tempo de Alexandre poderiam ter sido reutilizados pelos poetas indianos para a sua literatura épica. Identifica, depois, um maior impacte da religiosidade indiana sobre os gregos do que o contrário, baseando-se no exemplo do pilar erigido pelo embaixador grego Heliodoro, seguidor de Vasudeva (Viṣṇu). Apon-ta-nos a influência grega, sobretudo ao nível do conto e da arte, mais além do que a do Gandhāra, como em Mathurā e Ajantā. Termina, discutindo sobre o Apolónio de Tíana em Filóstrato para a compreensão de Taxila e explora o momento em que a Índia se torna mais familiar através das rotas comerciais dos Romanos.

A obra conta ainda com uma concordância dos fragmentos de Megástenes e um índice. É um importante contributo para a área dos estudos Indo-Gregos, sobretudo no que se refere ao tempo que se seguiu à presença de Alexandre na Índia, demonstrando-nos que as interações entre gregos e indianos foram dinâmicas e multilaterais.

Ricardo Louro Martins

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

NICOLE KRÖLL (2016), *Die Jugend des Dionysos. Die Ampelos-Episode in den «Dionysiaka» des Nonnos von Panopolis*. Berlin / Boston, Walter de Gruyter GmbH, 343 pp. ISBN 978-3-11-041920-7 (€ 123.95).

Sem dúvida bem menos conhecido do que Ariadne, Âmpelo é uma personagem mitológica que acabou por ter uma importância significativa na «biografia» de Dioniso. Com efeito, não raramente, lemos ou ouvimos dizer que, apesar de um deus ligado à desmesura, à fertilidade e à fecundidade – aspectos que muito provavelmente se manifestavam nos rituais e festivais em sua honra –, Dioniso é um deus quase casto, conhecendo-se-lhe relativamente poucas relações amorosas. Dessas, destaca-se, sem dúvida alguma aquela que os poetas e outros autores antigos lhe atribuíram com Ariadne, princesa cretense, filha de Mínos e Pasífae e irmã da malograda Fedra. Esquecida ou rejeitada por Teseu, em Naxo, Ariadne acabou por ser resgatada pelo deus da *mania*, que a ela se uniu naquela que é uma das grandes hierogamias mundo greco-romano. Apesar de enamorado de Ariadne,

porém, Dioniso apresenta-se imune a um erotismo gratuito. Assim, enquanto os seus seguidores, como ménades e sátiros, se entregam ao descontrolo e à desmesura, Dioniso aparece como figura em comando, mantendo-se à parte e à distância dos frenesis que caracterizam os *thiasoi*, como que manipulando perversamente os que neles participam e a eles se entregam.

Mas o facto é que as fontes não sustentam esta imagem de um Dioniso quase casto ou, pelo menos, *unifeminus*, se é que lhe podemos atribuir o termo inexistente nas fontes antigas, ou, se preferirmos, *uniuxorus*. De facto, a Dioniso, são atribuídos outros casos amorosos além de Ariadne. Os casos de Aura (referido por Nono), Erígone (citado por Ovídio) e de Alteia (testemunhado por Apolodoro e Higino) provam-no. O estudo de Kröll explora precisamente esse aspecto da «biografia» de Dioniso, sendo que é também possível através dele concluirmos que os amores alternativos do deus do vinho parecem ser todos tardios. Com efeito, as fontes dos períodos arcaico e clássico – as artes plásticas sobretudo – mostram Ariadne como amor praticamente exclusivo de Dioniso. Essa imagem mantém-se em autores do período helenístico e romano. Em alguns casos, o deus surge mesmo autonomizado de narrativas eróticas, o que, de certo modo, o torna paradoxal, visto o seu séquito, como assinalámos, ser frequentemente associado à exacerbação e aos excessos sexuais. Ao ser representado como fixado em Ariadne, Dioniso torna-se quase um deus celibatário. Esta perspectiva transparece inclusive em ensaios e estudos dedicados ao deus, de que é exemplo o livro de R. Seaford, *Dionysos* (Routledge, 2006).

A situação altera-se, contudo, nos autores de períodos mais recentes. Nono é sem dúvida um exemplo, até pelo facto de, eventualmente por uma questão de «moda literária», atribuir a Dioniso não só outros amores femininos, como Aura, como amores masculinos, mais concretamente Âmpelo. Este, cujo nome significa «cepa de videira», é evidentemente uma alegoria da árvore da uva, a partir da qual se obtém o vinho, de que Dioniso é patrono. O tema é referido já por Ovídio, nos *Fastos* (3.403-414), mas é particularmente desenvolvido por Nono de Panópolis (10.175-430), sendo que no autor tardio o tema parece ressurgir qual tratamento de um tópico literário que retoma as formas de mitos como os de Jacinto, Narciso, Pélops, Ganimedes, Hilas e Mársias. Como é sabido, estas são personagens mitológicas cujos contextos narrativos remetem para a problemática do homossexualismo em geral e da pederastia grega em particular. Quando Nono recupera o mito de Âmpelo na *Dionísiaca*, ele parece estar também preocupado em desenvolver um tema por razões de estética e tendência literária, com o objectivo de vincular a sua epopeia aos tempos áureos da Literatura Grega (note-se que o motivo homoerótico é retomado por Nono com o episódio de Cálamo e Carpo, 11.369-483). Será, ainda, de referir que Âmpelo não seria, aparentemente, o único amor de natureza homossexual que alguma tradição grega atribuía a Dioniso. Dizem-nos as fontes, nomeadamente Clemente de Alexandria (*Exortação aos Gregos* 2.34.3-5, ainda que a informação transmitida por este deva ser particularmente submetida à crítica histórico-filológica dada a condição filosófico-religiosa do autor), que Dioniso teria mantido ligações homoeróticas com um outro indivíduo do sexo masculino, chamado Prósimo (ou Polimno ou Hiplipno, segundo outras fontes, como Pausânias e o pseudo-Higino). Nono, todavia, não refere este episódio. De igual modo, Kröll abstém-se também de o referir, deixando assim escapar a oportunidade de estabelecer uma relação intertextual entre a *Dionísiaca* e Clemente de Alexandria, por exemplo. Há, contudo, que frisar que Kröll é sobretudo uma especialista em grego tardio, em Nono e sua época. É evidente que o tema que escolhe para o seu livro exige um olhar contínuo para realidades histórico-literárias anteriores ao século V, caso

contrário a sua investigação sair-lhe-ia frustrada, mas é também claro que o seu foco é o da produção literária e cultural da Antiguidade Tardia.

Não obstante, o livro de N. Kröll traduz uma investigação rigorosa e sistemática de um tema pouco estudado, revelando a eficácia do método filológico para o tipo de análise a que se propõe. Escrito em alemão, o texto é claro e exemplarmente organizado, mostrando o domínio que a A. Tem de Nono, da sua época e obra.

Dividido em oito capítulos, a A. Faz uma introdução ao tema (sobretudo a Nono e à *Dionisiaca*, pp. 1-18), seguindo-se uma análise da construção da relação de Dioniso com os sátiros (pp. 19-38), para depois se centrar no mito de Âmpelo, discutindo se se trata de uma invenção ou não de Nono (pp. 39-64). O capítulo quarto contextualiza o mito de Âmpelo nas narrativas poético-mitológicas afins (pp. 65-96), voltando-se depois à arte poética de Nono e à sua integração no quadro da História da Literatura Grega (pp. 97-150). Esta problemática continua a ser analisada no capítulo 6, «Nonnos und die Rhetorik als poetische Technik» (pp. 151-197) para de seguida voltar ao tema de Âmpelo e integrar o episódio no conceito geral da *Dionisiaca* (pp. 198-240). O oitavo e último capítulo faz um balanço da problemática, tratando de Nono e o seu tempo, a *Dionisiaca* em contexto (pp. 241-263). É de assinalar a inclusão de excelentes índices nesta edição, que auxiliam em muito a investigação do leitor.

Nuno Simões Rodrigues

CH/CEC, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
CECH- Universidade de Coimbra

HÉLÈNE FRANGOULIS (2014), *Du roman à l'épopée. Influence du roman grec sur les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis*. Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 257 pp. ISBN 978-2-84867-483-4 (€ 21.00).

Na obra *Du roman à l'épopée: influence du roman grec sur les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis*, Hélène Frangoulis esboça um estado da arte sobre a investigação em torno das *Dionisiacas* de Nono de Panópolis, entre finais do século XIX até ao século XXI. De seguida, a autora procede a uma breve síntese dos cinco textos antigos considerados como emblemáticos dentro da categoria do romance antigo e que interessam à investigação que desenvolverá ao longo do volume, nomeadamente: *Quéreas e Calíroo* de Cáriton (séc. I d.C.), *As Efesiacas* de Xenofonte de Éfeso (séc. II d.C.), *Dáfnis e Cloe* de Longo (séc. II d.C.), *Leucipe e Clitofonte* de Aquiles Tácio (séc. II d.C.) e *As Etiópicas – Teágenes e Caricleia* de Heliodoro (séc. IV d.C.).

Entre as aventuras tratadas nas *Dionisiacas*, estão os episódios de Zeus e Europa (I, 46-137, 312-351), Cadmo e Harmonia (III, 35 até IV, 248; V, 88-189), Zeus e Perséfone (V, 586-621; VI, 155-168), Zeus e Sémele (VII, 110 até VIII, 418), Dioniso e Âmpelo (X, 175-XI, 223), Himno, Niceia e Dioniso (XV, 169-XVI, 405), Morreu e Calcomedes (XXXIII, 166-XXXV, 262), Béroe, Dioniso e Posídon (XLI, 399-XLIII, 418) e Dioniso e Aura (XLVIII, 238-942).

Para tais episódios, Hélène Frangoulis pertinentemente alerta o leitor para o facto de haver uma mistura entre momentos que retratam viagens, aventuras amorosas, momentos eróticos, desafios bélicos, estereótipos, heróis e anti-heróis. Tais temáticas são próprias do romance antigo e estavam já presentes nos textos gregos anteriormente mencionados. Após a análise da obra, o leitor é levado a concluir que efectivamente existe um aproveitamento da tradição literária romanescas. À A. não escapa que Nono toma a liberdade de alterar o padrão literário comum. Trata-se da utilização dos *topoi* próprios do romance e simultaneamente a apresentação de uma reversão total da tradição.

Este estudo sobre a epopeia de Nono de Panópolis está, assim, organizado em três partes. A primeira intitula-se «Des “romans” dans l'épopée». A segunda «Des procédés romanesques dans l'épopée». E a terceira «Anticipations des épisodes romanesques de l'épopée». Trata-se de uma obra útil no âmbito do estudo da epopeia e do romance na Antiguidade, sobretudo para todos aqueles que estudam poética e os géneros literários. A título de exemplo, podemos referir que os vários tópicos aqui tratados contribuem com informações particularmente úteis para compreender o romance enquanto género, o qual, convém recordar, é complexo de definir entre os estudiosos modernos.

Na sequência do método utilizado, a obra de Frangoulis demonstra que a epopeia de Nono, na Antiguidade Tardia, representa uma ruptura com a forma tradicional, ou a original – tal como a conhecemos –, deste tipo de género literário. O público-alvo de textos como o de Nono não seria apenas a elite educada, mas agora os seus tópicos abordados poderiam ser apreciados pelo público comum devido às suas familiaridades.

A bibliografia utilizada pela A. encontra-se igualmente bem construída e organizada. A obra como um todo representa claramente um êxito para a filologia moderna francesa e merece o reconhecimento devido. Com efeito, a pertinência da obra não reside apenas no seu estudo sobre a epopeia de Nono de Panópolis, mas também pela sua importância na investigação no âmbito do romance antigo.

K. Leandro Peixoto Santos

Universidade de Lisboa

ANTHONY CORBEILL (2015), *Sexing the World. Grammatical gender and biological sex in Ancient Rome*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 216 pp. ISBN 978-0-691-16322-2 (£38.00).

Corbeill empreendeu nesta obra o estudo de um tema que adquiriu importância na opinião pública, no debate político, e na cultura contemporânea: as complexas relações entre linguagem e género. O pressuposto filosófico da questão é o de que a estrutura da linguagem tem implicações na percepção do mundo (p. 3). O desenvolvimento da questão baseia-se em diferentes áreas: teoria gramatical antiga, linguística latina, linguística comparativa, literatura, religião e cultura.

O capítulo inicial explora as imaginações de autores antigos a respeito do uso do género entre os primeiros falantes da língua latina. Assim o diz o A. embora, na realidade, o capítulo comece propriamente pela questão das relações entre sexo e género linguístico (âmbito em que discute, nomeadamente, as opiniões de Protágoras sobre o assunto) e inclua ainda uma secção sobre a fluidez

de género gramatical na língua grega, na qual, conclui o A., o fenómeno é raro, em comparação com a língua latina, onde a tradição gramatical desenvolveu um debate sobre o assunto.

Os autores gramaticais, segundo Corbeill, imaginaram que os primeiros “nomeadores” das coisas (falantes de latim, pois se partia do princípio que o latim era falado desde as origens da humanidade) atribuíram o género com base no princípio da equivalência entre género e sexo ou, no caso de coisas inanimadas, procedendo por analogia. Depois de citar os quatro critérios referidos por Varrão para decidir em casos de género ambíguo, sc. *natura, ratio, consuetudo, auctoritas*, Corbeill concentra-se na *auctoritas* e em particular na dos poetas. Segundo o estudioso, os poetas eram vistos na Antiguidade como a autoridade máxima em matéria de género gramatical ambíguo por se considerar que teriam acesso ao género primitivo da palavra — os poetas situar-se-iam, assim, em relação ao estádio inicial da língua como o hebraico em relação ao latim nas traduções do texto bíblico.

De acordo com o título, o capítulo seguinte tem por tema o tratamento do género gramatical nos poetas. Na verdade, e dada a inexistência, nos poetas, de uma explicitação das razões por que alteram o género gramatical de uma palavra (e, diríamos, que outra coisa seria de esperar?) o capítulo começa pelas racionalizações e teorias elaboradas pelos gramáticos para justificarem variações de género que se observam nas obras dos poetas. As explicações, que Corbeill apresenta como sendo comuns a autores antigos e autores modernos, são as seguintes: distinções semânticas, morfologia e analogia (no contexto desta explicação cita Gélio 15.9.1 e a discussão sobre o género de *frons*); a licença poética; conveniência métrica; sonoridade (de acordo com o preceito *aurem tuam interroga* atribuído a Probo e citado em Gélio 13.21.1, explicação confirmada pelo mesmo Gélio a respeito do epitáfio de Príamo em *Aen.* 2.554: *haec finis Priami fatorum*); afetação; intertexto grego; linguagem fluida (entendida por Corbeill como manipulação da linguagem de modo a ostentar um acesso a um estado pré-linguístico em que o género era fluído). Corbeill conclui que já Énio, ao escrever *Caelus* no masculino (*ann.* 23–24 Skutsch) identificara género gramatical com geração sexual e com sexo biológico. O capítulo termina com uma secção intitulada “cognitive models for noun classification” em que propõe o conceito de Lakoff, “myth-and-belief principle”, como forma de explicar a atribuição de género a alguns nomes.

O capítulo 3, intitulado “Poetic play with sex and gender”, começa por examinar o efeito de personificação e sexualização do género gramatical, visível particularmente em divindades e conceitos como o de *patria*. A respeito deste último, a demonstração aduzida por Corbeill é o passo de Cícero, *de orat.* 3.163–164, que expressa repugnância pela metáfora *respublica castrata*, repulsa que tem a sua origem na personificação feminina da *patria*, de onde o estudioso deduz que, no contexto da retórica, o não reconhecimento da equação sexo-género acarretava descrédibilização.

Depois de uma discussão sobre o uso do género gramatical como função de arcaísmo em Plauto, *Poen.* 1187–1188 — passo em que a expressão *nitalem aenom* opera uma transição do habitual neutro latino *aenium* para o masculino **aenus* como estratégia para evocar uma ambiência arcaica e as ressonâncias culturais de um género de outrora — o A. detém-se, principalmente, em Catulo. No *carme* 66, com efeito, o uso de nomes femininos, *caesaries* e *coma*, por oposição ao seu modelo grego, Calímaco — que usa o termo feminino mas com adjectivos masculinos —, é interpretado por Corbeill à luz da tendência para dar uma identidade feminina ao narrador. Note-se, no entanto que este trecho da obra está marcado por várias expressões de dúvida (“It is difficult to decide on

the reasons for Catullus's playfulness here", p. 88; "Perhaps in Catullus's eyes transforming the noun that describes the narrator into the feminine gender", p. 89) que denotam pouca convicção e clareza interpretativas da parte de Corbeill.

Do mesmo Catulo, Corbeill analisa ainda o *carme* 6 (pp. 95-99) para o qual apresenta uma interpretação que, com base nas variações de género do poema, demonstra que Flávio mantém uma relação homossexual com um homem.

O capítulo 4 trata do significado do género no domínio da religião. Corbeill pretende aqui demonstrar o papel preponderante da linguagem na "criação da personalidade divina" tomando por prova os nomes dos deuses *indigetes*. Mais ainda: de acordo com estudioso, o nome atribuído à divindade tem em conta não só "a esfera de influência da divindade mas também o género gramatical do significado que marca a divindade" (p. 110). O autor concentra-se, então, na questão do género dos nomes e do sexo das divindades e postula, com base em um fragmento de Varrão (citado por Agostinho, *civ.* 3. 12), e ainda nos pares de divindades (*Februus/Februa*) ou nas divindades de género ora masculino ora feminino (como *Pales*), que a ideia de um poder divino, com sexo masculino e feminino ao mesmo tempo, desempenhava um papel importante no imaginário religioso romano (p. 114). A conclusão de Corbeill é que enquanto o sexo de um deus o aproxima dos seres humanos, a androginia, entendida como possibilidade de escolha entre um ou outro sexo de acordo com o contexto, separava os deuses dos seres humanos e lhes conferia uma perfeição que estes últimos não poderiam alcançar. O capítulo termina com uma discussão sobre os pares de divindades *Genius/Luno* e *Liber/Libera* e, em apêndice, apresenta uma lista de pares divinos, i.e., de divindades para as quais estão atestados um nome masculino e um feminino (pp. 135-42).

Da androginia no plano divino, passa-se, no capítulo 5, para a androginia no plano humano, e mais especificamente, para a figura do hermafrodita na cultura romana. Na opinião de Corbeill, a figura humana do hermafrodita começa a receber atenção precisamente em Roma (p. 147).

A atenção que recebeu o *androgyynos* ou *hermaphroditus* estava ligada a contextos de crise para a república e, nesses contextos, o hermafrodita era submetido ao mesmo procedimento religioso e interpretativo que um prodígio.

Baseando-se no texto de Lívio (43.13.1-2), o A. demonstra que o procedimento ritual e religioso a seguir para os prodígios começa a ser abandonado e no final da República perde qualquer ligação à esfera religiosa. Das atitudes em relação ao hermafrodita, este capítulo menciona de forma explícita e com base em fontes apenas o passo de Plínio, *nat.* 7.34, e a tentativa dos juristas de reduzirem o hermafrodita a um dos sexos para assim eliminarem a ambiguidade jurídica que teria consequências em vários domínios, nomeadamente, no direito sucessório.

