

CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA - SUPLEMENTO
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY - SUPPLEMENT 4.1

ORGS.

Amílcar Guerra • Hermenegildo Fernandes
Nuno Simões Rodrigues • Martim Aires Horta



הַיֵּכָל רָאָתָה עֵינַי
OS MEUS OLHOS
VIRAM TODAS ESSAS COISAS

ESTUDOS EM HOMENAGEM
A JOSÉ AUGUSTO RAMOS

TOMO I

CH
UL



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO | SUPPLEMENT

4

הוֹ-כֵּל רְאֵתָהּ עֵינַי

Os meus olhos viram todas essas coisas

Estudos em Homenagem a José Augusto Ramos

TOMO I

Organizadores:

Amílcar Guerra
Hermenegildo Fernandes
Nuno Simões Rodrigues
Martim Aires Horta



Centro de História da Universidade de Lisboa

2023



CADMO
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO 4 | SUPPLEMENT 4

TOMO I

Editor Principal | Editor-in-chief
Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos | Co-editors

Agnês García-Ventura (Universitat Autònoma de Barcelona), Maria de Fátima Rosa (Universidade de Lisboa), Breno Batistini Sebastiani (Universidade de São Paulo), Rogério Sousa (Universidade de Lisboa)

Título | Title

הָן כָּל רֵאיוֹתָ עֵינַי

Os meus olhos viram todas essas coisas. Estudos em Homenagem a José Augusto Ramos.

Organizadores do Suplemento | Supplement Organisers

Amílcar Guerra, Hermenegildo Fernandes, Nuno Simões Rodrigues, Martim Aires Horta

Assistentes de Edição | Editorial Assistants

Carlos Pereira, Gonçalo Matos Ramos, Inês Simão Sebastião, João Correia da Conceição, Sofia Beato

Revisão Editorial | Copy-Editing

André Margado, Carlos Pereira, Gonçalo Matos Ramos, Inês Simão Sebastião, João Correia da Conceição, Martim Aires Horta, Sofia Beato

Comissão Científica do Suplemento | Supplement Editorial Board

Alberto Bernabé Pajares (Universidad Complutense de Madrid), Arnaldo do Espírito Santo (Universidade de Lisboa), Gregório del Olmo Lete (Universitat de Barcelona), Jan N. Bremmer (Rijksuniversiteit Groningen), José Barata-Moura (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Silva (Universidade de Coimbra), Manuel José Clemente (Patriarcado de Lisboa), Maria Helena da Cruz Coelho (Universidade de Coimbra), Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo Cruz (Universidade de Lisboa).

Comissão Científica da Revista | Journal Editorial and Scientific Board

Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Antonio Loprieno (Universität Basel), 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 Vitta (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)

Editora | Publisher

Centro de História da Universidade de Lisboa | 2023

Concepção Gráfica | Graphic Design

Bruno Fernandes

Imagem da Capa | Cover Image

Almada Negreiros, *Expulsão do Paraíso*, 1961
Gravuras Incisas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Fotografia de Amílcar Guerra

Impressão | Print: SERSILITO - EMPRESA GRÁFICA

ISSN: 0871-9527

eISSN: 2183-7937

ISBN: 978-989-8068-42-2

Depósito legal (Cadmo): 54539/92

Depósito legal: 524995/23

Tiragem: 250 exemplares

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 (Extension: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63
cadmo.journal@letras.uisboa.pt | www.centrodehistoria-flul.com/cadmo



Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020. This work is financed by national funds through FCT - Foundation for Science and Technology, I.P. in the scope of the projects UIDB/04311/2020 and 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.

הֲרִפֹּל רְאִיתָה עֵינַי שְׁמַעְהָ אֲזַנִּי וּתְקַוּ לָהּ:
בְּדַעְתְּכֶם תִּדְעֵתִי גַם־אֲנִי לֹא־נִפְלֵ אֲנֹכִי מִכֶּם:
אֵילָם אֲנִי אֶל־שָׂדֵי אֲדַבֵּר וְהוֹקֵה אֶל־אֵל אֲחַפֵּץ:

Os meus olhos viram todas essas coisas
e os meus ouvidos ouviram-nas e entenderam-nas.
Aquilo que sabeis, eu também sei,
não vos sou inferior.
Mas eu vou falar com o Todo-Poderoso,
e desejo discutir com Deus.