Além da bibliografia, a obra possui um índice de passos e um índice temático, que a enriquecem. As deficiências, porém, residem noutros aspectos. De facto, a obra carece de uma distinção mais cuidada entre fontes e a respectiva análise, por um lado, e discussões modernas ou contextos culturais contemporâneos, por outro; na verdade, é frequente encontrar uma passagem de um nível para o outro operada como que por contiguidade temática. O leitor não encontrará nesta obra um tratamento sistemático ou um elenco das fontes relativas ao problema do género gramatical, nomeadamente as da tradição gramaticográfica antiga. Mesmo nas questões que são tratadas, o A. prescindiu de contextos como, por exemplo, o debate entre analogia e anomalia que marcou a reflexão sobre a linguagem (nomeadamente a de Varrão) e que, nesta obra, não é sequer mencionado. Muitas outras

questões se poderiam levantar a respeito do género gramatical, nomeadamente, qual a diferença entre as línguas clássicas (ou indo-europeias) e as línguas semíticas, nas quais a categoria de género se alarga para além dos nomes e categorias afins e se introduz na conjugação verbal (se a estrutura da linguagem tem implicações na percepção do mundo, quais são as diferenças entre as duas famílias linguísticas?). A despeito dos esparsos elementos de linguística indo-europeia aduzidos, a obra não contempla esse horizonte de questionamento.

Armando Martins

Universidade de Évora — Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

MICHAEL FLEXSENHAR III (2019), *Christians in Caesar's Household. The Emperors' Slaves in the Makings of Christianity*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 208 pp. ISBN 978-0-271-08233-2 (Hb. £71.95).

Nos últimos anos assistiu-se a um considerável aumento no número de publicações, que pretende dar a conhecer as raízes do movimento judaico-cristão. Os estudos científicos divulgados, no meio académico, vão continuando a responder a questões relacionadas com as circunstâncias políticas e culturais em que apareceu o cristianismo ou com o impacto da mensagem cristã nas comunidades, recém fundadas por Paulo ou por outros apóstolos. Poderíamos alargar o leque de problemáticas analisadas pelos exegetas, mas estes exemplos já são suficientemente esclarecedores para se perceber que é possível explorar matérias que carecem de uma reflexão aprofundada. É precisamente com esse intuito que surge o livro de Michael Flexsenhar III intitulado *Christians in Caesar's Household. The Emperors' Slaves in the Makings of Christianity*. O autor fez os seus estudos doutorais, de Religião no Mediterrâneo Antigo, na Universidade do Texas, tendo desde sempre manifestado um interesse assinalável pela investigação das cartas de Paulo e pela relação do Apóstolo das Nações com as suas igrejas. Em termos de formação de base, Flexsenhar obteve graduação em estudos religiosos e em estudos das religiões grega e romana. No horizonte hermenêutico do autor, há um assunto que se afigura como relevante e que serviu, ele mesmo, como mote da monografia que recenseamos: a escravatura e as personagens que contribuíram para o desenvolvimento do cristianismo. Actualmente, este autor é Visiting Assistant Professor of Religious Studies, no Rhodes College (Tennessee).

Nesta pequena obra, publicada pela The Pennsylvania State University Press e inserida na colecção *Inventing Christianity*, Michael Flexsenhar alia dados históricos, arqueológicos e epigráficos, para conseguir fornecer um quadro esclarecedor, que permita ao leitor perceber quem eram os Cristãos que viviam no Império Romano. Por isso, o mesmo entende que os escravos e as pessoas “livres”, assumidamente cristãs que viviam sob alçada do poder romano, tiveram um papel fundamental na afirmação e consolidação do cristianismo nascente. Flexsenhar é inovador, mas não deixa de se aproximar de outros estudos, entretanto publicados por duas investigadoras, como é o caso de Sabine Huebner e Julia Snyder. Huebner, investigadora e professora da Universidade de Basileia, publicou, em 2019, um livro dedicado à dimensão social dos textos neo-testamentários, através da análise de papiros e outras fontes coevas. Referimo-nos à obra *Papyri and the Social World of the New Testament*

(Cambridge: Cambridge University Press). No caso da investigadora norte-americana, a mesma teve oportunidade de apresentar um *paper* num dos encontros da NASSCAL (North American Society for the Study of Christian Apocryphal Literature), em Outubro de 2020, o qual tivemos o gosto de assistir. O trabalho oral apresentado tinha como título: “Do early Christian narratives reveal anything about the self-understanding of early Christians?”.

O pioneirismo de Michael Flexsenhar reside no facto de não se ter cingido apenas às fontes literárias e ter aproveitado todas as informações disponíveis, nos trabalhos de prospecção arqueológica que realizou. Assim sendo, o livro deste autor constitui uma releitura da história do cristianismo, à luz da história do Império Romano, a partir da convocação de vários *corpora*. Saliente-se ainda que esta obra deriva das investigações levadas a cabo por Flexsenhar, nos últimos anos, cujos resultados também foram publicados, em pequenos artigos que são citados no final do livro, em particular “Recovering Paul’s Hypothetical Slaves: Rhetoric and Reality in 1 Corinthians 7:21” *Journal for the Study of Paul and His Letters* 5/1 (2015): 71-88.

Em traços gerais, podemos dizer que o tema fundamental deste livro é a história dos escravos imperiais, que se converteram ao cristianismo e que pertenciam à casa de César. Na narrativa, Flexsenhar utiliza vários conceitos ou, se preferirmos, expressões como “Caesar’s household”, “imperial household”, “freedperson” ou “freedman”, que foram vertidas do Grego (como *Kaisarosoikia*) ou do Latim (*familia Caesaris*) para o Inglês. Uma vez que se trata de uma realidade complexa, Flexsenhar entendeu por bem justificar, por que motivo optou por uma tradução e não por outra. Este aspecto é digno de menção e só vem demonstrar que o trabalho deste estudioso assenta numa investigação séria, honesta e credível, em que nada foi descurado.

Michael Flexsenhar alega que os escravos do império assumiram um papel relevante no cristianismo, devido à história do copeiro de Nero. O martírio de Paulo em Roma, cerca de 64 d.C., apenas pode ser entendido se levarmos em conta a confissão de Pátroclo que é apresentado como um «soldado de Cristo». É a partir deste episódio que se constrói uma narrativa, em que a decapitação de Paulo aparece associada à Vrbe. Para se perceber qual a relação entre escravatura (problema central do livro) e os seguidores da religião de Cristo, Flexsenhar serve-se da expressão “casa de César” retirada da *Carta aos Filipenses* (Fl 4:22). Apesar de não estar literalmente visível no texto, encontra-se uma saudação semelhante a esta na *Carta aos Romanos* (Rm 16). “Casa de César” é a chave para se compreender a argumentação de Michael Flexsenhar.

A obra foi dividida em seis capítulos, que passamos a discriminar. No primeiro (pp. 27-44), o autor esclarece o leitor sobre o significado, os matizes e o grau de abrangência lexical da expressão “casa de César”. Neste capítulo *background*, o autor pretende saber quem eram estes elementos da casa imperial. Além da expressão “casa de César” surge uma outra que é o cumprimento especial a “todos os santos”. Por isso, Flexsenhar quis saber mais informações sobre os escravos e as *freedpersons* do Império Romano, acabando por estudar especificamente a comunidade de Éfeso. Os resultados do inquérito foram reproduzidos na Tabela 1 (p. 30). Neste primeiro capítulo, Michael Flexsenhar quer separar a referência dos cristãos que eram escravos na casa de César de outros cristãos associados a Roma. Ou seja, há uma clara diferença entre os indivíduos da casa de César, de que fala Paulo, na missiva enviada aos Filipenses (*familia Caesaris*) e os cristãos da casa imperial romana (cf. p. 22). Neste sentido, um escravo ou uma pessoa livre não tinham necessariamente que estar envolvidos no mesmo grupo.

Segue-se o capítulo 2 (pp. 45-59) inteiramente dedicado ao estudo do martírio de Pedro e Paulo em Roma. Através de uma sólida argumentação, Flexsenhar desmistifica algumas ideias feitas sobre as circunstâncias da morte do apóstolo de Tarso, em que o passo da *Carta aos Filipenses* parece ter contribuído, em grande medida, para a construção de uma narrativa que associa, por via da *traditio*, o falecimento de Paulo a Roma (e aqui há que não esquecer também que os *Actos dos Apóstolos* terminam sem qualquer referência a este *topos*).

No capítulo 3 (pp. 60-75), Michael Flexsenhar estuda os motivos que levaram alguns autores cristãos dos primeiros séculos, sobretudo Hipólito e Tertuliano, a socorrer-se a da expressão “Casa de César” para lutar contra as forças inimigas. No fundo, trata-se de perceber como é que um conceito pode ser reaproveitado e servir de arma de arremesso para o jogo argumentativo entre cristãos e não-cristãos. É ainda dentro deste espírito da evolução semântica que aparece o capítulo 4 (pp. 76-88). Segundo Flexsenhar, “Casa de César” manteve-se como termo preferencial, mas foi sofrendo pequenas mutações. Os escravos de César passam a ser conotados com os escravos de Cristo. Trata-se de um capítulo bem interessante para a análise lexical.

No capítulo 5 (pp. 89-102), o autor examina com alguma minúcia os dados arqueológicos e epigráficos relacionados com estes escravos, de forma a responder a questões como a identidade, as actividades que desempenhavam, ou a sua proveniência. Nesta parte foi crucial o estudo dos epitáfios e das catacumbas.

Por fim, *the last but not the least*, surge o capítulo 6 (pp. 103-120), que complementa a informação do capítulo 5.

Em termos de apreciação geral, consideramos que o estudo de Michael Flexsenhar veio mudar a forma como é visto o surgimento do cristianismo no quadro, não só das religiões que floresceram na Bacia do Mediterrâneo, mas também no contexto político do Império Romano (que acabou por ser permeável às ideias cristãs, sobretudo por via de Paulo). O livro de Flexsenhar demarca-se, assim, dos demais estudos já publicados, não só pela feliz conciliação entre fontes literárias ou outras provenientes da Arqueologia e da Epigrafia, mas igualmente pela forma como foram interpretados os acontecimentos. Por isso, como o autor reconhece na Introdução (pp. 19-21), o objectivo do estudo passou por desmontar um certo discurso tradicionalista, da parte dos exegetas que, no entendimento de Flexsenhar, está mais norteado para o estudo do impacto social e político dos cristãos na *Caesar's household*. Para o autor, não interessa esse impacto, mas sim perceber e conhecer a história destes cristãos na casa de César. Por isso, eis aqui chegados, revemo-nos na posição de Flexsenhar, pois também consideramos que esta mudança, na forma de analisar a presença de escravos na casa imperial, obriga a levantar um conjunto de questões para as quais não havia resposta (e que o autor acaba por dar ao longo do livro), como por exemplo saber se uma pessoa que servisse o imperador era considerada cristã. E o que dizer da defesa da escravatura? Será que é possível falar de um cristianismo alinhado com o Império Romano, na defesa do trabalho escravo e na perpetuação de um modelo escravagista?

Globalmente, estamos perante um trabalho de qualidade, um estudo com uma narrativa consistente e muito pragmática. Regozijamos o autor pela metodologia adoptada e pela bem conseguida articulação e gestão de conceitos. Destacamos os apêndices que, na nossa perspectiva, foram devidamente trabalhados. A bibliografia final é actualizada, havendo uma clara predominância da produção científica anglo-saxónica. Os mapas, as tabelas e as imagens vêm acrescentar valor ao trabalho e tornam-se indispensáveis, para acompanhar o raciocínio de Flexsenhar, uma vez que, sempre

que é necessário, o leitor é remetido para a observação e interpretação destes materiais. O *corpus* documental é vasto, sendo também este um aspecto digno de menção. Trabalhos promissores como o de Michael Flexsenhar são sempre bem-vindos, tendo em conta que o autor reinterpreto conceitos e problemáticas fundamentais para se compreender como evoluiu o cristianismo em termos sociais. Aguardamos por mais.

Carlos Pereira

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

ANTHONY A. BARRETT (2020), *Rome is Burning. Nero and the Fire that Ended a Dynasty*. Princeton, Princeton University Press, 368 pp. ISBN: 9780691172316 (hardback), 9780691208503 (e-book) (§29.95).

De um conjunto de acontecimentos que podem ser denominados como “pontos de mudança”, o grande incêndio de Roma (64 d.C.) encontra-se ao lado da queda de Constantinopla, a travessia do Rubicão, a assinatura da Magna Carta e as 95 teses contra as indulgências. São acontecimentos ou movimentos que alteram o rumo da história, em ruptura com o mundo antigo geralmente deteriorado, demonstrando um impacto duradouro na história subsequente. Neste contexto, Anthony A. Barrett, em *Rome is Burning: Nero and the Fire That Ended a Dynasty*, explora o Grande Incêndio de 64 d.C., através da definição de antecedentes e consequências, dividindo a sua obra nestas mesmas questões, com base na análise de fontes literárias e vestígios arqueológicos. Trata-se de um acontecimento que tanto foi catastrófico para a cidade de Roma e para o resto do império, como também para Nero e a dinastia Júlio-Cláudia.

Antes de iniciar a sua análise, Barrett faz uma breve introdução (pp. 7-24), onde contextualiza o principado de Nero como o último sucessor de Augusto e da dinastia Júlio-Cláudia. De seguida, enumera as principais fontes literárias referentes a Nero e ao incêndio - Tácito, Suetónio e Dión Cássio – realçando as problemáticas que deveremos ter em conta aquando da sua análise. O A. sublinha ainda a importância das evidências arqueológicas para se ter uma visão mais completa do incêndio de 64 d.C., as quais são difíceis de analisar de forma eficaz, tendo em conta a ocorrência de outros incêndios.

O A. faz ainda uma descrição da tipografia e população da cidade de Roma, essencial para compreender o espaço físico onde se deu o incêndio e de que formas se poderia ter deslocado, bem como um número possível de habitantes da *Vrbs*, no tempo de Nero.

A análise do A. tem início no segundo capítulo, “Fires in Ancient Rome” (pp. 27-56), onde observa as características fundamentais destas catástrofes urbanas e das várias formas desenvolvidas para o seu combate. De seguida, após a referência a incêndios em edifícios públicos e religiosos, durante o período republicano, o A. menciona a questão da causa dos incêndios, acidentais ou deliberados, enquadrando-se neste segundo tipo, mais frequente que o primeiro, os resultantes de conflitos militares ou os sem motivos racionais. Relacionado com esta questão, encontra-se também a existência de indivíduos que beneficiam dos incêndios, lucrando com a compra das propriedades

queimadas ou com o saque. É referida ainda a criação de medidas para o combate aos incêndios, destacando-se as reformas de Augusto, como a regulamentação dos tamanhos das *insulae*, e a criação dos *vigile*. Em termos arqueológicos, o A. observa a problemática de datação dos estratos, tendo em conta a quantidade de fogos ocorridos em meio urbano, criando uma dependência das fontes literárias. Exemplo são as evidências arqueológicas que se julgava corresponderem ao incêndio de 64 d.C. que, na verdade, pertencem ao incêndio ocorrido a 80 d.C.

No terceiro capítulo, “The Great Fire” (pp. 57-119) o A. faz uma reconstrução do incêndio com base nas descrições de Tácito, Suetónio, e Díon Cássio, averiguando que tivera início a 19 de Julho de 64 d.C., acabando a 28 de Julho, com um intervalo a 25. Relativamente ao percurso do incêndio, o A. afirma ser um tema extremamente especulativo, visto que os três principais autores apresentam uma topografia do incêndio vaga e com alguns exageros descritivos, ou chegando mesmo à desinformação. Ao tentar utilizar a arqueologia para procurar vestígios do avanço do fogo para o Palatino, constata ser infrutífero, devido à limpeza dos destroços pós-incêndio. No entanto, não deixa de ser uma importante ferramenta que ajuda a obter informações ausentes nas fontes, encontrando-se evidências do incêndio em materiais domésticos e em paredes partidas pelo calor.

O último foco deste capítulo será nas fontes literárias, onde constata existirem poucos detalhes sobre a extensão efectiva ou o percurso do incêndio, ao contrário dos vestígios arqueológicos que puderam orientar uma possível representação. Sobre o fim do incêndio, o A. refere a tentativa de vários académicos, como Furneaux (1891), Werner (1906), Panella (2011) e Ash (2018), de identificarem os distritos augustanos que foram destruídos ou sobreviveram, descritos por Tácito, sendo impossível obter uma resposta definitiva, tendo em conta o relato incompleto do historiador romano.

Na sequência do incêndio, o A. dedica o quarto capítulo, “Responsibility” (pp.114-140), à procura de evidências sobre a acusação de Nero como responsável pelo incêndio de Roma. De forma explícita, o A. explica como as fontes foram construídas de forma ambígua, deliberada ou acidentalmente, para denegrir a imagem de Nero, de forma a o acusarem indirectamente, no caso de Tácito, ou directamente, no caso de Suetónio e Díon Cássio.

De forma a contrariar a corrente hostil e generalizada para com o imperador, o A. apresenta as incongruências da acusação presente nas fontes. Seria impossível Nero ter planeado uma catástrofe dessa magnitude, cheia de factores incontroláveis e imprevisíveis, e manter-se o secretismo desta acção criminosa. Além disso, o imperador é um dos principais prejudicados pelo incêndio, reagindo por impulso, quando a calamidade chega à *Domus Transitoria*. Da mesma forma, também seria improvável que tenha incendiado Roma para adquirir propriedades e construir a *Domus Aurea*.

Em suma, o A. conclui que a responsabilidade de Nero é um caso fraco e focado em preconceitos das principais fontes literárias, posteriores ao período do incêndio, que baseiam a sua informação em rumores e apresentam os seus relatos de forma negativa, tornando-se inevitável a associação entre Nero e o incêndio, mesmo que não existam provas.

A segunda parte do livro é dedicada às consequências do incêndio, iniciando-se com a problemática dos cristãos: “The Christians and the Great Fire” (pp.143-74). Como forma de dispersar os rumores, Nero produz um bode expiatório num grupo já impopular e anti-social – os cristãos. Todo o relato dos castigos encontra-se nos *Annales* de Tácito, o qual confuso, podendo representar uma intenção deste autor em obscurecer e confundir o relato para se tornar ambíguo, sendo possível culpabilizar ao mesmo tempo Nero e os cristãos.

O ponto fulcral apresentado será o caso de interpolação da passagem, tendo em conta a informação excessiva sobre os cristãos, a apresentação errónea do posto de Pôncio Pilatos e a falta de interesse que tais detalhes teriam para o leitor romano. Outro argumento será o *ex silentio* das fontes romanas e cristãs, onde não se fazem referência a perseguições pós-incêndio (Suetónio e Cássio), a inexistência de referências aos cristãos (Plínio-o-Velho ou através do sobrinho Plínio-o-Jovem), ou a exclusiva denominação de Nero como o primeiro perseguidor dos cristãos, sem qualquer associação das ditas perseguições como consequência do incêndio (Tertuliano, Lactâncio, Eusébio e Orósio).

O sexto capítulo, “The New Rome” (pp.175-222), foca-se nas reformas de reconstrução de Roma levadas a cabo por Nero, passando por aspectos como a planificação de ruas largas e direitas, espaços abertos reservados, edifícios com restrições de altura, e os materiais utilizados.

O foco principal deste capítulo será a construção da *Domus Aurea*, o grande projecto arquitectónico de Nero. Como forma de análise, o A. observa todas as secções conhecidas do complexo palaciano, através das descrições presentes nas fontes literárias, comparando-as com os vestígios arqueológicos, encontrando as diversas características peculiares, como a sala rotativa (tendência arquitectónica da época) e o *uestibulum* que contém o colosso de Nero como deus-Sol. De todas as secções da *Domus Aurea*, a parte mais bem preservada será a ala do Opiano, enterrada para servir de subestrutura para o complexo termal de Trajano, onde se encontram pinturas do 4º estilo de Pompeia (destacam-se as pinturas de Fámulo), conhecidas como “grotescos” e influenciadoras de pintores do Renascimento, como Rafael, nas galerias do Vaticano. Todo este complexo palaciano representa o legado de Nero: um tirano que impulsionou a inovação arquitectónica e conceitos que permanecem até hoje, incentivado pelo fogo devastador de 64 d.C.

No sétimo e último capítulo, “The Significance of the Great Fire” (pp.223-52), o A. faz uma reflexão sobre o impacto do incêndio, em especial, na figura de Nero. Decerto, o imperador nunca perdera a afeição das massas romanas, o que se reflecte nos seguidores dos 3 falsos Neros que surgiram a Ocidente, após a morte do imperador. No entanto, tanto o desagrado que transparece do relato das fontes, tem um cariz senatorial, da camada alta da sociedade que perdera as suas propriedades no incêndio e se encontra a pagar pesados tributos para a reconstrução da cidade e da economia. Do descontentamento dos senadores, dos equestres, e de alguns tribunos do Pretório, surge a Conspiração de Pisão, directamente ligada à catástrofe de 64 d.C. Sobre este movimento, o A. caracteriza-o como caótico, sem segurança de esquemas ou planeamento ou sem qualquer idealismo político-social, ligando os seus conspiradores ao ressentimento pela perda das propriedades. O A. fala também do impacto económico do incêndio, colocando em especial ênfase o sistema monetário romano, apresentando a inevitável desvalorização do denário para cobrir as despesas que resultaram do incêndio de 64 d.C., num decréscimo constante até Séptimo Severo (80% < 50% de pureza da prata).

O A. termina a sua obra com o pequeno epílogo, “The Great Fire as an enduring cultural phenomenon” (pp. 253-8), onde faz um breve resumo do impacto cultural do incêndio neroniano, como nas peças teatrais do séc. XVII, na ópera, no bailado, nos romances históricos e no cinema, destacando-se o *Quo Vadis*, de Henryk Sienkiewicz, cuja representação romantizada de Nero e do incêndio influenciaram adaptações cinematográficas de um Nero e um incêndio gravado na cultura popular e na memória colectiva.

João de Figueiredo
Universidade de Lisboa

JODI MAGNESS (2019). *Masada. From Jewish Revolt to Modern Myth*. Princeton/Oxford, Princeton University Press, 265 pp. ISBN 978-0-691-16710-7 (\$29.95).

A historiografia da arqueologia do Mediterrâneo no Próximo Oriente Antigo acolheu um incremento notável nas últimas décadas. A obra em recensão considera a investigação histórica de Jodi Magness, arqueóloga e professora de Judaísmo Antigo.

O prólogo “The Fall of Masada” (pp. 1-4), afirma a intenção da obra: examinar o “mito” de Massada revisitando a história da Judeia no período do Segundo Templo precisamente o período que testemunha o reino de Herodes, a vida de Jesus de Nazaré e a destruição do Templo. A “fortaleza da montanha” com as suas vinte e sete torres, é conhecida pelas escavações de 1963-65, e principalmente através do historiador dos Flávios, que atribuiu a sua construção à dinastia hasmoneana, na *Bellum Iudaicum*.

Cinco dos nove capítulos da A., que antecedem o epílogo “A Tour of Masada” (pp. 201--204), incluem a descrição do itinerário de viagem: o antigo complexo do palácio norte de Herodes I, *rex socius*, cidadão romano, favorecido de Augusto e aliado dos romanos. Parque nacional desde 1966, é dos sítios arqueológicos (UNESCO) mais visitados no Próximo Oriente. O terraço semicircular superior, construção helenístico-romana, o palácio ocidental e a sinagoga, produziram o eco no discurso sinóptico de Eleazar Ben-Yair, registado nas narrativas de José ben Matias ou [Títus] Flavius Iosephus.

O primeiro capítulo “The Siege of Masada (72-73 or 73-74 CE)” (pp. 5-25), analisa as obras do cerco romano e a descrição de Flávio Josefo, único a relatar o cerco de Massada, montanha “inexpugnável” de “cume losoangular”, como a descreve Richmond em *The Roman Siege-Works of Masada, Israel*. Três anos após a eclosão da *Primeira Revolta Judaica* em 66 d.C., antes e após o término da rebelião em 70 d.C., vários judeus ocuparam os palácios fortificados de Herodes (Heródio, Maqueronte e Massada). A campanha romana (72-73 ou 73-74 d.C.) acontece com Lúcio Flávio Silva durante três meses (ou sete semanas) mobilizando a *Legio X Fretensis*. Segue-se uma demonstração dos procedimentos operacionais do exército romano, das obras do cerco (oito acampamentos do exército na base da montanha), da construção da muralha, e das torres para vigia dos acampamentos (A-C no lado leste da montanha, D na extremidade norte, E-F no lado noroeste, G no sudoeste, e H no topo). Neste local, tanto a A. como Yadin encontraram o melhor exemplo preservado das obras de cercos romanos do mundo.

O segundo capítulo “The Search for Masada” (pp. 26-38), aborda a (re)descoberta de Massada, verificando as contribuições das visitas dos exploradores ocidentais no século XIX à “terra santa”, para a identificação das áreas associadas à Bíblia Hebraica e para a procura da validação dos acontecimentos. Apesar das motivações religiosas e orientalistas, foi reunido um elevado conjunto de dados inestimáveis para a construção da história judaica. A A. refere os intervenientes na exploração de Massada e região do Mar Morto no século XIX, e introduz a descrição das explorações do século XX anteriores às de Yigael Yadin, após a década de 1960, na rampa romana de assalto a oeste da montanha.

O terceiro capítulo, “Masada in Context” (pp. 39-58), explora o cenário deste elevado afloramento rochoso de calcário e dolomita, separado das falésias circundantes por ravinas profundas na região do Mar Morto. Examina a história das imediações do grande Vale do Rift na extremidade oriental e expõe a configuração natural de Massada no deserto da Judeia (Jericó e En Gedi a norte, Ein Boqueq no sul) e Qumram, ao qual pertencem as cavernas que alojaram os *Manuscritos da Judeia*.

O quarto capítulo “Masada and Herod’s other Building Projects” (pp. 59-89), anuncia o programa de construção de Herodes o “Construtor”, expondo a dimensão do reino herodiano e uma

linha de fortalezas defensivas na fronteira do Leste a qual inclui, num planalto escarpado e inóspito, a fortaleza que o rei reestruturou e ampliou.

No quinto capítulo, “Judea before Herod”, (pp. 90-117), os eventos descritos, interpretam os cenários político-religiosos pré-herodianos. Aborda-se Canaã em 1200 a. C., os macabeus e as escolas de pensamento filosófico do período tardio do Segundo Templo, os saduceus, os fariseus, os essênios de Qumram, o declínio dos hasmoneus e a invasão parta (40 a.C.).

O sexto capítulo “From Herod to the First Jewish Revolt Against Rome (40 BEC-66 CE)” (pp. 118-40), é uma síntese que prepara para os acontecimentos da rebelião desenvolvidos no capítulo seguinte, que se concentram no precursor do *strategu* da Indumeia.

No sétimo capítulo, “The First Jewish Revolt Against Rome (66-70 CE)” (pp. 141-62), a A. relata o cerco de Jerusalém e a destruição do Templo que foi (re)construído, examinando as consequências da *Primeira Revolta Judaica*: o eclodir da guerra na primavera de 66 d.C. garantiu um triunfo aos flávios, Vespasiano, Tito e Domiciano e pujança arquitetónica através do *ex manubiis à Roma aeterna*.

O oitavo capítulo “The Rebel Occupation of Masada (66-73/74 CE)” (pp. 163-86), apresenta a história dos vestígios arqueológicos das escavações de Yigael Yadin, identifica os *Sicarii* e os essênios como os ocupantes da fortaleza (anteriormente identificados como zelotes), e reconfigura possibilidades na reconciliação das discutidas inconsistências histórico-literárias nas narrativas de Josefo.

No último capítulo, que antecede o epílogo “Masada Shall Not Fall Again: Yigael Yadin, the Mass Suicide, and the Masada Myth” (pp.187-200), surge a “biografia” de Yigael Sukenik (1917-1984), o arqueólogo que se consagrou como uma das maiores figuras da arqueologia mundial nas escavações de Massada e exploração de cavernas no Mar Morto, o mestre da A. na Universidade Hebraica de Jerusalém. Sobre o suicídio coletivo que fundou o “Mito de Massada”, atribuído a Shmarya Guttman, a opinião de Magness é de que a arqueologia é ineficaz para responder às dúvidas encerradas na mítica narrativa do suposto suicídio, e de que a legitimidade para avaliar os registos do historiador flaviano é incontestavelmente preterida para especialistas em Flávio Josefo.

A metáfora “Massada”, símbolo do Estado de Israel, é um exemplo da fusão da arqueologia com o nacionalismo: *Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, obra de 1966 de Yadin, terá sido, na opinião de Nachman Ben-Yehuda e da A., um eficaz contributo ao espectro nacionalista.

Embrião da Princeton University Press, o projeto literário é uma edição informativa, criteriosa e muito atualizada do assunto, pela síntese e contextualização geográfico-histórica das fontes arqueológicas e literário-históricas.

A descrição detalhada das evidências do cerco romano, que resulta da análise científico-arqueológica do último evento da primeira guerra judaico-romana, o mítico suicídio coletivo, narrativa de um único autor antigo, criou mais um clássico. Excelente pesquisa da A., que elucida parcialmente a rebelião e resistência judaicas, e associa as publicações recentes pelo que não obviamos o encómio.

Apresentando uma bibliografia extensa que inclui a A., e as notas no fim da obra, o volume enriquecido com *Index locorum et rerum*, é ilustrado com mapas e quarenta e seis fotografias, estando disponível também em formato digital.

Os méritos pela atualização do trabalho de Yadin, *grosso modo finis coronat opus*.

Liliana Miranda Ferreira

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

AMANDA MURPHY, HERBERT L. KESSLER, MARCO PETOLETTI, EAMON DUFFY et GUIDO MILANESE eds. (2017), *The European Fortune of the Roman Veronica in the Middle Ages. Coniunium supplementum*, Brno / Turnhout, Masarykova univerzita, Faculté des Lettres, Université de Lausanne / Brepols, 304 pp. ISBN 978-80-210-8779-8 (Pb. €75.00).

Em boa hora a revista *Coniunium* decidiu dedicar um suplemento a esta figura ímpar da cultura popular cristã: a Verónica. Não sendo uma personagem canónica do proto-cristianismo, a Verónica entrou no imaginário da Igreja e na cultura de elites e de massas da Europa Medieval através de textos apócrifos que não tiveram menos êxito entre os cristãos dos que os canónicos. Textos como a *Cura sanitatis Tiberii*, a *Vindicta Saluatoris* ou a *Estoria de muy Noble Vespesiano Emperador de Roma*, versão portuguesa de uma narrativa que se tornou célebre na Europa tardo-medieval, fazem da Verónica uma personagem central do enredo. Em algumas destas composições, a mulher que teria ajudado Jesus Cristo no momento da Paixão, secando-lhe o rosto com um pano no qual fica marcada a fisionomia do Messias, é mesmo o meio para uma alegada – ainda que inverosímil – conversão do próprio imperador Vespasiano ao cristianismo. O êxito popular desta história manifesta-se também no facto de, ainda hoje, em países católicos do sul da Europa, como Portugal e Espanha, a figura pseudo-histórica da Verónica, feita santa pela Igreja de Roma, surgir nos desfiles processionais (nomeadamente no tempo pascal) como personagem central da narrativa da Paixão e facilmente identificável como a mulher que transporta o pano com o rosto de Cristo nele marcado.

É, pois, sobre esta figura e o seu impacte no cristianismo popular e na arte que o livro *The European Fortune of the Roman Veronica in the Middle Ages* se centra. Até agora, poucos trabalhos se tinham dedicado exclusivamente a esta personagem, ainda que seja da maior justiça citar o estudo de Ewa Kuryluk, *Veronica and Her Cloth. History, Symbolism, and Structure of a «True» Image* (1991; com edição portuguesa de 1994). Por conseguinte, maior é o valor académico-científico do livro que agora apresentamos.

Esta edição do suplemento da *Coniunium* está dividida em quatro partes, que constituem uma autêntica História da Verónica e da sua recepção medieval. A primeira parte, «The Origins of the Fame of the Roman Veronica» (pp. 11-99), inclui seis capítulos que abordam a problemática das origens desta figura e das tradições a ela associadas. H. L. Kessler abre os trabalhos com uma brilhante análise das fontes literárias que dão testemunho da personagem e os restantes cinco capítulos, a cargo de Z. Izydorczyk, R. Gounelle & C. Urlacher-Becht, B. Windeatt, F. Gallo e N. Morgan, focam-se, por sua vez, em aspectos particulares do mito da Verónica, quer ao nível das fontes que a referem (como a *Cura sanitatis Tiberii*, a *Vindicta Saluatoris* e o *De sacrossanto sudário Veronicæ* de Giacomo Grimaldi), quer ao nível da sua relação com o culto medieval em algumas regiões europeias, nomeadamente a Inglaterra. Neste caso, é a problemática do nome da personagem (e sua eventual relação com a expressão *Vera icon* – com efeito, há que ter presente que o nome «Verónica» pode também relacionar-se com a forma grega «Berenice») que se destaca.

A segunda parte, «The Devotion and Cult of the Veronica» (pp. 101-155), foca-se essencialmente na problemática do rito e do culto a esta santa. Os textos estão agora a cargo de A. Kumler, R. Rist, G. Milanese, J. Böling e U. M. Lang, e discutem problemáticas fulcrais como a questão da veneração das relíquias medievais (entre as quais estaria o pano usado pela Verónica para enxugar o rosto de Cristo) na Europa cristã, a importância de Inocêncio III na difusão do culto e o uso dos elementos da tradição em torno da Verónica na liturgia católica.

A terceira parte, intitulada «The Promotion of the Veronica Cult» (pp. 157-229), reúne os estudos de G. Drossbach, K. M. Rudy, E. Doublier, M. Sureda i Jubany e C. di Fruscia. Nesta parte, concretizam-se aspectos da promoção e da prática do culto da santa na Europa medieval, Espanha incluída através do caso do reino de Aragão (Sureda i Jubany), nos quais cabe inclusive o comportamento quase *fetichista* de Filipe-o-Bom relativamente à Verónica.

Por fim, H. van Asperen, M. Petoletti & A. Piacentini, S. Candiani, R. Savigni e R. Zardoni & E. Bossi & A. Murphy são os autores da quarta parte, «The Spread of the Veronica Cult» (pp. 231-301). Nestes capítulos, que encerram o livro, encontramos estudos sobre a difusão do culto à santa pela Europa, incluindo os aspectos iconográficos, que, não tendo sido ignorados pelos estudos anteriores, conhecem aqui um desenvolvimento mais aprofundado. A este propósito, devemos referir também a grande qualidade gráfica do volume, para a qual contribui em muito o número de reproduções e obras de arte representativas da figura e do culto medieval da Verónica e do Mandílo com ela relacionado. O último capítulo, em particular, trata da presença do culto e da iconografia da santa em território europeu, lidando com a informação incluída no sítio cibernáutico www.veronicaroute.com, não deixando de por nós ser notada a ausência total de informação relativamente ao território português. Há, portanto, trabalho ainda a fazer.

Não obstante este último factor, o da ausência de informação relativamente a Portugal, o livro em recensão é de uma qualidade superior e essencial para os que se dedicam à Cultura Medieval, mas também aos que estudam a recepção da Antiguidade e às origens do cristianismo.

Nuno Simões Rodrigues

*CH e CEC, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
CECH- Universidade de Coimbra*

JONATHAN BATE (2019), *How the Classics Made Shakespeare*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 384 pp. ISBN: 978-06-91-16160-0 (€ 18.47).

Num tempo em que as academias americana e britânica se encontram mergulhadas em guerras culturais lideradas pelo movimento *woke*, Jonathan Bate apresenta ao público leitor, leigo e especializado, uma obra, magistralmente fundamentada e construída, dedicada a William Shakespeare, figura maior das letras inglesas e, em simultâneo às raízes culturais, políticas e religiosas da Europa. *How the Classics Made Shakespeare* tem a sua génese nas *E. H. Gombrich Lectures in the Classical Tradition*, realizadas pelo A. no Outono de 2013, no Warburg Institute da Universidade de Londres, sob o título *Ancient Strength: Shakespeare and the Classical Tradition*, e em várias outras conferências proferidas ao longo dos anos em diferentes ocasiões. Em simultâneo, o A. desenvolvia temas já anteriormente abordados noutras publicações para combinar o estudo das fontes clássicas e a recepção do património cultural greco-romano na obra de William Shakespeare. As incertezas que rodeiam a vida e a obra do mais famoso filho de Stratford-Upon-Avon são uma constante ao longo do texto mas em nada desencorajam o A. que tem o cuidado de apresentar todas as hipóteses que os séculos se encarregaram de formular sobre Shakespeare. A par de citações de autores clássicos, abundam

os paralelos com autores contemporâneos do poeta inglês e com as temáticas por eles tratadas. A inclusão de versos e citações destes mesmos autores – a grande maioria dos quais por certo desconhecida de muitos leitores – no texto principal enriquece a leitura, ainda que a escolha de remeter as notas de rodapé para as páginas finais (pp. 285-345) seja um aspecto menos positivo na organização da obra.

Com capítulo inicial, “The Intelligence of Antiquity” (pp. 1-20), Bate aborda o tipo de pensador que foi Shakespeare, autor que não nos legou nenhum tratado filosófico ou um diário. De facto, os sonetos são a única obra escrita na sua voz pessoal e é precisamente por aqui que a digressão se inicia. Se através do estudo da sua escrita podemos aferir que gostava de palavras, de jogos de palavras e pensava através do diálogo e do debate, enquanto se deixava fascinar com as variedades que encontrava no carácter humano, permanece a incógnita se Shakespeare foi católico, puritano ou anglicano, uma distinção importante à época. Leitor de Plutarco, Ovídio, Cícero, Vergílio, Horácio ou Séneca, influências que são desenvolvidas nos capítulos seguintes, pelo pensamento, o poeta aproxima-se mais dos clássicos do que da doutrina cristã, apesar de ambos os temas se cruzarem nas suas peças, em que, como não poderia deixar de ser, também ecoam as tensões religiosas que abalavam a Inglaterra de Isabel I. Das quarenta obras “shakespeareanas”, treze são passadas na Antiguidade e nelas encontramos o erotismo, a poesia, a tragédia, a comédia, a história, a sátira e o romance que se estendem da Guerra de Tróia à Atenas clássica, das origens de Roma ao assassinio de Júlio César e ao Império Tardio.