Livro de Job 13:1-3

Tradução de José Augusto Ramos
para a “Bíblia dos Capuchinhos”



ÍNDICE

- 13 **Era uma vez**
Lopes Morgado
- 17 **Tabula Gratulatoria**
- 21 **Abertura**
- 33 **José Augusto Martins Ramos - Curriculum Vitae**
- 75 **Álbum Fotográfico**
- 91 **Uma carta da Grécia - O Padre Ramos e a sua estada na Grécia**
- 95 ***Chanson de Printemps***
- 99 **José Augusto Ramos: Uma vida ao serviço da Bíblia**
João Duarte Lourenço
- 115 **I - Mundos e Literaturas da Bíblia**
- 117 **La Historia Textual y Literaria de Los Libros Bíblicos y la Edición de la Biblia Hebrea**
The textual and literary history of the Biblical Books and the edition of the Hebrew Bible
Julio Trebolle Barrera
- 141 **Compreender o humano a partir do divino: Génesis 6:1-4**
Understanding the human from the divine: Genesis 6:1-4
Armindo Vaz
- 165 **As conotações do destino no Antigo Testamento a partir de *mnh***
*The Old Testament connotations of fate from *mnh**
Cátia Tuna
- 181 **A religião em Israel e Judá nos séculos VIII-VII a.C.**
Uma análise pluridisciplinar dos textos proféticos
Religious life in Israel and Judah in the 8th-7th centuries BC.
A multidisciplinary review of the prophetic texts
Sofia Cardetas Beato
- 193 **Autonomia, submissão e sobrevivência: a condução política do Reino de Judá entre a ascensão do Egito e a primeira ocupação de Jerusalém, c. 615-597 a.C.**
Autonomy, submission, and survival: political leadership in the Kingdom of Judah from the rise of Egypt to the first occupation of Jerusalem, ca. 615-597 BC.
João Pedro Vieira
- 217 **Interpretar a casa e o parentesco a partir do Livro de Rute**
An interpretation about house and kinship in the Book of Ruth
Catarina Pinto

- 233 **O Messias Noivo no testemunho de João Baptista (Mc 1:7-8)**
The Bridegroom Messiah according to John the Baptist's testimony (Mk 1:7-8)
Isaías Hipólito
- 249 **Um inverno decisivo na vida de Paulo de Tarso**
A decisive winter in the life of Paul
José Tolentino de Mendonça
- 263 **Shimon, Príncipe de Israel: A história de um sonho**
Shimon, Prince of Israel: The history of a dream
Suzana Chwartz
- 283 **Acerca das origens do Gnosticismo**
Concerning the origins of the Gnosticism
Isidro Pereira Lamelas
- 305 **Paideia bíblica em contexto**
Biblical paideia in context
Manuel Alexandre Júnior
- 317 **A Catábise na Era Cristã**
Katabasis in the Christian Era
Sofia Vasconcelos Nunes
- 327 **"Quem dizem os homens que Eu sou?" (Mc 8:27): em busca do Jesus bíblico e do Jesus alcorânico**
"Who says the man that I am?" (Mk 8:27): in search of the biblical and Qu'ranic Jesus
Carlos Pereira
- 345 **II - Horizontes do Próximo Oriente Antigo**
- 347 **O contacto com o Sagrado no Antigo Egipto**
The contact with the Sacred in Ancient Egypt
Rogério Sousa
- 367 **O massacre ritual dos inimigos**
Testemunhos do Período Pré-Dinástico ao Império Médio
The ritual slaughter of enemies
Testimonies from the Predynastic Period to the Middle Kingdom
José das Candeias Sales
- 397 **Um marfim egípcio em Ugarit: circulação, negociação e sentido**
An Egyptian wand at Ugarit: circulation, negotiation, and meaning
Catarina Apolinário de Almeida