“O’er-Picturing Venus” (pp. 21-35), o capítulo seguinte, continua a análise dos sonetos, com especial atenção prestada aos dedicados a Vénus. Shakespeare, sem surpresa, compôs o mais famoso soneto do seu tempo, intitulado *Venus and Adonis*. Além de recolher as influências das *Metamorfoses* de Ovídio e o seu erotismo e, da tradução de Plutarco da autoria de North, o A. acrescenta à discussão o papel da arte, visto que à época Vénus era um tema popular também na pintura e na escultura, especialmente a visão da deusa surgindo do mar, a Vénus *Anadyomene*, já referida por Plínio (35.36), e pintada por Apeles. O A. nota o talento do poeta na criação de imagens visuais através da poesia na imaginação do leitor/espectador e das ligações que a pintura, poesia e erotismo se permitem.

O terceiro capítulo, “Resemblance by Example” (pp. 36-47), concentra-se na escolaridade que foi ministrada ao Bardo, aluno de uma *Grammar School*, em que inicialmente se ministrava o ensino do Latim e cujos *curricula* se alargaram, com o tempo, ao Grego antigo, Inglês, Ciências Naturais, Matemática, História e Geografia, mas que permaneceu imersa na cultura greco-romana e, em especial, mantendo a importância do ensino da retórica. O A. revisita a divisão da retórica em três classes e a respectiva influência e uso por Shakespeare, cujas personagens se comparam a elas próprias e a outras com figuras da mitologia e história clássicas, de modo a construírem modelos positivos e negativos.

Segue-se “*Republica Anglorum*” (pp. 43-63), capítulo com um carácter mais histórico-político e que concentra a sua atenção na construção de uma identidade nacional durante o período Tudor, época marcada pelo corte de relações com Roma, durante o reinado de Henrique VIII, missão que se estendeu igualmente à criação de uma literatura nacional. Assistiu-se assim a um florescimento literário, com a tradução para inglês de textos fundacionais da cultura europeia como os Poemas Homéricos, os principais autores latinos e a Bíblia. Numa época em que Roma era considerada uma adversária, as inovações literárias, da epopeia nacional à sátira atrevida e ao drama no teatro público

construíram-se à imagem da tradição clássica e, em especial à da Roma Antiga, apoiadas pelo ensino ministrado nas *grammar schools*, intensificando as tensões políticas que então se viviam.

O capítulo quinto, “Tragical-Comical-Historical-Pastoral” (pp. 64-89), apresenta as considerações de Bate sobre a influência do romance e da poesia bucólica na obra do poeta, e da *comedia* clássica na *Comédia dos Erros*, escrita de acordo com as convenções clássicas, tal como *Noite de Reis*. Na *Comédia dos Erros*, cuja acção decorre em Éfeso, reconhecemos a Londres do tempo de Shakespeare, a quem os seus contemporâneos comparavam a Plauto, na comédia, e a Séneca, na tragédia.

Segue-se “S.P.Q.L.” (pp. 90-105), que, com um carácter mais mundano, reconstitui os locais onde Shakespeare terá vivido, os impostos devidos e as igrejas frequentadas, sublinhando a desaprovação das autoridades civis e religiosas pelo funcionamento dos teatros, considerados um elemento perturbador da vida quotidiana devido às actuações que decorriam durante as tardes. São ainda evocadas as raízes romanas de Londres com os Isabelinos a atribuírem as origens da Torre da cidade a Júlio César e com Roma sempre presente como ponto de comparação entre ambas.

Com o capítulo sétimo, “But What of Cicero?” (pp. 108-26), regressamos ao âmbito histórico-literário, com a atenção de Bate a centrar-se na influência profunda que Cícero, personificação da República Romana para os contemporâneos de Shakespeare, teve nas percepções modernas da ordem política romana, permitindo a entrada de termos como *ciuitas*, *ciues*, *res publica* no discurso político. O tratado *De Officiis (Dos Deveres)* foi uma das obras mais lida à época. Um dos capítulos mais interessantes da obra em análise, mostra o impacto que as guerras religiosas em França e nos Países Baixos, entre católicos e protestantes, tiveram na própria Inglaterra, onde a nobreza católica tentou colocar Maria, rainha dos Escoceses, como rainha de Inglaterra, destronando Isabel I. Estas convulsões foram estudadas à luz das guerras civis que abalaram Roma nas últimas décadas da República. Autores como Lucano, Apiano ou mesmo Júlio César foram amplamente lidos e serviram como ponto de comparação e de definição para o conflito que dividiu Inglaterra, durante a Guerra das Rosas, entre a Casa de Iorque e a de Lencastre. A influência ciceroniana estendeu-se a Shakespeare, que nas suas peças *Tito Andrónico* e *Júlio César*, expressa sempre a ideia do orador romano pela guerra civil, que a definiu como odiosa.

Com “Pyrrhus’s Pause” (pp. 126-45), o capítulo oitavo, o A. regressa ao tema da construção de uma identidade nacional e às suas raízes, revisitando os mitos elaborados durante o período Isabelino para atribuir uma origem troiana a Inglaterra, modelada na *Eneida*, da mesma forma que Roma reclamou para si a fuga de Eneias de Tróia, como mito fundacional. O objectivo é transformar Inglaterra numa segunda Roma e Isabel I num segundo Augusto, que uma vez mais inaugurava uma época de paz e prosperidade. Faz-se a evocação de Brute ou Bruto, descendente de Lavínia, que matou o pai, num acidente de caça, abandonou a pátria e se dirigiu para Albion, acompanhado por alguns troianos, onde se instalaram. Curiosamente, em Shakespeare, Bruto é sempre o assassino de César.

“The Good Life” (pp. 146-59), o capítulo que se segue, revisita Vergílio, Ovídio e Horácio (o que por sua vez promove uma digressão pela influência da filosofia epicurista e estoica), considerados os três poetas maiores da Roma Antiga e que na época de Shakespeare estavam no centro da educação literária. Em simultâneo, reforça-se um dos argumentos principais da obra: a influência da tradição clássica na cultura literária de Shakespeare foi de tal forma intensa que só a educação escolar não a explica, sugerindo-se em alternativa a leitura pessoal de Ovídio e de Plutarco, traduzidos por Golding e North, respectivamente.

“The Defense of Phantasms” (pp. 160-84), promove o regresso a dois temas já abordados. O imperativo político de criar uma identidade nacional e a sua dignificação através da história literária, por sua vez modelada na herança clássica, nos historiadores romanos e em Lívio especialmente, assim como nos ideais da Reforma, reflectidos nas crónicas, que apresentam uma trajectória ascendente e providencial para a implantação da dinastia Tudor, ela própria reformadora e vista como um sinal da escolha divina de Inglaterra como o instrumento do seu trabalho. O segundo tema assinala a tensão entre as imagens criadas pela poesia e pela arte com as correntes mais puritanas da Reforma, que defendiam a destruição de todas as imagens, devido à sua natureza idólatra. Esta era uma questão que já se arrastava desde a Antiguidade e o próprio Platão opunha-se à presença dos poetas na sua cidade ideal.

Com “An Infirmary Named ‘Hereos’” (pp. 185-209), regressamos à ideia de amor romântico e à sua origem, que por volta de 1590 se encontrava celebrado por toda a literatura e em particular no teatro. A influência de Ovídio e das suas *Heroides*, a distinção entre amor e luxúria, assim como as causas da melancolia provocada pelo amor e a percepção do amor erótico como uma espécie de loucura, são temas que permitem perceber as origens das ideias de Shakespeare sobre a dramatização do amor. Para o poeta, aliás, a representação do amor erótico como uma espécie de loucura é habitual e assinala uma imaginação forte.

“The Labours of Hercules” (pp. 210-31), vira a sua atenção para Hércules/Hércules, o mais famoso dos heróis greco-romanos, que durante este período era frequentemente apresentado sob uma dupla imagem: paradigma da vida regida pelo dever ou da vida fácil da indulgência. Também os seus Doze Trabalhos eram associados ao desejo, apesar da imagética associar o herói à força, representada pela pele de leão e pela maçã. No entanto, eram as explosões de fúria, de consequências trágicas, e uma construção senequiana que foram também exploradas pelos autores ingleses que se interessaram em especial pelas epístolas e ensaios a serem particularmente apreciados.

O A. dedica ainda um capítulo ao tópico do fantasma em “Walking Shadows” (pp. 232-51), interrogando-se se Shakespeare seria um crente nestas figuras sobrenaturais que, tal como demónios e espíritos, eram usadas como efeito dramático. Recuamos uma vez mais à literatura clássica para perceber o papel nela desempenhado pelos fantasmas, antes de se abordar as inovações introduzidas pelo poeta. Antes de avançar para o capítulo final, a tragédia da vingança isabelina, cujas origens se destacam precisamente pela intervenção do sobrenatural e, remontam a Séneca, não é esquecida, complementando o texto.

Finalmente, “In the House of Fame” (pp. 252-76), formula três questões que intrigam o A.: qual a origem da ideia de *fama* de Shakespeare? Era sua intenção atingir postumamente a *fama*? Quando e como é que se tornou famoso? A resposta talvez seja dada pela inscrição, em latim, que ornamenta o monumento que lhe foi dedicado na capela da Santíssima Trindade na sua cidade natal e o proclama como semelhante ao Nestor homérico, a Sócrates e a Vergílio, enquanto ainda em vida foi comparado a Terêncio, Plauto, Ovídio e Séneca. Fruto do seu tempo e de uma educação neo-clássica, Shakespeare destacou-se pelo seu génio literário inovador, que foi de imediato reconhecido pelos seus pares e pelas reedições que o mantiveram na memória dos Ingleses e restantes Europeus até aos dias de hoje, considerando-o um Clássico por direito próprio, enquanto lhe reconheciam as inovações, a preservação da herança greco-romana e a recepção que fez dessa mesma herança.

O “Appendix: The Elizabethan Virgil” (pp. 278-85) elenca as traduções para inglês da *Eneida* e as respectivas adaptações feitas em Inglaterra, complementando a informação contida ao longo do livro, que conclui com as notas (pp. 285-348) e o *index* (pp. 349-61).

Nídia Catorze Santos

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

KONRAD DOMINAS, ELŻBIETA WESOŁOWSKA et BOGDAN TROCHA eds. (2016), *Antiquity in Popular Literature and Culture*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 340 pp. ISBN 978-1-4438-9024-3 (Hb. € 67.75).

Abrindo com uma motivadora introdução de M. M. Winkler, este conjunto de estudos reúne trabalhos sob a temática comum da recepção da Antiguidade na cultura popular, literatura incluída. Trata-se, pois, de mais um exemplo de estudos de recepção, tão incentivados e intensificados nas últimas três décadas.

O livro está dividido em três partes, cada uma delas dedicada a um aspecto específico da recepção da Antiguidade (da Clássica, em particular). A primeira, *Antiquity in Popular Literature*, concentra-se especificamente nas problemáticas da intertextualidade, mas também da utilização de motivos da cultura material ou da cultura *tout court* na produção literária contemporânea. Trata-se de seis ensaios que abordam a problemática sob várias perspectivas, desde a literatura infanto-juvenil, ou do que agora se convencionou chamar «Young Adult Fiction» (caso dos textos de M. Miazek-Męczyńska e de M. Oziewicz), à literatura fantástica e policial ou até mesmo de inspiração histórica (os casos dos textos de Z. Kaczmarek, K. Dominas e K. Zieliński). De entre estes estudos, porém, destaca-se o de B. Trocha, pelo facto de apresentar uma abordagem de conjunto acerca da utilização de estereótipos e lugares-comuns associados à Antiguidade na Literatura Popular. O estudo tem a preocupação de estabelecer uma análise comparada entre várias formas de intertextualidade, a que o cinema também não é alheio. O método de Trocha é, por isso e na nossa perspectiva, particularmente produtivo.

A segunda parte, *Antiquity in Popular Culture*, inclui textos sobre a recepção da Antiguidade no que se entende por Cultura Popular. De certo modo, não será fácil distinguir ou autonomizar «Cultura Popular» de «Literatura Popular», uma vez que, parece-nos, esta se integra também naquela. Mas percebe-se a intencionalidade e a necessidade, aliás comum a vários domínios dos Estudos Filológicos, de autonomizar uma da outra. Os editores do volume seguem essa filosofia. Nesta parte, lemos sete estudos que abordam vários aspectos da cultura popular, desde a História da Arte mais convencional (caso do estudo de A. Wojciech Mikolajczak dedicado ao *design* de canetas) às expressões artísticas da Era Digital (como mostra o caso do estudo de S. Chmielewska que se foca nos jogos de computador). Mas esta é, talvez, também a parte mais heterogénea do volume, visto incluir textos que abordam questões significativamente distintas, ainda que sob o tema da recepção da Antiguidade na Cultura Popular. Temos, por exemplo, um estudo sobre a presença de tópicos clássicos na caricatura napoleónica (A. Fulińska) que emparelha com estudos sobre egiptomania e influência do

Egipto e da cultura egípcia em aspectos da cultura contemporânea (L. Zinkow e F. Taterka). Destacamos, porém, o trabalho de A. Gemra, pelas questões epistemológicas e metodológicas que coloca relativamente ao tema que domina toda a publicação.

A terceira parte leva por título *Antiquity in Cinema* e reúne seis estudos. Esta é talvez uma das áreas que mais se tem autonomizado no domínio dos Estudos de Recepção da Antiguidade, ainda que, como é evidente, faça também parte das problemáticas da Cultura *Pop*. Tal como nas partes anteriores, também aqui os contributos são razoavelmente variados. Encontramos textos que vão da análise mais intrinsecamente filológica (como os casos de E. Skwara e R. Piętka, que analisam a presença do Latim em cinematografia vária ou o de M. R. McHugh, que se dedica ao *logos* ou discurso), às problemáticas das adaptações literárias (de que é exemplo o estudo de M. Stróżyński sobre a presença do mito de Édipo na cinematografia) e à presença da Antiguidade na TV, que constitui uma das formas mais popularizadas de cinema (assim acontece com os textos de A. Kłęczar e M. Gierszewska, sobre a influência da Antiguidade em séries televisivas de ficção científica).

Como se percebe, apesar do tema que pretende conferir unidade à publicação, o volume resulta significativamente heterogéneo. Não deixa, por isso, de incluir propostas pertinentes e textos de qualidade, que serão, por certo de grande utilidade para outros investigadores que pretendam desenvolver quaisquer dos aspectos aqui tratados. Por isso, também, saudamos a publicação.

Nuno Simões Rodrigues

*CH/CEC, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
CECH- Universidade de Coimbra*

LORENZO VERDERAME et AGNÈS GARCIA-VENTURA eds. (2020), *Receptions of the Ancient Near East in Popular Culture and Beyond*. Atlanta, Lockwood Press, 332 pp. ISBN 978-1-948488-24-2 (Pb. \$32.95).

Tal como anunciado pelos editores do volume nas considerações preliminares, este livro resulta de uma série de comunicações e workshops organizados durante o ano de 2016 pela *Sapienza, Università degli Studi di Roma*. O objectivo seria simples: impulsionar o debate sobre a recepção do mundo Próximo Oriental nas épocas moderna e contemporânea, uma área de estudo que tem carecido da devida atenção e que se tem mostrado, em grande parte, refém dos mundos Clássico e Bíblico. De facto, como os editores sugerem, quando se trata de Estudos da Recepção, a Antiguidade considerada é sempre a “classical” (p. 1), sendo a Mesopotâmia julgada como “a necessary but undeveloped forerunner of Greek culture” (p. 2). O presente volume pretende, por isso, dar um palco ao mundo do Próximo Oriente e, em particular, à Mesopotâmia, cumprindo à risca o propósito a que se propõe. São apresentados ao leitor uma série de artigos assinados por especialistas da área, que analisam a forma como esta cultura milenar foi recebida e apropriada nas artes e na cultura popular, sobretudo durante os sécs. XIX e XX.

Dividido em cinco partes, *Receptions of the Ancient Near East in Popular Culture and Beyond*, explora cronologias, geografias e campos artísticos diversos, juntando a visão dos designados

países “periféricos” (entre os quais a Espanha ou a Noruega, por exemplo) à das grandes potências europeias e americanas do séc. XX e transmitindo, desta feita, uma visão mais completa dos vários níveis de recepção durante este período. Cada uma das diferentes partes versa sobre um campo artístico distinto, ajudando o leitor a compreender o impacto das manifestações do passado junto do grande público.

Depois de um prefácio assinado pelo conhecido curador do Ashmolean Museum, Paul Collins, que nos relembra a importância do legado da Babilónia e da Assíria na cultura dita Ocidental, entramos na primeira parte do volume, dedicada às “Visual Arts” (pp. 11-31), que conta com três importantes contributos. Pedro Azara e Marc Marín exploram a forma como a Mesopotâmia e a sua cultura material influenciaram inegavelmente a obra do pintor catalão Joan Miró, nomeadamente os artefactos sumérios. Prosseguindo na senda do legado artístico e escultório do país de entre os rios, Jean M. Evans debruça-se sobre o famoso “Tell Asmar Hoard”, que ainda hoje fascina pela sua pureza estética, explorando a sua recepção em diferentes contextos do mundo actual, que incluem o que poderíamos apelar de uma *mesopotamiomania*, visível na identificação de uma estatueta deste tipo em imagens divulgadas pela NASA. A fechar esta parte, encontramos um estudo de Silvana di Paolo que, focado na importância da fotografia, evidencia a forma como as ruínas de Persépolis influenciaram as narrativas visuais sobre a antiguidade.

A segunda parte é dedicada às “Performing Arts” (pp. 63-115), contando também ela com três ensaios. Os primeiros dois incidem sobre a ópera, focando dois exemplos de produções operáticas que lançaram sobre os palcos europeus uma visão do Oriente antigo e dos seus governantes, nomeadamente *Artaserse*, de Leonardo Vinci e Pietro Metastasio, através das suas produções em anos recentes (Kerstin Droß-Krüpe), e *Sardanapale*, de Joseph Schlar e Friedrich Delitzsch (Valeska Hartmann), datada de 1908. Oferece-se ainda uma interessante visão sobre a apropriação do mundo mesopotâmico na música considerada mais “pesada”, o “Black Metal”, por intermédio de contributos noruegueses, entre outros (Daniele Frederico Rosa).

A terceira parte, sob o título “Film and Television” (pp. 117-180), analisa, pela mão de Kevin McGeough, as reconstituições das antigas capitais imperiais, Babilónia e Nínive, no grande ecrã pelas indústrias norte-americana e italiana, adiantando possíveis mensagens implícitas nas películas sobre o contexto sociopolítico vivenciado na época em que as mesmas foram filmadas. De seguida, Eva Miller foca-se no pequeno ecrã escolhendo para alvo de análise um interessante estudo de caso: o momento em que a série de ficção científica *Star Trek* relata, na voz do célebre Dr. Picard, as proezas de Gilgamesh a uma cultura alienígena, introduzindo-o como um herói mítico da civilização da qual Picard, e por extensão o espectador, faz parte, e transmitindo, desta feita, o indelével legado da Mesopotâmia no nosso mundo e cultura actuais. Por fim, regressamos ao grande ecrã e a uma visão quiçá diametralmente oposta à anterior, no sentido em que, através da análise de dois filmes de ficção e terror, *The Exorcist* (1973) e *The Evil Dead* (1981), se pretende demonstrar como a Mesopotâmia foi também, frequentemente, percebida como a origem do mal (Lorenzo Verderame).

A quarta parte intitula-se “Novels and Comics” (pp. 181-248) e refere-se a um registo mais literário. Jana Mynářová e Pavel Kořínek permitem ao leitor embarcar numa viagem rumo ao universo da banda-desenhada checa da era comunista, onde civilizações como o Egipto e a Mesopotâmia proporcionavam uma visão didáctica sobre as origens mais remotas do mundo. Luigi Turri faz uma resenha sobre a recepção da intemporal *Epopéia de Gilgamesh* em diferentes géneros literários, sobre-

tudo na ficção. Os dois ensaios finais, assinados por Francesco Pomponio e Ryan Winters, têm o seu enfoque na literatura de crime/suspense e de fantasia, respectivamente.

A parte final, “Archaeologist in the Middle” (pp. 249-300) não está tanto focada na recepção *per se* mas sim nos agentes da mesma, nomeadamente os arqueólogos, interpretando o seu papel enquanto parte activa no processo de transmissão do passado e da sua cultura e enquanto fazedores de conhecimento, *inventores* do passado e criadores das primeiras narrativas visuais sobre esta cultura perdida, nas quais outras tantas se haveriam de inspirar. Davide Nadali e Juan-Luis Montero Fenollós focam a arqueologia e a arquitectura; já Silvia Festuccia recolhe impressões sobre a cultura material exumada neste país milenar.

Há ainda lugar a uma nota “afterword”, onde Frances Pinnock reflecte sobre a situação actual dos estudos históricos e arqueológicos referentes ao Próximo Oriente, alegando que “only the development of a network of knowledge of the richness of the past from where we come (...) may build up a future where everyone will be free to live one’s own specificity in harmony with other specificities” (pp. 304-305).

Em suma, estamos perante um volume muito bem conseguido, que lança uma nova luz sobre os estudos da recepção do Próximo Oriente antigo, apresentando importantes estudos de caso de áreas tão diversas quanto a música, a literatura, a arte, ou o cinema. Poderíamos referir que alguns dos ensaios carecem de um maior acompanhamento iconográfico que complemente o texto apresentado, não obstante, tendo em conta que os mesmos partem amiúde de obras de autor protegidas pelos respectivos direitos, compreendemos a dificuldade de aquisição de imagens.

Receptions of the Ancient Near East in Popular Culture and Beyond continua assim, na senda de Frederick N. Bohrer e Shawn Malley, o imprescindível estudo das percepções, transmissões e apropriações do Oriente antigo, alargando o escopo a outras áreas que não meramente a imprensa e a arte.

Maria de Fátima Rosa

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

VIVIEN BESSIÈRES (2016), *Le péplum, et après? L’Antiquité gréco-romaine dans les récits contemporains*. Paris, Classiques Garnier, 400 pp. ISBN 978-2-8124-5089-1 (Pb. € 39,00).

Estando a par de muita da bibliografia que se tem publicado no domínio dos Estudos de Recepção da Antiguidade, parece-nos estar em condições de afirmar que este é um dos melhores livros já dados à estampa sobre o tema. Apesar de recorrer ao termo *péplum*, conotado nos anos 60 pelos *Cahiers du Cinéma* – mais especificamente por Jacques Siclier – com os filmes de tema antigo, para intitular o seu estudo, o A. vai muito além dessa conotação mais ou menos simplista, alargando o conceito a um espectro mais vasto e, quanto a nós, com todo o sentido para uma análise da temática da recepção clássica na Cultura Contemporânea. Deste modo, depois de discutir alguns conceitos essenciais para a sua análise (e.g. imitação, adaptação e intertextualidade), Bessières começa por centrar na recepção cinematográfica, desde logo alargando o conceito de *péplum*. Isto é, neste livro, o termo não é usado estritamente para se referir às produções cinematográficas de baixo custo e de

argumento histórica e literariamente pouco rigoroso dos anos 60 do século XX, mas abrange desde logo os *epics* que Hollywood produziu na sua idade de ouro, como *Quo Vadis* de M. LeRoy, *Ulisse* de M. Camerini ou *Helen of Troy* de R. Wise, aqui emparelhados com *Il Colosso di Rodi* de S. Leone ou com *Calígula* de T. Brass, por exemplo. Nesta primeira parte, a análise de um conjunto selecionado de produções permite ao leitor ter desde logo uma percepção abrangente da variedade e da pluralidade de produções que se originaram em temas da Antiguidade. Mas é ainda nesta parte que o A. alarga ainda mais o conceito ao incluir a BD, como o *Alix* de J. Martin e *300* de F. Miller, na sua análise, assim como as séries televisivas, de que o caso mais representativo deverá ser o de *I, Claudius* da BBC. Este método parece-nos absolutamente pertinente, pois permite-nos uma perspectiva mais abrangentes das problemáticas implicadas.

Numa segunda parte, o A. mantém a sua análise a partir de uma categoria que ele designa por *anti-péplum*, e que deverá remeter para uma perspectiva mais erudita e menos popularizada da Antiguidade, todavia e ainda assim retransmitida através de vários *media*, do romance ao cinema. Incluem-se aqui os casos do romance de Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, ou de *Astérix*, com as suas múltiplas chaves de leitura. Mas também aquilo a que V. Bessières apelida de «Antiquité néoréaliste», de que são exemplos as produções cinematográficas realizadas por F. Rossi (*Odissea*), F. Fellini (*Fellini Satyricon*) e R. Rossellini (*Socrate e Augustin d'Hippone*). Uma terceira via de análise compreende a importação de temas tópicos da Antiguidade, mais especificamente os radicados nas epopeias, por parte de criações artísticas contemporâneas, como a catábase em *Kassandra* de Christa Wolf ou a *nekyia* em *Le Mépris* de J.-L. Godard.

Nesta análise, que prima sobretudo pela perspectiva original de conjunto e de amplitude poética dos receptáculos da Antiguidade, não poderia faltar a problemática das adaptações dos textos antigos, nomeadamente da tragédia, o género poético que desde a Antiguidade se concebeu como forma de imitação de uma acção. Neste sentido, Bessières inclui na sua análise a reescrita do mito por parte de tragediógrafos contemporâneos, como Brecht, Straub, Schechner, de Palma, Pasolini, von Trier, Müller, Kane ou Presl, que reescrivem mitos antigos tanto sob a forma literária como sob a forma cinematográfica.

A culminar o seu estudo, V. Bessières apresenta uma breve conclusão, na qual se retém as principais ideias a retirar da análise comparada e, também, cronológica que faz do tema «Antiguidade» ao longo do seu estudo. Com efeito, neste livro, «péplum» acaba por ser sinónimo de Antiguidade, em particular de Antiguidade Clássica.

Texto escrito com clareza e estrutura bem definida, o livro de Vivien Bessières é sem dúvida um modelo epistemológico para a abordagem das problemáticas da recepção da Antiguidade na Cultura Contemporânea e que confirma, não menos importante, que as chaves de leitura neste domínio não estão exclusivamente do lado anglo-saxónico. Longe disso. Aliás, já o sabíamos há muito. O livro de Bessières apenas vem confirmá-lo com toda a autoridade que a sua investigação bem fundamentada nas fontes lhe dá.

Nuno Simões Rodrigues

CH/CEC, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
CECH- Universidade de Coimbra

FIONA HOBDEN et AMANDA WRIGLEY eds. (2018), *Ancient Greece on British Television*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 272 pp. ISBN 978-1-4744-1259-9 (€ 99.00).

O projecto que resultou na publicação deste livro nasceu na sequência de discussões públicas mais alargadas sobre a televisão, a sua função potencialmente educativa e divulgadora de conhecimento, e a qualidade dos seus produtos, bem como no âmbito do interesse crescente pela recepção da Antiguidade Clássica na cultura popular. A presença das Clássicas na TV britânica é bem conhecida em ambiente europeu e norte-americano, sendo desde logo de assinalar a adaptação que, em 1976, a BBC fez do célebre romance de R. Graves *I, Claudius* (publicado em 1934) e que marcou toda uma geração de espectadores televisivos (temos de confessar que entre eles se encontra o autor desta recensão). Para muitos, ainda hoje, pensar em Cláudio, Augusto ou Lúvia é um exercício mental automaticamente acompanhado pela associação das personalidades históricas aos rostos dos actores britânicos Derek Jacobi, Brian Blessed e Siân Phillips.

É este o contexto que levou F. Hobden e A. Wrigley a reunirem dez ensaios de vários autores, todos eles subordinados ao tema da presença da Grécia Antiga na TV britânica. Com efeito, há que levar também em conta que, em contexto televisivo, o interesse pela Antiguidade Clássica tem sido demonstrado por várias estações televisivas europeias, nomeadamente italianas (e.g. *Quo Vadis* de Franco Rossi, 1985), francesas (e.g. *Peplum* de Philippe Lefebvre, 2015) e espanholas (e.g. *Hispania, la leyenda* de Carlos Sedes et al., 2010-2012), por vezes em co-produções até, mas as produções em língua inglesa e em espaço britânico merecem particular destaque, não só pela quantidade, mas também pela qualidade dos produtos apresentados.

Uma particularidade desta publicação está no facto de alguns dos textos nela reunidos se centrarem não em projectos de adaptação histórico-literária ou de pura ficção, mas trazerem para o debate realizações de natureza documental e informativa. Esse é o caso do estudo de F. Hobden, «Are we the Greeks? Understanding Antiquity and Ourselves in Television Documentaries» (pp. 24-43). Este estudo problematiza de forma eficaz questões como herança cultural e apropriação cultural, sem deixar de reconhecer a ideia, e quanto a nós bem, de que apesar de tudo é na Grécia que está a raiz da nossa identidade europeia e ocidental. Entrados que estamos no século XXI, as discussões em torno da identidade e da apropriação de identidades estão na ordem do dia, mas há que manter a lucidez e a objectividade científica, de modo a, ao serviço de uma qualquer agenda ideológica, não deturpar a evidência que as fontes nos dão. No caso da cultura portuguesa, por exemplo (e o mesmo será válido para os casos espanhol, francês ou italiano), continuamos a pensar em grego e a exprimir-nos essencialmente em latim e dificilmente qualquer agenda ideológica poderá alterar essa evidência apenas «porque sim». Perante estas problemáticas, tem também toda a pertinência o estudo de Hobden e as questões que ele coloca. Na mesma linha da análise de produções de natureza documental ou informativa, seguem os estudos de P. Golphin («Louis MacNeice and “The Paragons of Hellas”: Ancient Greece as Radio Propaganda», pp. 44-63) e de J. Wyver («The Beginnings of *Civilisation*: Television Travels to Greece with Mortimer Wheeler and Compton Mackenzie», pp. 64-83). A problemática dos documentários sobre a Grécia Antiga na TV britânica será ainda o tema do último contributo do volume, uma entrevista a Michael Scott e a David Wilson, conduzida por F. Hobden (pp. 203-223).

Já o contributo de A. Wrigley, «Tragedy for Teens: Ancient Greek Tragedy on BBC and ITV Schools Television in the 1960s» (pp. 84-108), aborda o papel da televisão britânica na formação de

gerações de espectadores que através deste popular *medium* tomaram conhecimento da produção dramática grega. Com efeito, desde cedo, a TV assumiu também um papel de serviço público, didáctico e pedagógico, funcionando como meio complementar de aprendizagem e ensino. O caso tratado por Wrigley demonstra-o bem. A uma perspectiva mais introdutória e pedagógica de algumas produções, juntam-se outras, cuja filosofia é, basicamente, adaptar textos literários ao ecrã. É nessa variante que se foca o estudo de L. Fotheringham, «Don Taylor, the “Old-Fashioned Populist”? *The Theban Plays* (1986) and *Iphigenia at Aulis* (1990): Production Choices and Audience Responses» (pp. 123-146). A qualidade destas produções, nomeadamente as de Don Taylor, bem merecem a atenção dos académicos. Há alguns anos já, dizia-nos a Doutora Rocha Pereira, a propósito das *Theban Plays* de D. Taylor, que era do melhor que alguma vez se fizera no que a pragmática teatral clássica diz respeito. Da nossa parte, só podemos concordar com a afirmação de Rocha Pereira. Há que salientar ainda o estudo de T. Keen, «*The Serpent Son* (1979): A Science Fiction Aesthetic?» (pp. 109-122), que se centra numa adaptação televisiva da *Orestéia* de Ésquilo e nas opções estéticas tomadas pelos seus realizador e produtores. O impacto popular desta produção foi, e é, significativo, não lhe sendo alheio o elenco que a sustenta e do qual destacamos os nomes de actrizes como Diana Rigg (Clitemnestra), Helen Mirren (Cassandra), Claire Bloom (Atena), Flora Robson (Cilissa) e Billie Whitelaw (corifeu).

Os restantes estudos reunidos no livro centram-se na presença da Grécia Antiga na produção ficcional. As produções analisadas dizem agora respeito a um público essencialmente infanto-juvenil. S. Miles apresenta «*The Odyssey* in the “Broom Cupboard”: *Ulysses 31* and *Odysseus: The Greatest Hero of them all* on Children’s BBC, 1985-1986» (pp. 147-167) e A. Potter contribui com «Greek Myth in the Whoniverse» (pp. 168-186). Apesar de originalmente pensadas para essa audiência infanto-juvenil, a verdade é que estas produções ganharam uma importância tal para as gerações que a elas assistiram que se tornaram programas de culto. É por isso particularmente significativa a presença da Antiguidade Clássica na composição dos enredos que lhes dão corpo. A. Folka propõe-nos de seguida uma leitura de outra série televisiva, pensada talvez para um público menos infantil, todavia não menos juvenil, em «*The Digital Aesthetic in “Atlantis”: The Evidence*» (2010)» (pp. 187-202). Há que referir que *Atlantis* é uma série de ficção cujo enredo de base permite fazer com que vários dos mitos do *corpus* grego convirjam para uma acção sempre protagonizada por personagens «residentes». Trata-se, portanto, de uma forma de adaptar várias das narrativas da mitologia grega à TV, o que justifica em pleno qualquer análise que proponha discutir as opções tomadas pelos seus autores.

Em síntese, parece-nos, podemos afirmar que a grande novidade deste volume está nos estudos que apresenta sobre a presença da Antiguidade Clássica no género televisivo conhecido como «documentário». Com efeito, a maioria dos estudos sobre recepção da Antiguidade no cinema e, por extensão, na TV, centra-se nas adaptações literárias ou na recriação ficcional de natureza histórico-literária. Esta é, portanto, uma nova abordagem, contudo muito bem-vinda e que faz todo o sentido na colecção dirigida por M. S. Cyrino e L. Llewellyn-Jones.

Nuno Simões Rodrigues

CH/CEC, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
CECH- Universidade de Coimbra

MARTIN M. WINKLER (2020), *Ovid on Screen. A Montage of Attractions*. Cambridge, Cambridge University Press, 462 pp. ISBN 978-1-108-48540-1 (Hb. £105.00).

Ovid on Screen, A Montage of Attractions é o último livro de Martin Winkler, editado pela Cambridge University Press em 2020. É totalmente dedicado à obra de Ovídio, em especial às *Metamorfoses* e aos mitos que influenciaram o cinema. O livro está dividido em cinco partes, cujos títulos deixam antever a abordagem de Winkler quer a Ovídio quer à Sétima Arte. Na verdade, Winkler vai revelando, ao longo da sua escrita, um profundo conhecimento sobre a literatura antiga e as suas conexões com os actuais *media* e a arte em geral.

A análise sistemática à obra de Ovídio e sua influência no cinema serve como o ponto de partida para uma série de considerações que nos permitem estabelecer laços estreitos entre a narrativa clássica e a sua transposição para o cinema ao longo de tantos séculos decorridos. Sendo o livro um estudo sobre Ovídio no cinema, ele é muito mais do que isso, é um manancial que nos leva a compreender outros contextos que, de forma muito clara, nos deixam perceber a influência do poeta de Sulmona na contemporaneidade. Como diz o autor, o seu livro visa mostrar as diversas ramificações dos arquétipos ovidianos e tudo aquilo que foi possível provocar, numa época tão diferente daquela em que o poeta viveu, a sua influência, modernidade e actualidade.

A Parte I, “Theory and Practice” (pp. 1-74), é uma reflexão sobre a problemática da transposição da literatura para o cinema, a apropriação e recriação da narrativa literária para argumentos passíveis de se transformarem em filme sem traírem a fonte e ao mesmo tempo serem uma nova forma de “narrar”, uma nova obra de arte. Martin Winkler chama de “Cinemetamorphosis” à capacidade para examinar afinidades entre os textos clássicos, imagens e as narrativas modernas, qualidades literárias e imagens narrativas. Principalmente, a partir das *Metamorfoses*, o discurso desta obra versa sobre a convivência entre o texto - fonte de imagens e histórias - e o cinema, e Winkler vai-se servindo das histórias de Ovídio para fundamentar os seus pontos de vista e apreciações, como disso é exemplo o concurso entre Atena e Aracne, uma história à qual dá algum destaque e que classifica como um conto que conta várias histórias.

Na Parte II, “Key Moments in Ovidian Film History” (pp. 81-154), realça Gabriele D’Annunzio a quem dedica um capítulo inteiro para nos revelar a profunda influência e admiração do autor de *Cabíria* (1914) por Ovídio, a quem reconheceu a mestria do “maravilhoso” da transformação das *Metamorfoses* e a capacidade desta obra para ampliar a nossa compreensão da arte verbal e das suas qualidades visuais, acrescentando-lhe ainda o reino das imagens em movimento, nova descoberta que tanto atraiu D’Annunzio. Os restantes capítulos da Parte II são dedicados ao tema do Labirinto, a Dédalo e ao Minotauro e analisam as técnicas utilizadas por diferentes autores no tratamento da obra de Ovídio para as diferentes abordagens cinematográficas, já que, sendo a obra de Ovídio uma epopeia, ela difere do tratamento tradicional dado por exemplo a Vergílio ou Homero. Um elenco marcante de autores enriquece a reflexão de Martin Winkler nesta Parte II onde se destacam, entre muitos outros, Jorge Luís Borges e alguns realizadores como Orson Welles (*Citizen Kane*, 1941), Alain Resnais (*L’Année Dernière à Marienbad*, 1961), Harry Kümel (*Malpertuis*, 1971), Stanley Kubrick (*The Shining*, 1980) ou Jean-Luc Godard (*Éloge de L’Amour*, 2001).