- 415 **Entre o Humano e o Divino**
Between the Human and the Divine
Telo Ferreira Canhão
- 429 **Khirbet Rabud: Nuevos datos sobre el Bronce Reciente en el sur de Palestina**
Khirbet Rabud: new data about the Late Bronze Age in southern Palestine
Juan-Luis Montero Fenollós & Francisco Caramelo
- 447 **Ecoss do semítico ocidental na correspondência de Mari**
Echoes of West Semitic in the correspondence from Mari
Maria de Fátima Rosa
- 459 **Iconografia da devoção: Um estudo de caso de selo cilindro**
Iconography of devotion: A case study of a cylinder seal
Katia Maria Paim Pozzer
- 469 **Realeza e propaganda: Assíria, séculos X-VII a.C.**
Kingship and Propaganda: Assyria, 10th-7th centuries BC.
Marcel L. Paiva do Monte
- 493 **O Deus Tempestade e a Serpente (CTH 321): edição crítica, tradução e breve comentário**
The Storm God and the Serpent (CTH 321): critical edition, Portuguese translation, and brief commentary
João Paulo Galhano
- 521 **Archetypes of "dying and rising" gods: The case of Adonis and Baal**
Arquétipos de divindades de "morte e renascimento": O caso de Adónis e Baal
Alexandra Díez de Oliveira†
- III - Ecoss Mediterrâneos e Clássicos**
- 537 **Alguns aspectos sobre a influência egeia no Próximo Oriente durante o final do 2.º milénio a.C.**
About the aegean influence in the Near East during the late 2nd millennium BC.
Elisa de Sousa
- 553 **Seila, a Ifigénia bíblica: Reflexões em torno de um mitema**
Seila, the biblical Iphigenia: Reflections on a mytheme
Nuno Simões Rodrigues
- 575 **A loucura de Cambises da Pérsia: Heródoto em diálogo com o discurso científico hipocrático**
The madness of Cambyses of Persia: Herodotus in dialogue with the hippocratic scientific discourse
Carmen Soares

- 585 **Do Olimpo para a *polis*. A trajectória do progresso humano**
From Olympus to the polis. The trajectory of human progress
Maria de Fátima Silva
- 599 **A transmissão no mito de Prometeu**
Transmission in the Prometheus myth
Ricardo Louro Martins
- 613 **A densidade do relato do Mensageiro em *Édipo em Colono***
The depth of the Messenger's report in Oedipus at Colonus
Maria do Céu Fialho
- 623 **Apolo, o vinho e as Meras do Pireu**
Apollo, wine and the Moirai from the Piraeus
Martim Aires Horta
- 647 **Tradição e República em Roma**
Tradition and Republic in Rome
Rodrigo Furtado
- 667 **A batalha de Coracésio (67 a. C.)**
The battle of Korakesium (67 BC)
José Varandas
- 693 **As *Res Gestae Diui Augusti* como relato de uma experiência religiosa**
Res Gestae Diui Augusti as an Account of a Religious Experience
Pedro Braga Falcão
- 703 **Filosofia e política na *altercatio* entre Agamémnon e Pirro nas *Troades***
Contributo para o estudo da influência de Séneca na identidade romana
Philosophy and politics in the altercatio between Agamemnon and Pyrrhus in Troades
Contribution to the study of Seneca's influence on the Roman identity
Paulo Sérgio Margarido Ferreira
- 721 **Romanos – os testemunhos inscritos**
Roman people – the inscribed evidences
José d'Encarnação
- 733 **QSR marca sobre ânfora romana do tipo Dressel 14 lusitana encontrada em Belém (território de *Felicitas Iulia Olisipo*)**
QSR a Dressel 14 Lusitanian Roman amphora stamp found at Belém (Felicitas Iulia Olisipo territory)
Carlos Fabião
- 749 **Sur le Sublime dans les *Images* de Philostrate l'Ancien**
On the Sublime in the Images of Philostratus, the Elder
Abel N. Pena

761 **Uma narrativa de fantasmas da Antiguidade Tardia**

A ghost narrative of Late Antiquity

Alexandra de Brito Mariano & J.J. Dias Marques

771 **A descrição dos Camarinos na *Expositio Totius Mundi et Gentium*.**

Um testemunho das percepções greco-romanas tardias acerca do Extremo Oriente

The description of the Camarini in the Expositio Totius Mundi et Gentium.