“Into New Bodies” é o título da Parte III deste livro (pp. 161-239). Um título ovidiano que nos permite perceber ser possível escrever sobre cinema e “assistir” à transformação e à ramificação

de “corpos”, de ideias e de imagens, numa pormenorizada pesquisa sobre experiências fílmicas capazes de solidificar a sua intimidade com as artes e com Ovídio, através de técnicas de edição, algo fundamental para a compreensão do cinema como forma de arte, estabelecendo a relação entre o Efeito Pigmalião e o Efeito Kuleshov (Lev Kuleshov) como prova de afinidades entre o cinema e a “arte verbal” das *Metamorfoses*. Se muitos estudos clássicos comparam Ovídio ao próprio Pigmalião, o mesmo acontece quando Winkler refere haver semelhanças do Efeito Pigmalião em inúmeros realizadores que criaram a sua Galateia, como aconteceu com Sternberg e Marlene Dietrich, Federico Fellini e Giulietta Masini, Bergman e Liv Ullmann entre outros, citados no livro. A reflexão de Winkler procura, sobretudo, trazer até nós as ramificações cinematográficas ovidianas, a partir de argumentos, fotografia, produção, edição e realização, desde os primeiros tempos do cinema até às produções mais recentes, desde a animação aos efeitos especiais ou ficção científica, permeáveis às qualidades visuais da transformação, abordando alguns filmes já citados ou outros como *Metropolis*, *Coraçado Potemkin*, *Black Swan* ou ainda *Persona*. Reflete sobre as capacidades tecnológicas do cinema e sobre as questões de fusão e sobreposição de imagens. Faz ainda considerações acerca dos artifícios capazes de mostrar e agradar a um público contemporâneo mais sofisticado, abordando os ganhos e as perdas narrativas daquelas mudanças em filmes de terror onde são frequentes as histórias de Ovídio, histórias de violações, de violência ou de transformação de humanos em feras ou ainda sobre o tema do terror e da perturbação psicológica.

A Parte IV, “Love, Seduction, Death” (pp. 251-336) refere-se a obras que abordam as questões do amor, da sedução e da morte. Os mitos de Orfeu e Eurídice, Filémon e Báucis, são os principais temas ao longo dos vários capítulos onde sobressaem obras de Gluch, Jean-Cocteau, Marcel Camus, Alain Corneau, Jean-Luc Godard, Paul Auster ou Nick Cassavetes entre outros, mostrando que os mitos podem ser incorporados em histórias contemporâneas de forma a que o cinema e a literatura se reforcem mutuamente. Nesta Parte IV, Winkler vai destacar as *Heroides* e faz, num dos capítulos, uma análise muito detalhada sobre a importância das cartas escritas por mulheres, onde se destaca a missiva de Dido a Eneias, a de Fílis a Demofonte, de Fedra a Hipólito ou Dejanira a Hércules, etc. O profundo teor trágico das cartas das *Heroides* influenciou um dos principais melodramas clássicos de Max Ophüls “*Letter from an Unknown Woman*” (1948), baseado na história de Stefan Zweig com o mesmo título, e reforçou as afinidades entre Ovídio e Ophüls. Filémon e Báucis é uma das histórias mais comoventes de amor conjugal da história da literatura clássica, mas nem por isso muito cobiçadas pelo cinema. O realce do autor vai para dois filmes, “Filémon e Báucis”, filme francês mudo de 1911 e “Notebook” de Nick Cassavetes de 2004, sendo este último aquele que servirá de reflexão sobre a história do encantador casal de idosos. Esta Parte IV encerra com um capítulo chamado de “Lessons in Seduction” e trata, basicamente, da complexidade erótica de *A Arte de Amar* e de *Metamorfoses* com “*The Art of Love*” do polaco Borowczyk, considerado um realizador de filmes eróticos. Ainda assim, devemos observar a nudez de Ovídio como algo não provocador, mas sensual e atraente, uma nudez generosa e bela que pretende expor o corpo de forma hedonista e profundamente poética. Esta é a opinião de muitos pensadores citados por Winkler.

A Parte V deste livro, “Eternal Returns” (pp. 339-380) retoma alguns assuntos que foi desenvolvendo, contudo, o enfoque mais evidente é em Jean-Cocteau e em Orfeu, aliás, a própria capa do livro o deixa desde logo perceber dado que é a reprodução do desenho do artista e também cartaz do filme de Cocteau em “*The Testament of Orpheus*” (1960). O Orfeu que faz o seu testamento é o

próprio Jean-Cocteau, um artista que faz o balanço da sua vida e obra enquanto artista, que procura encontrar os seus fantasmas e trazer até si a verdade da sua existência e a justificação da sua poesia. Orfeu foi a personagem mítica mais próxima de Cocteau, que encontrava naquela figura o seu modelo poético ou mesmo a sua alma gémea. Diz Winkler que o facto de os antigos atribuírem a Orfeu a introdução da homossexualidade poderá ter sido mais uma atracção para Cocteau conquistar a sua liberdade artística e assim resistir aos espíritos destruidores do seu tempo.

Este livro de Winkler é, seguramente, um trabalho elaborado e sério sobre Ovídio e o Cinema, e é, em questão de estado da arte, o trabalho mais profundo e mais recente no panorama da investigação académica. No geral, é um livro que preenche um espaço que estava em aberto sobre método de investigação em cinema e literatura que nos proporciona uma “leitura” transversal de toda a obra ovidiana e nos permite encontrar os seus ecos no cinema desde os primeiros tempos do cinematógrafo até aos nossos dias. É, sem dúvida, um incitamento a uma longa viagem pela literatura antiga e pelo cinema e um convite imprevisível à visualização de inúmeros filmes que estaríamos longe de imaginar serem terem tão presente o universo ovidiano. As dificuldades mais notórias da leitura deste livro têm que ver, unicamente, com o desconhecimento acerca de alguns filmes que o autor nos traz, todavia, a sua explicação acerca desses filmes é tão intensa quanto eficaz para que percebamos os seus conteúdos e ligações.

Esta obra é exemplar pela sua abrangência, mas simultaneamente por ser um contributo académico de grande valor para a compreensão do cinema e o seu compromisso sério e novo com a literatura e demais expressões artísticas.

Isaura Sousa

Universidade de Lisboa

MONIKA WOŹNIAK et MARIA WYKE eds. (2020), *The Novel of Neronian Rome and its Multimedial Transformations*. Oxford, Oxford University Press, 352 pp. ISBN 978-0-19-886753-1 (Hb. £75.00).

Entre os grandes romances históricos que marcaram o séc. XIX, o *Quo Vadis*, de Henryk Sienkiewicz, destaca-se pela autenticidade e vivacidade das cenas, numa reconstrução da Roma do séc. I, através de um enredo cativante e emocionante. Por entre terminologias e caracterizações inspiradas nas fontes latinas, Sienkiewicz narra o incêndio de Roma e a perseguição dos Cristãos, numa alegoria à nação polaca, aprisionada pelos impérios russo, austríaco e prussiano. Como prova da marca deixada por este romance histórico polaco, a presente obra recensada compila diferentes estudos que demonstram como *Quo Vadis* marcou a sociedade dos sécs. XIX-XX.

A primeira parte visa o contexto literário da obra de Sienkiewicz, explorando-se alguns exemplos da importância dada pelo autor polaco ao detalhe e à vivacidade que pretendia narrar da Roma Neroniana. Tendo em conta a familiaridade polaca da cultura clássica, o A. explora o engenho de Sienkiewicz para recriar o discurso utilizado na Roma do séc. I, imitando a estrutura e sintaxe do latim, utilizando o polaco. Para distinguir o discurso dos diferentes estratos sociais, o A. refere a utilização da linguagem das Escrituras e dos Evangelhos, para o Cristãos; e um polaco intelectual do

séc. XIX com a estrutura retórica presente nas fontes clássicas, para a elite romana. Além disso, são utilizadas expressões e terminologias da cultura material e do sistema social para realçar a realidade Romana e a verosimilhança da narrativa.

Sobre a topografia de Roma, o A. do capítulo salienta a importância dada por Sienkiewicz à recriação fidedigna (ou aproximada) da cidade onde ocorre a narrativa, recorrendo às fontes antigas (eg. *Annales* de Tácito), as várias viagens realizadas à Cidade Eterna, pinturas e estudos arqueológicos do séc. XIX. Como caso de estudo, o A. dedica-se ao *Ostriarum*, expondo as objeções apresentadas por críticos, relativamente à descrição do local deste cemitério. No entanto, o A. fala-nos de como Sienkiewicz identifica este local de encontro dos cristãos, com o cemitério de Priscila, na Via Salaria, sendo o romance posterior à identificação de Orazio Marucchi (1901), surgindo a hipótese de o autor polaco ter obtido esta informação por outro arqueólogo.

O mesmo grau de importância é dedicado aos trajes descritos no *Quo Vadis*, com base nas fontes antigas e nas pinturas de Alma-Tadema, Jean-Léon Gérôme e Henryk Siemiradzki, destacando-se as obras *Nero's Torches* (1876) e *Christian Dirce* (1897). A função dos trajes, como refere a A., será para evidenciar o género, idade, estatuto social e traços de personalidade, atitude, moda ou moralidade das personagens.

Os dois últimos capítulos da primeira parte encontram-se interligados, dedicando-se à recepção do *Quo Vadis* nos EUA e a sua comparação com a obra de Lewis "Lew" Wallace, *Ben-Hur*. No cerne da questão, os A. exploram o impacto que esta obra europeia teve no contexto político-social dos Estados Unidos, criticada pela vivacidade da descrição de algumas cenas mais suscetíveis para um público americano puritano, como o martírio dos cristãos e os lascivos banquetes de Nero. Deste modo, *Ben-Hur* seria mais bem recebido pelos leitores americanos, tanto pela narrativa mais ligada a Jesus e ao seu contexto histórico, como pela disponibilidade da obra, uma vez que o *Quo Vadis* estaria disponível só em traduções. Contudo, o A. salienta a importância que a obra teve neste país, proporcionando a inserção do estudo da *Cena Trimalchionis* nas aulas de latim, através dum Petrônio ficcional altamente atractivo.

A segunda e a terceira partes desta obra recenseada encontram-se interligadas, uma vez que se dedicam às diferentes adaptações do romance polaco. Desde o teatro aos postais e cinema, estes capítulos exploram como as diferentes versões do *Quo Vadis* serviram para levar esta narrativa a um público mais abrangente, bem como a capitalização do sucesso do romance.

Entre as primeiras adaptações, são destacadas as teatralizações, que pelas limitações desta arte, não conseguiram captar a vivacidade e dramatismo do romance, altamente gráfico e caracterizado pelas suas cenas monumentais, com concentração de grande número de pessoas, o incêndio de Roma e o martírio dos cristãos, com a presença de animais selvagens, representavam um perigo acrescido para os actores.

Com a introdução do cinema, a versão de Enrico Guazzoni (1913) destaca-se pelo grande sucesso da fidelidade ao romance, conseguindo apresentar a essência da monumentalidade e dramatismo das cenas, sendo possível mudar os cenários dos pontos de vista das personagens e a utilização de locais reais da cidade de Roma. Esta versão cinematográfica vai também impulsionar um grande sentimento nacionalista em Itália, onde a audiência observa a sua herança histórica no grande ecrã, familiarizando-se e obtendo uma consciência histórica do seu passado.

Os diferentes A. realçam também o impulso que provém da adaptação de 1913, através de ilustrações presentes em publicidade, versões ilustradas do romance, postais e fotografias do filme. Este movimento de adaptações proporciona a chegada da narrativa do *Quo Vadis* a diferentes realidades sociais, educacionais e gostos, alterando-se as estratégias visuais associadas a experiências artísticas e temáticas da antiguidade clássica, desviadas do romance polaco.

Sobre a adaptação cinematográfica de 1951 são dedicados três capítulos da obra, explorando-se a realização do filme, a adaptação em si e o seu guião. Os diferentes A. captam a essência desta versão, referindo como foi um veículo importante para a globalização de Hollywood, sendo um exemplo das “runaway productions”. Através do fomento da economia italiana, no período pós-guerra, proporcionou-se a criação de empregos e introdução da sua indústria cinematográfica no mercado externo, sendo as produtoras aliciadas com benefícios fiscais para cativar as produções noutros países.

Apesar de bem-sucedida, os A. salientam as diferentes críticas a esta adaptação do romance, como a americanização e politização de Vinício, que se torna no bom romano de valores americanos, opondo-se a Nero – representação das ditaduras da Alemanha Nazi e do comunismo da URSS. No entanto, também são indicados alguns elementos mais positivos, como o uso do epitáfio de Sícilo/Seikilos para os hinos e músicas de Nero, uma vez que não temos acesso às composições do imperador.

Outro elemento a salientar é o guião desta adaptação, com destaque para a problemática do diálogo nos filmes históricos. Desconhecendo-se como falavam os antigos e não podendo a fala ser emulada através de arcaísmos, incompreensíveis para a audiência, optou-se pelo inglês formal e o coloquial.

Além do impacto que a personagem de Urso teve na criação do imaginário do homem forte, num contexto de crescimento do culturismo e da necessidade de narrativas ficcionais para fugir à realidade, a obra recenseada dedica-se também à adaptação do *Quo Vadis*, de 2001. Esta liga-se ao cinema de herança polaca, adaptando os grandes clássicos da literatura para cinema, com o intuito de fortalecer o nacionalismo enfraquecido durante o domínio comunista. Alterando a alegoria, o *Quo Vadis* torna-se num símbolo do desejo imperialista e colonial para sarar o orgulho e a masculinidade polaca impotente. Desta forma, negando o erotismo de Petrónio e Eunice e aceitando a pureza da união de Vinício (Império Romano/Europa Ocidental) e Lúcia (Polónia/Europa de Leste), a Polónia volta para a Europa, numa ligação do passado e presente, através da chegada de um herdeiro polaco de S. Pedro, o Papa João Paulo II.

João de Figueiredo

Universidade de Lisboa



IN MEMORIAM

PETER J. RHODES
(1940-2021)

IN MEMORIAM

Peter J. Rhodes pode ser considerado, sem qualquer risco de exagero, um dos mais brilhantes estudiosos da História da Grécia Antiga do último meio século, com particular destaque para as áreas do direito, da política e das instituições políticas da antiga Hélade. Depois de uma formação inicial em Londres, fez os estudos superiores no Wadham College, em Oxford, instituição em que obteria o grau de Doctor of Philosophy, tendo por supervisores dois estudiosos igualmente notáveis da Antiguidade Clássica: David M. Lewis e Geoffrey E. M. de Ste. Croix. Em 1965, entraria como “Lecturer in Classics and Ancient History” na Universidade de Durham, instituição na qual viria a fazer toda a sua carreira académica, até que se reformou, em 2005, altura em que se tornaria *Professor Emeritus* na mesma universidade. Nessa condição, continuaria a manter-se profundamente ativo, até ao seu inesperado falecimento a 27 de outubro de 2021. Nos anos de “productive retirement”, como o próprio gostava de sublinhar, continuou a reforçar uma produção científica marcada sempre por notável acuidade, por escrupuloso rigor científico e por uma insuperável erudição, em que avultava uma surpreendente capacidade para se manter a par de tudo o que de mais relevante acabara de sair nas áreas de trabalho a que se dedicava. Os resultados desse labor científico traduzem-se em centenas de títulos, publicados pelas melhores casas editoriais e estando repartidos por monografias, volumes de coordenação, capítulos de livros, artigos e recensões bibliográficas, para referir somente a tipologia de publicação científica mais usual. Não cabe aqui ensaiar fazer, ainda que de maneira meramente sumária, uma listagem desses trabalhos, tendo-se optado antes por referir somente alguns estudos que constituem verdadeiros marcos na forma de abordar a História Antiga. A esses se juntará ainda a referência a um par de livros, selecionados segundo um critério muito mais pessoal, pelo impacto direto que tiveram no subscritor destas linhas.

Os resultados da investigação desenvolvida por P.J. Rhodes para a dissertação do Doutoramento estariam na base do seu primeiro grande livro: *The Athenian Boule* (Oxford, Oxford University Press, 1972, rev. 1985), que continua uma referência incontornável para o conhecimento desse órgão central da história das instituições políticas atenienses. A este se junta o verdadeiro *opus magnum* que constitui o volume sobre a *Constituição dos Atenienses*, atribuída a Aristóteles — ou dizendo melhor, à escola aristotélica: *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford, Oxford University Press, 1981, rev. 1993). Seria ocioso tentar medir o impacto desta obra nos domínios da História e da Teorização Política, mas também da Filosofia e da Filologia em geral. Há indiscutivelmente um período antes e depois desta obra monumental, que se mantém inultrapassável em rigor, profundidade e acribia. Um outro marco igualmente notável são os trabalhos desenvolvidos no campo da edição, tradução e comentário de inscrições gregas, entre os quais se pode destacar a obra *The Decrees of the Greek States* (Oxford, Oxford University Press, 1997), assinada conjuntamente com David.M. Lewis, embora na quase totalidade preparada por P.J. Rhodes, e que marcaria o padrão de publicações análogas futuras, com autoria repartida desta vez com Robin Osborne.

Dado que, à personalidade cujo trajeto brevemente se está a recordar, me ligam laços de profunda gratidão académica, será talvez desculpável que termine esta breve evocação com um testemunho mais pessoal. Nos inícios deste século, tive a oportunidade de contactar com P.J. Rhodes a propósito de um projeto de publicação sobre direito ático e de o receber na Universidade de Coimbra, no âmbito de uma das suas viagens anuais (ou *apodemia*), de que fazia sempre depois um generoso registo impressivo que partilhava com os colegas e amigos. Corria então o ano de 2005, mas desse contacto ficaria uma semente de colaboração que frutificou em dois trabalhos que me marcariam profundamente: Edward M. Harris, Delfim Leão and P. J. Rhodes, *Law and Drama in Ancient Greece* (London, Duckworth, 2010); Delfim Leão and P.J. Rhodes, *The Laws of Solon. A New Edition with Introduction, Translation and Commentary* (London, I.B.Tauris, 2015, 2ª ed. 2016). O segundo livro em particular, ao dar-me a oportunidade de trabalhar de perto, durante alguns anos, com o método, acuidade analítica e densidade científica de P.J. Rhodes, aliados a

uma inesgotável generosidade, tornaria aquele trabalho feito a quatro mãos numa das mais marcantes lições de existência acadêmica.

Já mais recentemente, por iniciativa de colegas das Universidades de Coimbra e do Porto, a que se juntaria também depois a Universidade de Lisboa, foi proposto um congresso internacional para festejar os 80 anos de P.J. Rhodes, que deveria ter acontecido em setembro de 2020. Havendo atraído forte adesão internacional, o contexto pandêmico não permitiu realizar o evento nos moldes previstos, tendo-se optado por promover, a 17 de junho de 2021, uma breve celebração virtual, para cumprimentar o honrando e fazer-lhe uma primeira apresentação dos contributos que integrariam o volume. O falecimento intempestivo do autor, poucos meses depois, não lhe permitiria ver o resultado desse tributo comum, mas cuja referência ainda assim se afigura pertinente inscrever neste *in memoriam*: Daniela Ferreira, Delfim Leão, Nuno S. Rodrigues and Rui Morais (eds), *Our beloved Polis. Studies Presented to Peter J. Rhodes* (Oxford, Archaeopress, forthcoming 2022). E assim, talvez uma boa forma de terminar esta breve nota seja precisamente reconhecer a pertinência do velho adágio: *habent sua fata libelli*.

Delfim Leão

Coimbra, 16.11.2021



POLÍTICAS EDITORIAIS E NORMAS DE SUBMISSÃO
JOURNAL POLICIES AND STYLE GUIDELINES

POLÍTICAS EDITORIAIS E NORMAS DE SUBMISSÃO

Sumário das políticas editoriais

Arbitragem duplamente cega, com confirmação editorial:

Todos os manuscritos submetidos são referenciados por um número, e formatados a fim de retirar elementos que possam indicar a identidade do autor, sendo sinalizados no documento os espaços que correspondem a tais alterações. Durante o processo de submissão e avaliação, o manuscrito será sempre tratado pelo número que lhe corresponde. Um membro da redacção é escolhido como responsável para acompanhar o texto ao longo do processo. A Equipa Editorial selecciona previamente os manuscritos submetidos, rejeitando aqueles que se mostrarem manifestamente inadequados para a revista, de acordo com os objectivos e espectro temático da mesma. A Equipa Editorial enviará anonimamente cada manuscrito a dois especialistas da área, nacionais ou estrangeiros, cujos pareceres são fundamentais na determinação dos textos que serão aceites, e cujas recomendações serão partilhadas com os autores. Será disponibilizada uma grelha estandardizada de avaliação a cada avaliador, onde são indicados quais os campos que serão partilhados com os autores. De acordo com os pareceres recebidos a Equipa Editorial tomará uma de três decisões: aceitação do manuscrito, pedido de reformulação ou rejeição. Caso os avaliadores não concordem nas recomendações, será pedido um novo parecer. A Equipa Editorial reserva a si o direito de pedir novos pareceres ou esclarecimentos a avaliadores sobre campos específicos das grelhas de avaliação de acordo com situações imprevistas. A redacção reserva a si o direito de incluir o artigo aceite numa edição posterior e fará uma leitura final do manuscrito, confirmando que as recomendações da arbitragem foram tidas em conta.

CrITÉrios de autoria:

A revista considera a autoria de um manuscrito somente atribuível a quem tenha dado uma contribuição fundamental para a concepção e execução do estudo. Contribuições menores podem ser reconhecidas em nota de rodapé. A verificação de uma atribuição imprópria de autoria num trabalho submetido ou publicado pode levar a uma correcção e, caso se verifique uma situação de má-conduta da parte do autor que submeteu o artigo, de uma retracção pública do mesmo. Não são permitidos artigos ofertados por terceiros.

Política de retracção e correcção de conteúdos publicados:

O processo de retracção ou correcção de um artigo publicado pode ser iniciado pelos seguintes motivos: pedido por parte do autor de correcção ou retracção do artigo; suspeitas de atribuição imprópria de autoria; suspeitas de plágio (total ou parcial); suspeitas de publicação redundante ou reutilização imprópria de texto (prévia ou concomitante); suspeitas de má-conduta por parte dos

JOURNAL POLICIES AND STYLE GUIDELINES

Summary of Editorial Policies

Double blind peer-review, with editorial review:

Submitted manuscripts are given an ID number for reference during the review process. The text is formatted in order to remove any elements that may identify the author, leaving such changes appropriately marked. One redactional committee member is responsible for the manuscript during its appreciation. The Editorial Staff previously selects the proposals for review, rejecting those deemed manifestly unsuitable for publication, according to the journal aims and thematic scope. Each manuscript is then anonymously sent to two qualified scholars, domestic or foreign for advice. Some of their recommendations will be shared with the authors. The Editorial Staff provides a standard evaluation form and guidelines to each reviewer, where the fields to be shared with the authors are appropriately identified. In accordance with the reviewers' recommendations, the Editorial Staff will accept the manuscript, request a reformulation or reject the proposal. If the assessments strongly disagree, advisement will be asked from a third reviewer. The Editorial Staff reserves the right to request further reviews and recommendations, as well as to ask for specific clarification from the reviewers, as deemed necessary to ensure the integrity of the review process and the quality of the published content. The redactional committee member responsible will further review and assess revised versions of the proposal and track their changes. The redactional committee reserves the right to include accepted manuscripts in a later edition if suitable or necessary, and to confirm, after a final reading, that the reviewers' recommendations were taken in consideration by the authors during the review process.

Authorship criteria:

This journal only considers as authors those who gave a fundamental contribution to the conception and execution of the submitted proposal. Improper authorship credit will, if verified, lead to a correction, and can lead to a public retraction of the article, if scientific misconduct is proven to have happened. Ghost or gift authorship is not allowed.

Retraction and correction policy:

Retraction or correction procedures can be open on the following grounds: request by the author for a correction or retraction; suspicions of improper attribution of authorship credit; plagiarism suspicions (total or partial); suspicions of redundant publication or improper reuse of text (prior or concomitant); suspicions of scientific misconduct by the authors in the research submitted for publication (e.g. data falsification); suspicions of misconduct by the authors,

autores na investigação submetida para publicação (por exemplo, falsificação de dados); suspeitas de má-conduta por parte de autores, avaliadores ou membros da Equipa Editorial no processo de arbitragem científica; identificação de erros no artigo. A correcção de um artigo será feita quando as situações identificadas não colocam em causa a validade científica do artigo, e a alteração terá sempre o consentimento dos autores. Retracções e correcções serão indicadas no volume seguinte da revista com a fundamentação apropriada, e serão imediatamente identificadas nas versões digitais dos conteúdos.

Processos de má-conduta:

A Equipa Editorial tem a obrigação de actuar caso suspeite de má-conduta. Os procedimentos seguirão as recomendações do *Committee on Publication Ethics*. Durante os processos desta natureza, serão procurados esclarecimentos da parte dos actores em causa e, caso não sejam considerados suficientes, das instituições de origem e superiores dos mesmos, como parte das averiguações sobre suspeitas levantadas. Existirá sempre possibilidade de apelo após a conclusão dos procedimentos.

Política de Acesso Aberto e Direitos:

Esta revista oferece acesso livre ao seu conteúdo, com embargo de um ano entre cada edição, com base no princípio de que a disponibilização gratuita de produção científica é um elemento crucial para dar continuidade à democratização de conhecimento de nível académico. A revista segue a definição de acesso aberto da Fundação para a Ciência e Tecnologia adoptada na norma *Política sobre Acesso Aberto a Publicações Científicas resultantes de Projectos de I&D Financiados pela FCT (543/544/545)*, sob a licença *Creative Commons 546.547 CC – BY – NC*. A submissão de um artigo a esta revista compreende a aceitação tácita da definição e licença acima mencionadas. Os direitos sobre os conteúdos, com a excepção de conteúdos cedidos por partes terceiras e devidamente identificados (como é o caso de imagens ou fotografias atribuídas a terceiros), permanecem com os autores.

Política de custos e subsídios imputáveis aos autores. Modelo de financiamento da revista:

Esta revista, em linha com as políticas de Ciência Aberta definidos pela União Europeia e pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, não tem custos acrescidos de processamento de publicação nem de custos associados de submissão. Os custos de acesso associados aos conteúdos respeitam somente à compra de exemplares físicos. Estes custos podem ser isentos no contexto dos programas de doação e permuta do Centro de História da Universidade de Lisboa. Os volumes, quer números regulares, volumes com *dossiers* especiais ou suplementos dedicados, podem ser apoiados ou patrocinados, mas esses custos nunca serão imputados a autores. A revista é financiada por fundos públicos e comunitários, oriundos da Fundação para a Ciência e Tecnologia, receitas próprias da unidade de investigação e outros patrocínios pontuais, identificados em ficha técnica. A *Cadmo – Revista de História Antiga* não tem fins lucrativos.

reviewers or members of the editorial team during the peer-review process; detection of errors in published articles. A correction will be made if the identified situation does not jeopardize the scientific validity of the article, and any change will have the author's consent. Retractions and corrections will be notified in the following issue with proper justifications, and will be immediately identified in the digital versions of the articles.

Inquiries on academic misconduct:

The Editorial Staff has the obligation to act should suspicion of scientific misconduct occur. The procedures will follow the recommendations from the Committee on Publication and Ethics. During these proceedings, clarification will be asked from those involved, including, if necessary, from their host institution and their respective superiors. There will be a possibility of appeal if those involved disagree with the inquiry findings.

Open Access and Publishing Rights:

This journal offers free and open access of its contents, after an embargo delay of one year in between each volume, on the principle that free availability of scientific production is an essential element for the continuing democratization of academic knowledge. The journal follows the open access definition from the Fundação para a Ciência e Tecnologia, stated in the guideline Política sobre Acesso Aberto a Publicações Científicas resultantes de Projectos de I&D Financiados pela FCT (548/549/550), under the Creative Commons 551.552 license CC – BY – NC. By submitting content to this journal, it is considered that the aforementioned definition and license have been accepted. The copyright of published content, with the exception of properly identified content ceded from a third party with permissions (as, for example, with credited figures and photographs), remain with the authors.

Publishing costs and support policy. Journal business model:

This journal, following Open Science guidelines from the European Union and the Foundation for Science and Technology, does not have article processing charges nor article submission charges. Costs associated with content access are only applicable in the case of ordering physical volumes. These costs might be waived within the Centre for History of the University of Lisbon donations and exchange programmes. Specific issues, either regular issues, special issues or supplements, might be supported and sponsored, but those costs will not be charged to the authors themselves. The journal is supported by national and European funding, through the Foundation for Science and Technology, internal revenue of the research unit, and properly identified sponsors for specific issues. Cadmo. Journal for Ancient History is a non-profit journal.

Normas de Submissão

Style Guidelines

- Extensive proposals, if needed to be divided in a series of articles, should be submitted for consideration simultaneously;
- The original manuscript should be submitted by email (cadmo.journal@letras.ulisboa.pt) in a Microsoft Word format (.doc or .docx), in a single file including a cover letter with:
 - The author's publishing name;
 - Institutional email address;
 - Current institutional affiliation;
 - Current institutional address;
 - Scientific reference codes (ORCID, grants and financing codes or project references, etc.)
- The title should be in the language used for the text and in English; proposals should be in Portuguese, English, French, German, Italian or Spanish;
- Two abstracts (in English and in the language used in the text), no longer than 200 words each, and followed by no more than five keywords, should be provided;
- The text should not exceed 15 pages (A4); textual subdivisions should have a title, while numbered, typographical or ornamental breaks should be avoided;
- Annexes can be included preceding the final bibliographical references and properly identified by letters:

“Annex A: Photographs”; “Annex B: Maps”;

- Input format for the body text should be:
 - Times New Roman font;
 - Size 12;
 - 1.5 line spacing;
- Input format for footnotes, annexes and final bibliography should be:
 - Times New Roman font;
 - Size 10;
 - Single line spacing;
- Regarding the input of foreign and ancient languages, the following style should apply:
 - Single words or short expressions should be in italics:

Some ambassadors, such as Luís da Cunha, were called the *estrangeirados*.

- Input of non-latin characters (such as Greek and Hebrew), in single words or short expressions, should be transliterated in italics, following the guidelines from *The Chicago Manual of Style*, 16th ed., and *The Society of Biblical Literature Handbook of Style. For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*.

Rumors of war stuck all *poleis*.

- Input of non-latin characters should be in Unicode, when available.
- Input of hieroglyphical characters should avoid manual reproductions. CH-ULisboa recommends the use of Jsesh, a graphical standardization software, that can be found at <http://jsesh.genberkbopesbef.org>;
- Proper Greek and Latin nouns in Portuguese should follow the guidelines from Maria H. Ureña Prieto et al., *Índices de Nomes Próprios Gregos e Latinos* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995) and *Do grego e do latim ao português* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995);

QUOTATIONS

- Long quotations in the body text (three or more lines) should be inserted as block quotations:
 - With the same input format as footnotes;
 - Paragraph-length left indentation;
 - Without quotation marks;
 - Ending with a footnote with the source, after the final punctuation;
- Short quotations in the body text should be made in between quotation marks, followed by a footnote with the source:

“like this”⁵

- When quoting, square brackets should be used only for:
 - Reconstructed text;
 - Clarifications on the part of the author, translator or the editor on ambiguities and uncertainties;
 - Specifically to point out errors in the original text though the use of [*vi*];
- Should the author choose to use an ellipse when quoting the original text, it should be marked by ellipses points, and it should not change the meaning nor the context of the original source:

like . . . this

- When quoting with a translation, the translation follows the original text in between parenthesis. In order to emphasise the translation only, the original text should follow in the footnote ending the translated quotation, in this case, without parenthesis;
- When quoting in footnotes, the source reference should follow in between parenthesis:

⁵“A cultura do mosteiro rimava com a cultura centro-europeia.” (Norte 2013, 440).

REFERENCES AND FOOTNOTES

- All references should be made in footnotes, with the single exception of references to non-textual elements, if relevant and included in an annex, in between parenthesis:

(Fig. 1)

- References should follow the autor-date system from *The Chicago Manual of Style*, 16th ed.

- Two or more references should use a semi-colon:

¹⁰ Pirenne-Delforge 2008b, 143-44, 231-39; Farinha 1990, 1:34-56, 2:124-35.

- When commenting in footnote, references inside the comment in the author-date system should be made in between parenthesis:

³⁴ Riché 1968, 548. The intellectual abilities were, generally, limited (Paul 1973, 28); written proficiency meagre (Brocceri 1990, 126-38); found through the few teaching institutions available, often just the most preeminent ecclesiastical centres; and written materials, both produced and in circulation, were scarce, notwithstanding the signs of improvement that gradually were beginning to appear at the time. On this matter, see Banniard (1995, 207-223) and Serrão (1983, 12-56).

References to ancient sources should follow the conventional location for the used edition:

³² Arist. *Fr.* 154; Paus. 3.11.10-11, 3.19-5-6; *IG* 5.1.602.

- When quoting translations of ancient sources, not translated by the author of the submitted manuscript, and when referencing works quoted by a third party, trans. and apud should be used, respectively:

⁴ *Od.* 8.579-80, trans. Lourenço 2004, 144.

²³ Pirenne-Delforge et Pironi apud Rodrigues 2016, 18.

- Input of numbers should be in Arabic numbers and, in between them, spaces should be avoided:

¹²³ Hom. *Od.* 1.1;

²¹ Correspondência Particular. Arquivo Oliveira Salazar. Caixa 191, pasta 5.3.3. no. 15.

TECHNICAL ABBREVIATIONS AND EXPRESSIONS

| | | | |
|----------------------------------|-----------|---|---------|
| <i>apud</i> | apud | <i>et alii</i> | et al. |
| <i>circa</i> | ca. | <i>et cetera</i> | etc. |
| codex | cod. | <i>et sequentes</i> | et seq. |
| complier(s) | comp(s). | [only if no specific interval can be established for the reference] | |
| <i>confer</i> | cf. | <i>exempli gratia</i> | e.g. |
| commentator | comm(s). | fascicle | fasc. |
| coordinator(s) | coord(s). | figura | fig. |
| <i>Digital object identifier</i> | doi | <i>id est</i> | i.e. |
| director | dir. | manuscript(s) | MS(S) |
| direction | dir. | note(s) | n., nn. |
| editor(s) | ed(s) | (no date) | n.d. |
| <i>et</i> | et | new series | n.s. |

| | | | |
|--|--------|-------------------|---------|
| number(s) | no(s). | <i>sub verbo</i> | s.v. |
| organiser(s) | org. | <i>translator</i> | trans. |
| <i>passim</i> | passim | volume(s) | vol(s). |
| <small>[only if no specific interval can be established for the reference]</small> | | | |
| pseudonym | pseud. | | |
| <small>[only for the final bibliography, if the author is unknown (cf. below)]</small> | | | |

- Ancient History abbreviations should conform to the following norms:
 - Greek Sources should be abbreviated according to *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* and, if necessary, complemented from the listings in *Diccionario Griego-Español Online*; Latin sources should conform to the abbreviations from *The Oxford Latin Dictionary*; Assyriology sources should be abbreviated according to the *Cuneiform Digital Library Initiative*,
¹³³ Hom. *Il.* 3.45-67; Ov. *Met.* 2.1-34.
 - Biblical sources should be referenced as follows:
 - Chapter and verse numbers are separated by a colon, without spaces; Biblical authors and books should be abbreviated according to their title in Latin, according to the *The Society of Biblical Literature Handbook of Style. For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*:
⁴ Gen 1:27.
 - When quoting a specific stage of biblical text, in its composition, transmission and history, that stage or edition should be included by referencing its abbreviation in between parenthesis and by including the respective critical editions used in the final bibliography:
⁴⁵ 1 R 4:4-5 (LXX); 1 Cor 6:1-10 (NRSV).
 - For the remaining Biblical Studies sources, abbreviations should conform to the norms from *The Society of Biblical Literature Handbook of Style. For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*
¹⁵ Gos. Thom.114.
 - Ancient History journals titles should be abbreviated according to the following lists:
 - *L'Année Philologique* (for Classical and Late Antiquity);
 - *Journal of Egyptian Archaeology* (for Ancient Egypt);
 - *Cuneiform Digital Library Initiative* (for Assyriology);
 - *The Society of Biblical Literature Handbook of Style* (for Biblical Studies).

- The following reference works should be abbreviated as follows:

| | | | |
|--|--------|---|-----------|
| <i>Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament</i> | ANEP | <i>Brill's New Pauly (Der Neue Pauly)</i> | NPW (DNP) |
| <i>Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament</i> | ANESTP | <i>Patrologia Graeca</i> | PG |
| <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> | ANET | <i>Patrologia Latina</i> | PL |
| <i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i> | ANRW | <i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> | PW |
| <i>Lexikon der Ägyptologie</i> | LÄ | <i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> | RAC |
| <i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> | LIMC | <i>Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum</i> | THESCRA |

BIBLIOGRAPHY

- Bibliography should be found at the end of the manuscript, and include all the primary and secondary sources quoted, as the different critical editions of cited and used documentation and titles the author considers essential for the subject matter;
 - For a “State of the Art” review essay, a full and up to date bibliography is expected, essential and useful for the study of the reviewed subject;
 - For a bibliographical essay, a complete, up to date and extensive list for the commented and annotated bibliography is expected.
 - References should be organized by the alphabetical order of authors, and by chronological order for a series of studies from the same author, as follows:

Pirenne-Delforge, Vinciane. 2005. “Des épicièses exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'Ourania.” In *Nommer Les Dieux: Théonymes, épithètes, épicièses dans l'Antiquité*, eds. Nicole Belayche, Pierre Brulé, Gérard Freyburger, Yves Lehmann, et Laurent Pernot, 271-290. Turnhout: Brepols.

———. 2008a. *Retour à la source. Pausanias et la Religion Grecque*. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.

———. 2008b. “Le lexique des lieux de culte dans la Périégèse de Pausânias.” *ARG* 10:143-78. doi:10.1515/9783110202885.1.143.

Pirenne-Delforge, Vinciane, et Jean-Mathieu Carbon. 2012. “Beyond Greek Sacred Laws.” *Kernos* 25:163-82. doi:10.4000/kernos.2115.

Pocock, John G. A. 1989. *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
 - Whenever possible, references should end with the *Digital object identifier* (doi)
 - When not in contradiction with the following norms, authors may clarify ambiguities in accordance with the norms from *The Chicago Manual of Style*, 16th ed.

EXAMPLES

(BIBLIOGRAPHICAL ENTRY FOLLOWED BY ITS RESPECTIVE REFERENCE)

Monographs. One author; two authors; three or more authors:

Catroga, Fernando. 2013. *A geografia dos afectos pátrios. As reformas político-administrativas (séc. XIX-XX)*. Coimbra: Almedina.

¹ Catroga 2013, 30.