A testimony of late Greco-Roman perceptions about the Far East

Paula Barata Dias



Mordecai Ardon, Ribeira de Kidron (נהל קדרון), 1942
Museu de Israel, Jerusalém - © Ardon Estate
Fotografia © The Israel Museum, Jerusalem por Yoram Lehman

4

Caim e Abel

1 Adão teve relações com Eva, sua mulher, e esta ficou grávida. e ~~Depois~~ ^{Quando} deu à luz Caim, ^{e logo depois} disse: " Já consegui ~~em~~ alcançar de Deus um filho homem ^a!" ^{Depois} deu à luz outro filho. Era Abel, irmão de Caim. } Abel foi pastor e Caim foi ~~lavrador~~ agricultor.

3 Ao fim dum certo tempo, Caim quis ~~oferecer~~ ^{ao Senhor} fazer ^{produtos} uma oferta de ~~frutos~~ da terra, ~~mas~~ ^{Ora,} 4 Também Abel ofereceu ^{as melhores cabeças} das primeiras crias do seu gado. Deus ficou contente com ~~a oferta~~ Abel e com a sua oferta, ⁵ mas não ficou contente com ~~a oferta~~ Caim nem com a sua oferta. Caim ficou muito irritado e com muito má cara. 6 Deus disse-lhe então: " Por que é que te irritaste assim e ficaste com tão má cara?" 7 Se te comportares bem, podes andar de cabeça erguida, mas se te comportares mal, tens o pecado a espreitar à porta, procurando vencer-te. ^{E contudo} ^o tu ^o podes dominá-lo."

III - ECOS MEDITERRÂNEOS E CLÁSSICOS

8 Caim ~~dixera~~ ao seu irmão, Abel, para irem ao campo e, uma vez lá, Caim atirou-se ao seu irmão Abel e matou-o.

9 O Senhor perguntou a Caim: " Onde está o teu irmão?" Ele respondeu: " Não sei. Será que eu sou o guarda do meu irmão?"

Deus replicou: " Que é que ~~tu~~ fizeste? ^o sangue do teu irmão, que tu derramaste por terra, dirige-se a mim, ~~mas~~ ^{gritando} gritando por vingança. ¹¹ Por isso, amaldiçoado sejas tu pela terra, que ^{bebeu} ~~bebeu~~ o sangue do teu irmão, que tu ^{mateste} ~~derramaste~~. 12 Por muito que cultives a terra, ela não voltará a dar-te a sua riqueza.

^{E terás de} Andar ~~de~~ perdido e errante pelo mundo."

13 Caim respondeu: " ^o meu crime é demasiado grande; não sou capaz de o aguentar. 14 ^{tu} ~~me~~ expulsa ^{desta} desta terra,

8. Depois de ter falado com seu irmão, Caim encontrou-se com ele, um dia, com ele no campo e atirou-se a ele e matou-o.

(Pir) a). O nome de Caim é semelhante à palavra hebraica que significa "alcançar" daí o gozo de palavras.

Apolo, o vinho e as Meras do Pireu

*Apollo, wine and the Moirai from the Piraeus*¹

Martim Aires Horta

Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de História

martim-horta@letras.ulisboa.pt |  0000-0002-2207-4890

Resumo: Este estudo procurará abordar o episódio do mito de Alceste, no qual Apolo embebeda as Meras para conseguir delas a salvação de Admeto, à luz das características do culto a estas divindades na religião grega e, em particular, na Ática. A recente publicação de três inscrições com normas rituais, duas delas até então inéditas, permitem-nos complementar o que sabemos do culto das Meras em Atenas para o Período Clássico. Nesse sentido, exploraremos a articulação dos sentidos e motivações nos rituais “sóbrios” com a representação de um deus que recorre ao vinho para conseguir algo da tríade. Por fim, argumentaremos que este episódio reflecte as ansiedades das jovens atenienses antes do casamento, que motivavam rituais prévios às núpcias, os *proteleia*, os quais também eram, precisamente, dedicados às Meras.