Serrão, Vítor, et José Meco. 2007. *Palmela Histórico-Artística. Um inventário do património concelhio*. Lisboa: Colibri.

² Serrão et Meco 2007, 11-15.

Trigger, Bruce G., Barry Kemp, David O'Connor, et A. B. Lloyd. 1983. *Ancient Egypt. A Social History*. Cambridge: Cambridge University Press.

³ Trigger et al. 1983, 20-34.

Work in later edition:

Oppenheim, Adolf L. 1977. *Ancient Mesopotamia*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press.

⁴ Oppenheim 1977, 41.

Translated version:

Scheid, John, et Jesper Svenbro. 1996. *Myths of Weaving and Fabric*. Trans. Carol Volk, Cambridge, MA: Harvard University Press.

⁵ Scheid et Svenbro 1996, 124-146.

Work with editor:

Oliveira Martins, J. P. (1875) 2005. *Portugal e o Brasil*. Eds. Bruno Eiras et Sérgio Campos Matos, Lisboa: Centro de História.

⁶ Oliveira Martins (1875) 2005, 103-9.

Reprint, only if relevant changes are made to the reprinted work:

Frazer, James. (1922) 1978. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion: abridged edition*. London: Macmillan.

⁷ Frazer (1922) 1978, 169-70.

Reference work entry or article:

Godinho, Vitorino Magalhães. 1963. "Complexo Histórico-Geográfico." In *Dicionário de História de Portugal*, dir. Joel Serrão, vol. 1, 644-49. Lisboa: Iniciativas Editoriais.

⁸ Godinho 1963, 644-45.

Chapter or section in Collective Work:

Hespanha, António Manuel. 2010. “Direito moderno e intertextualidade. Direito próprio e Direito comum em ‘De Jure Lusitano’ (1645), de Mateus Homem Leitão.” In *Outros Combates pela História*, coord. Maria Manuela Tavares Ribeiro, 473-98. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

⁹ Hespanha 2010, 476-80.

Journal article:

Köhnken, Adolf. 1974. “Pindar as an Innovator: Poseidon Hippios and the Relevance of the Pelops Story in Olympian I.” *CQ*, n.s., 24 (2):199-206. doi:10.1017/S0009838800032730.

¹¹ Köhnken 1974, 200-203.

Hobsbawn, Eric. 1980. “The Revival of Narrative: Some Comments.” *P&P* 86 (February): 3-8.

¹² Hobsbawn 1980, 5-7.

Article within magazine, newspaper or non-scientific periodical:

Santos, Manuel Rodrigues dos. 1936. “Palestra aos microfones do Rádio Clube Português. Julho de 1936.” *O Ilhavoense*, 6 de Setembro, 2-3.

¹³ Santos 1936, 2-3.

Anonymous works:

Livro de missas dos comuns. [1500-99?]. Cod. 24. Livraria do Mosteiro. Mosteiro do Lorvão. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

¹⁴ *Livro de missas dos comuns* [1500-99?], fol. 3. [or, if unambiguously:](#) ¹⁴ *Livro* [1500-99?], fol. 3.

Discurso em que sumariamente se mostram os motivos que Sua Magestade tem para não conceder o Real Exequatur à chamada Bula de Confirmação do padre António Pereira no cargo de vigário capitular da igreja bracharense. 1839. Lisboa: Imprensa Nacional.

¹⁵ *Discurso em que sumariamente se mostram* 1839, 8-13.

Uncertain and attributed works:

[Horsley, Samuel?]. 1796. *On the Prosodies of the Greek and Latin Languages*. London: J. Nichols.

¹⁶ [Horsley?] 1796, 55-60.

Anonymous works with known authorship:

[Azevedo, João de]. 1844. *Costa Cabral em relevo ou Memória biográfica d'este Ministro para servir d'auxiliar à História do dia*. Coimbra: Typographia de Opposição Nacional.

¹⁷ [Azevedo] 1844, 24-26.

Pseudonyms (with known or unknown authorship):

Cathenay, Arsénio [António Cunha de Lemos Castelo Branco]. 1880. *La vendetta ou o Saldo de Contas, Romance Histórica*. Porto: Typographia da Companhia Literária.

¹⁸ Cathenay 1880, 5.

Centinel [pseud.]. (1787) 1981. "Bill of Rights Needed." In *The Complete Anti-Federalist*, ed. Herbert J. Storing, vol. 2, 136. Chicago: University Press.

¹⁹ Centinel (1787) 1981, 136.

One volume or volume group used from a larger multivolume work:

Collier, Raymond et Joseph Billioud. 1951. *Histoire du Commerce de Marseille*. Vol. 3, *De 1480 à 1599*. Paris: Librairie Plon.

²⁰ Collier et Billioud, 1951, 24-31.

Chapter within a multivolume work:

Rodrigues, Ana Maria, et Luís Miguel Duarte. 1998. "A propriedade." In *Nova história de Portugal*, dir. Joel Serrão et A. H. de Oliveira Marques. Vol. 5, *Do Renascimento à Crise Dinástica*, coord. João José Alves Dias, 81-160. Lisboa: Editorial Presença.

²² Rodrigues et Duarte 1998, 141-58.

Multivolume work, all volumes being relevant:

Farinha, António Dias. 1990. *Portugal e Marrocos no século XV*. 3 vols. Lisboa.

²³ Farinha 1990, 2:124-25.

Tillich, Paul. 1951-63. *Systematic Theology*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press.

²⁴ Tillich 1951-63, 1:133.

Singular document, from a fixed or edited document corpus:

Avelar, Vasco do. (1431) 1974. "Auto de posse das casas doadas ao Estudo Geral de Lisboa pelo Infante D. Henrique." In *Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*, ed. Artur Moreira de Sá, vol. 4, (1431-1445), 30-31. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.

²⁵ Avelar (1431) 1974, 31.

Edited or fixed documentation corpora. Editions or translations of ancient sources and authors:
(all these should be referenced by its editor, translator or compiler)

Moreira de Sá, Artur, ed. 1966-2004. *Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*. 16 vols. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.

²⁶ Moreira de Sá 1966-2004, 4:60-61.

Cosme, João, et José Varandas, ed. 2012. *Memórias Paroquiais (1758)*. Vol. 4, [Ançã-Arnóia]. Lisboa: Caleidoscópio.

²⁷ Cosme et Varandas 2012, 201-8.

EXAMPLE OF A GROUP OF FULL REFERENCES FROM THIS CATEGORY

Brunouf, Jean-Louis, trans. 1861. *Oeuvres Complètes de Tacite*. Paris: Hachette.

Herrmann, Peter, ed. 1981. *Tituli Asiae Minoris*. Vol. 5, *Tituli Lydiae*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Jacoby, Felix, ed. 1926a. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Vol. 2, teil A, *Zeitgeschichte*. *Universalgeschichte und Hellenika* [Nr. 64-105]. Berlin: Weidmann.

———, ed. 1926b. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Vol. 2, teil C, *Zeitgeschichte*. *Kommentar zu Nr. 64 – 105*. Berlin: Weidmann.

Lourenço, Frederico, trans. 2004. Homero. *Odisseia*. 4^a ed. Lisboa: Cotovia.

———, trans. 2005. Homero. *Iliada*. 2^a ed. Lisboa: Cotovia.

Mynors, Roger. A. B, ed. 1969. P. Vergili Maronis. *Opera*. Oxford: Clarendon Press.

Moreira de Sá, Artur, ed. 1966-2004. *Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*. 16 vols. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.

Wuilleumeier, Pierre, ed. et trans. 1975. Tacite. *Annales*. Vol. 2, *Livres IV-VI*. Paris: Les Belles Lettres.

———, ed. et trans. 1976. Tacite. *Annales*. Vol. 3, *Livres XI-XII*. Paris: Les Belles Lettres.

———, ed. et trans. 1978a. Tacite. *Annales*. Vol. 1, *Livres I-III*. Paris: Les Belles Lettres.

———, ed. et trans. 1978b. Tacite. *Annales*. Vol. 4, *Livres XIII-XVI*. Paris: Les Belles Lettres.

**HOW TO REFERENCE ANCIENT AUTHORS AND
SOURCES RELATING TO THE SAME EDITION OR TRANSLATION:**

²⁸ Tac. *Ann.* 15.44.

(by its abbreviation, when quoting the text)

²⁹ *Od.* 8.579-80.

²⁸ Brunouf 1861, 10.

(by the author-date system, when quoting the critical apparatus)

²⁹ Lourenço 2004, 144.

²⁹ *Od.* 8.579-80, trans. Lourenço 2003, 144.

(by the author-date system, when quoting the text with the translation)

Single document, from a non-edited nor fixed documentation corpus, located in collections or archive:

Neto, David. 1933. Carta a António de Oliveira Salazar, datada de 23 de Janeiro. Caixa 191, pasta 5.3.5, no. 15. Correspondência Particular. Arquivo Oliveira Salazar. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

³⁰ Neto 1933, 14.

EXAMPLE FOR A GROUP OF FULL REFERENCES FROM THIS CATEGORY:

Dinkel, Joseph. n.d. Description of Louis Agassiz written at the request of Elizabeth Cary Agassiz. Agassiz Papers. Houghton Library, Harvard University.

[Duarte]. [1401-33?]. *O livro das Horas de D. Duarte*. Livro 65. Livraria do Mosteiro. Mosteiro de Santa Maria de Belém de Lisboa. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

[Liébana, Beato de]. 1189. *Apocalipse do Lorvão*. Cód. 44. Livraria do Mosteiro. Mosteiro do Lorvão. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

Livro de missas dos comuns. [1500-1599?]. Cod. 24. Livraria do Mosteiro. Mosteiro do Lorvão. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

Moura, João Herculano de. 1925. Carta a Gomes da Costa, datada de 14 de Junho. Caixa 1, no. 135. Coleção Gomes da Costa. Arquivo da Literatura Portuguesa Contemporânea. Biblioteca Nacional, Lisboa.

Murça, Frei Diogo. 1550. Carta de frei Diogo de Murça, reitor da Universidade de Coimbra, dando parte ao rei que naquele ano se fizeram 162 actos públicos nas quatro faculdades. Parte 1, maço 84, no. 136. Corpo Cronológico. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

³¹ Dinkel, n.d.

³² [Duarte 1401-33?], fols. 15-20.

³³ [Liébana] 1189, fol. 4.

³⁴ *Livro de missas dos comuns* [1500-1599?], fol. 3.

or, if unambiguously: ³⁴ *Livro* [1500-1599?], fol. 3.

³⁵ Moura 1925.

³⁶ Murça 1550.

Non-edited nor fixed documents. Bulk collections in archive

(From the smallest collection to the location of the document)

Correspondência Particular. Arquivo Oliveira Salazar. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

³⁷ Correspondência Particular. Arquivo Oliveira Salazar. Caixa 191, pasta 5.3.3, no. 15.

³⁷ Correspondência Particular. Caixa 191, pasta 5.3.3, no. 15. (in alternative, if unambiguous in the final bibliographical reference)

EXAMPLE FOR A GROUP OF FULL REFERENCES FROM THIS CATEGORY:

Bulas. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

Bulas. Coleção especial. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

Chancelaria de D. Afonso III. Chancelarias Régias. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

Correspondência de António Sardinha. Espólio Raúl Proença. Arquivo da Literatura Portuguesa Contemporânea. Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa.

Correspondência Oficial. Arquivo Oliveira Salazar. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

Correspondência Particular. Arquivo Oliveira Salazar. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

Gavetas. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

Egmont Manuscripts. Phillips Collection. University of Georgia Library, Athens (GA).

Espólio Afonso de Ornelas. Academia Portuguesa da História, Lisboa.

Inquirições de Entre Douro e Ave. Leitura Nova. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

Inquirições de D. Afonso III. Inquirições. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa.

³⁸ Bulas. MS 35, no. 11.

³⁹ Bulas. Coleção Especial. Caixa 3, no. 32.

⁴⁰ Chancelaria de D. Afonso III. Livro 2, fol. 53.

⁴¹ Gavetas. Gaveta 1, MS 1, no. 10.

⁴² Inquirições de Entre Douro e Ave. Leitura Nova. Fols 220-5.

⁴³ Inquirições de D. Afonso III. Inquirições. Livro 3, fol. 45.

Non-edited nor fixed documents. Bulk collections produced from a single author:

Pessanha, Camilo. Correspondência do Autor. Espólio de Camilo Pessanha. Arquivo de Cultura Portuguesa Contemporânea. Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa.

⁴⁴ Pessanha Correspondência, no. 42

Kallen, Horace. Papers. YIVO Institute for Jewish Research, New York.

⁴⁵ Kallen Papers, file 36.

INCLUSION OF NON-TEXTUAL ELEMENTS

- Images should be sent separately and can be included either in the body text or at the end of the article in an identified annex: images should be properly numbered and credited; references in the body text should be made in between parentheses; original photographs should have their author identified;

(Fig. 15)
- Images should be sent in an electronic format (preferably in .jpeg or .tif format), with a minimum resolution of 200 p.p.;
- The author is responsible for obtaining any copyrights needed for publication, and for providing official documentation, if needed, testifying that the images are license free or purchased for academic publication purposes;
- Tables and graphics should be sent in the body text and editable in Microsoft Word (.doc or .docx) format; elements in other formats will not be considered.
- Images of works of art should conform to the following norms:
 - Have a caption with description, which can be followed by a commentary or a credit line and reference;
 - After a first reference, or if the referencing elements are given in the body of text, captions should avoid their repetition;
 - Caption and referencing elements should follow a standard order, if needed:
 - **Description and comment, stating if it is a detail**
 - **Author, if known, date or period for the work.**
 - **Name, if given by the author or by convention.**
 - **Type of work, technique and material, dimensions.**
 - **Current location, collection or museum number (Author-Date origin reference).**
 - **Credit and authorship of the image.**

VARIOUS EXAMPLES FROM THIS CATEGORY:

Fig. 36. The Portuguese landing in Arzila. [Pasquier Grenier?], [ca. 1475-99]. *The Landing in Arzila*. Tapestry, wool and silk, 308-357 x 1108-1107 cm. Colegiada de Nossa Senhora da Assunção, Pastrana (Araújo 2012, 242).

Fig. 37. *The Landing in Arzila*. Colegiada de Nossa Senhora da Assunção, Pastrana.

Fig. 38. Detail from the helmets. *The Landing in Arzila* (Araújo 2012, 250).

Fig. 3. Detail of Alberto Cacirola Almada Negreiros, 1961. *Main entrance portico of the School of Arts and Humanities of the University of Lisbon*. Photograph by Armando Norte.

Fig. 15. Birth of Athena from Zeus, with Poseidon, Hephaestus and four other feminine figures nearby. [ca. 540 BCE]. Exaleiptron, black-figure attic pottery. Louvre, CA 616 (Demargne 1984b, 743).

Fig. 16. Detail from Zeus' head. Louvre, CA 616. Cortesia do Musée du Louvre.

Fig. 21. Marriage procession of Peleus and Thetis [Klitias], 570-560 BCE. *François vase*. Volute krater, black-figure attic pottery. Frieze, Museo Archeologico no. 4209. Reprinted with permission from Angeli (1992b, 111). © 1992 J. Paul Getty Museum.

Fig. 22. Detail from Peleus and Thetis charriot. *François Vase*. (Angeli 1992b, 111). © 1992 J. Paul Getty Museum.

- Works of art can also be referenced in full by the Author-Date system, but only if necessary and if they have been analysed in person.

[Grenier, Pasquier?] [ca. 1475-99]. *The Landing in Arzila*. Tapestry, wool and silk, 308-357 x 1108-1107 cm. Colegiada de Nossa Senhora da Assunção. Pastrana

Louvre, CA 616. [ca. 540 BCE]. Exaleiptron, black-figure attic pottery.

Negreiros, Almada 1961. *Main entrance portico of the School of Arts and Humanities of the University of Lisbon*. Mural art, painted over sunken relief on limestone. School of Arts and Humanities of the University of Lisbon.

STYLE SPECIFICATIONS FOR REVIEWS

- Only reviews of published works in the previous two years are considered;
- The editorial staff should be notified in advance of prospective reviews, in order to prevent concurrent reviews;
- Reviews should not exceed 1000 words;
- The reviewer's name and institutional affiliation should follow the review;
- The bibliographical reference should be as follows:

AUTHOR (Year), *Title*. *Subtitle*. (series name and volume number), place of publication, publisher, pages. ISBN or ISSN (current price).

ARMANDO NORTE (2016), *João XII. O papa português*. Lisboa, A Esfera dos Livros, 256 pp. ISBN 978-989-626-784-1 (18.00€).

NICOLAS RICHER (2012), *La Religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*. (Histoire 113), Paris, Les Belles Lettres, 816 pp. ISBN 978-2-251-38113-8 (55.00€).

PAUL CHRISTESEN et DONALD G. KYLE eds. (2014), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Oxford, Blackwell, 658 pp. ISBN 978-1-4443-3952-9 (£126.00).



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

Editor Principal | Editor-in-chief
Nuno Simões Rodrigues

OBJECTIVOS E ÂMBITO

AIMS AND SCOPE

A *Cadmo – Revista de História Antiga* publica anualmente estudos originais e ensaios relevantes de “estado da arte” em História Antiga e de culturas da Antiguidade. Além disso, tem como objectivo promover debates e discussões sobre uma ampla variedade de temas relacionados com a História Antiga, e aceita propostas relacionadas com o mundo do Próximo-Oriente Antigo (Egipto, Mesopotâmia, Pérsia, corredor Siro-Palestinense, Mundo Bíblico e e Anatólia) e com o Mundo Clássico (Grécia, Roma e Mediterrâneo Antigo, incluindo a Antiguidade Tardia). São ainda considerados estudos sobre a recepção da Antiguidade e dos seus legados, historiografia e investigações com enfoque em outras sociedades antigas (como as culturas indianas, extremo-asiáticas e mesoamericanas). A *Cadmo – Revista de História Antiga* não considera o conceito de “Antiguidade” como exclusivo da civilização ocidental, mas uma construção historiográfica essencial para a compreensão da História Global. Recensões críticas de obras recentes serão também consideradas para publicação, bem como propostas de dossiers temáticos a publicar em números regulares da revista ou números temáticos a publicar em suplemento.

Cadmo – Journal for Ancient History yearly publishes original and peer-reviewed studies and findings, as well as relevant “state of the art” review essays, on Ancient History and the study of Ancient cultures. It aims to promote debate and discussion on a wide variety of subjects and welcomes contributions related to the Ancient Near-Eastern World (Egypt, Mesopotamia, Persia, Syro-Palestine area and Anatolia) and to the Classical World (Greece, Rome and the Ancient Mediterranean, including Late Antiquity). Studies on the reception of Antiquity and its cultural productions, historiography of the Ancient World, as well as submissions focusing on other Ancient societies (such as the Indian, Asian or Mesoamerican cultures) are also accepted. This journal does not consider the concept of Antiquity to be a notion restricted to western civilisation and its heritage, but an essential historiographic construct for our understanding of Global History. Reviews of recently published works on the aforementioned subjects are also welcome, as well as proposals for thematic dossiers to be published in regular issues or of thematic issues to be published as a supplement.

CH
-UL

CENTRO DE
HISTÓRIA
UNIVERSIDADE
DE LISBOA