Palavras-chave: Meras; Casamento; Alceste; Rito; Mito.

Abstract: This study intends to approach the episode of the Alcestis myth, when Apollo got the Moirai drunk in order to have them grant Admetus an escape from his death, from the perspective of Greek Religion, taking in consideration the cult of these divinities, especially in Attica. The recent publication of three short ritual norms, two of them previously unpublished, allow us to draw a more complete picture of the cult of the Moirai in Athens during the Classical Period. We will explore how the meanings and motivations behind the “sober” rituals could be intertwined with a representation of a god using wine to appeal to the triad and get something from them in return. Finally, we will propose that this episode reflects the anxieties of young women before wedding, that were imbedded on the ritual motivations of preliminary wedding rites, the *proteleia*, practices that were also dedicated to the Moirai.

Key-words: Moirai; wedding; Alcestis; ritual; myth.

1 Dedicamos este texto ao Professor José Augusto Ramos, pela sabedoria e generosidade em partilhá-la, em especial nas aulas de Hebraico, essas que em muito extravasaram o simples ensino da língua e que foram leccionadas com o maior gosto aos alunos que as pediram, e que o Professor graciosamente acomodou entre gestas de superior fama e legado quando o tempo, que sempre impera, escasseava.

Gostaríamos ainda de agradecer ao Museu Epigráfico de Atenas, e em especial à sua Curadora Principal e ao seu Director, Elena Zavvou e Athanasios Themou, ao Museu do Pireu, na pessoa da Curadora Alexandra Syrogian, e ao Professor Jaime Curbera, no projecto das *Inscriptiones Graecae* da Akademie der Wissenschaften em Berlim, por nos terem facilitado o acesso às imagens e o apoio ao estudo das peças. Por fim, fica ainda o nosso agradecimento aos professores Angelos Matthaiou e Andronike Makres, no âmbito do programa de Epigrafia Grega do Hellenic Education Research Center (HERC), por nos terem ajudado com todo o processo de identificação e localização das peças. Agradeço ainda ao Professor Nuno Simões Rodrigues pela cuidada leitura e comentário sobre uma primeira versão deste texto, e pelo incentivo desde que conversámos sobre a relação destas peças, mal nos apercebemos delas, ainda na Grécia no Verão de 2021. Esta investigação foi financiada pela FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia, ao abrigo dos projectos UIDB/04311/2020, IUDP/04311/2020 e SFRH/BD/135864/2018.

Serão destinos ébrios persuasíveis?

No começo da *Alceste*, de Eurípides, Apolo entra em cena e situa a audiência no momento preciso da narração: o dia em que Alceste morrerá. Para isso, o deus apresenta o encadeamento de eventos mitológicos que levaram a esse ponto.² Zeus condenara-o a servir na casa de Admeto após ter matado os Ciclopes que fabricavam o seu trovão, por ter sido essa a arma usada para fulminar Asclépio e, assim, mote da vingança. A causa primeira – a de que o seu filho tinha sido punido por transgredir com o domínio das técnicas iátricas o limite entrópico dos mortais, salvando-os de morrer – é convenientemente omitida, mas, mais tarde, o coro a lembrará.³

O apreço pelo seu senhor temporário, no entanto, levou Apolo a movimentar-se também nas águas salobras entre a vida e a morte quando o fim de Admeto se aproximava. Engendrou um plano para obter das Meras, que determinam a *moira* de cada um, um escape aos seus limites. E as deusas consentiram em prolongar-lhe a vida, se fosse oferecido um outro familiar para morrer no lugar de Admeto. Quando esse momento sobreveio, somente Alceste se chegou à frente. Eurípides, porém, não revela o que o deus fez exactamente para convencer as três deusas.⁴ Apolo assume a manipulação como um dolo (*Moiras dolosas*) e a Morte confronta-o com as suas consequências:

Ah! Ah. Que fazes tu junto a este palácio? Porque estás nesta cidade, ó Febo? Reincides na injustiça, controlando e acabando com as honras dos deuses infernais? Não te bastou impedir o destino de Admeto enganando as Meras com danosa arte? Agora, de novo armado de arco, montas guarda a esta mulher, a filha de Pélias, que assumiu ela própria a intenção de morrer no lugar do marido, para o libertar?⁵

Esse dolo, no entanto, fora explicitamente referido nas *Euménides*, de Ésquilo, duas décadas antes. Também a propósito de uma intenção apolínea em alterar as honras estabelecidas para cada deus – neste caso, as *timai* das Erínias – o truque para a troca de Alceste é invocado como precedente do comportamento injurioso e Apolo, tal como nas palavras da Morte, é acusado de reincidência:

Corifeu – Assim procedeste já no palácio de Feres: ali convenceste as Meras tornar os homens imortais.

Apolo – Não é justo fazer bem a quem nos honra, sobretudo quando esse alguém está em necessidade?

Corifeu – Tu violaste então as antigas partilhas, ao servires-te do vinho para enganar as antigas deusas.⁶

Esta versão da história era bem conhecida na Antiguidade.⁷ A peça de Ésquilo é o documento mais antigo que nos chegou e que refere o embriagamento das deusas. Vários autores consideraram, desde Willamowitz, que estes versos, como a introdução do motivo

2 Eur. *Alc.* 1-21.

3 Eur. *Alc.* 121-30. Cf. Hes. *Fr.* 51 Merkelbach-West; Stesich. *PMG* 194; P. P. 3.54-60.

4 L. Parker 2007, xv-xvi, 54; Marakantonatos 2013, 92.

5 Eur. *Alc.* 28-37, trans. Rodrigues 2004, 144.

6 A. *Eum.* 723-28, trans. Pulquério 2010, 222. Cf. Sourvinou-Inwood 2003, 237-38.

7 Apollod. 1.104-6; Zen. 1.1.18.5-6; Lib. *Narr.* 15; Pl. *Symp.* 179b-c; *Seb.* 179b; Ov. *F.* 733-63; Hyg. *F.* 51. Giannoulis 2010, 50-54. Cf. Krikos-Davis 1982, 115. Cf. *CIL.* X 2.7577, 7571; *SGOst.* 16.34.23.

do dolo alcoólico na intriga trágica, remetem para uma outra *Alceste*, peça hoje perdida, de Frínico, um tragediógrafo do séc. VI a. C. Se Eurípides procurou omitir o dolo ou apaziguar a introdução do episódio do mito na sua versão, isso sugeriria um eco burlesco de dramas satíricos, desajustado para a dignidade e “realismo” dos deuses na paisagem euripidiana.⁸

Quão caricato seria colocar Apolo a servir vinho a deusas tão poderosas e antigas? Seria apropriado embriagar divindades para que subvertessem um elemento fundamental na ordem de Zeus que elas mesmas garantiriam – a fronteira epónima dos mortais? Ordem essa na qual, aliás, o próprio deus se inscreve enquanto filho do Crónida...⁹ Pode até parecer uma atitude atribuída ao deus errado. Embebedar as divindades inflexíveis para delas obter a sua flexibilidade parece contrariar algo de tautológico numa função fundamental da tríade: a de fixarem os destinos.¹⁰ Mas a audiência conhecia o mito e, mesmo que omitido, Apolo não seria menos Apolo, nem as Meras seriam menos poderosas.

Contudo, lembremos também que a exceção procurada era ela mesma, no próprio mito, incompleta, somente um adiamento: Admeto e Alceste morrerão um dia. Apolo e Hércules conseguem atrasar o dia fatal. Excepcional, sim, mas temporariamente.¹¹ O benefício esbate, mas não apaga, a fronteira entre vivos e mortos e, por isso, não oferece uma verdadeira imortalidade. Ademais, a injúria não se esgota no conteúdo da transgressão, prende-se, também, com a forma como o deus actua. Quer em *Alceste*, quer em *Euménides*, Apolo é acusado de contestar a *timē* dos outros deuses, as suas prerrogativas, poderes, campos de acção e responsabilidades que, às Erínias, Apolo quer negar e, às Meras, “pedir emprestado” persuadindo para um protegido. Não é apenas uma honra e função específica, mas também a ultrapassagem em si dos limites entre elas e os entre os seus responsáveis. *Hyper moiran*, para usar uma expressão homérica.¹²

Interessa-nos questionar e explicar que sentido faria a representação de um Apolo provocador da ebriedade das Meras no mito de Alceste. Para isso, procuraremos olhar para o politeísmo na Grécia e em Atenas, com especial atenção para os documentos mais próximos do período da peça de que dispomos. Para tal, implica questionar se esta escolha apolínea de *modus operandi*, e o seu enquadramento narrativo, reflecte as características das Meras na religião grega, as peculiaridades do seu culto nas configurações panteónicas dos Gregos e, em particular, as práticas dos atenienses para períodos próximos das peças. Se assim for, poderemos olhar de novo para o episódio com os sentidos e motivos do rito em mente.

8 Marakantonatos 2013, 90-92, 92 n. 9; Rodrigues 2009, 117; L. Parker 2007, xv-xix, xxii, 54; Dale 1954, xiii; Lesky 1925, 55

9 Sourvinou-Inwood 2003, 317-19. Cf. Hes. *Sc.* 258-60; Callin. Fr. 1, 5-15; Theocr. 2, 157-62; Philostr. *Her.* 33, 1-3; Luc. *Cat.* 1-3; 5-6; 10; 21; Hyg. *F.* 251. Aires Horta 2016, 172-74, 234-39. Eidinow 2011, 34-37; Pirenne-Delforge et Pironi 2011, 95-96; Adkins 1972, 14-17.

10 Pirenne-Delforge et Pironi 2011, 96, Bianchi 1958, 99-101. Em verdade, algo mais evidente nos registos funerários que no culto. Aires Horta 2016, 230-32, 246; Latimore 1942, 114-58, Mayer 1937; Ramat 1960, 241-43, Pistorio 1954, 86-89.

11 Sourvinou-Inwood 2003, 320-21; Buxton (1987) 2003, 177-81.

12 Bianchi 1952, 11-13, 57-58; Pötscher 1960, 13-14; Peels 2016, 135.

Apolo, o condutor das Meras

Uma proximidade peculiar entre Apolo e as Meras pode ser encontrada no politeísmo grego, seja no culto, seja na mitologia ou outras narrativas associadas às deusas. Tomemos, por exemplo, a apologia da Pitonisa a Cresos que Heródoto apresenta. Esta oferece uma alegação curiosa para o tema deste estudo: também então Apolo, em prol de um favorito, teria intercedido junto das Meras para adiar por três anos o que antes fora fixado.¹³ Uma versão local do mito de Jacinto em Amiclas narraria a sua sobrevivência após o acidente às mãos de Apolo, com a ajuda das Meras.¹⁴ A tríade estaria presente aquando nascimento de Apolo e é enviada para ajudarem no parto do seu filho Asclépio. Ele envia-as também para auxiliarem com o nascimento de Íamo.¹⁵ Num poema de auto-engradecimento encontrado em Dídima, o próprio deus orgulhava-se das suas capacidades iátricas poderem enganar estas deusas.¹⁶ Sabemos, também, que as Meras eram alvo de culto em Delfos e no Epidauró. Em ambos os santuários elas eram associadas ao mesmo deus no culto. As inscrições encontradas revelam também o motivo: o nascimento de descendentes legítimos. No templo de Apolo em Delfos, ainda, as estátuas da tríade acompanhavam uma outra, a do próprio deus oracular com o epíteto de *Moiragetēs*: “o condutor da *moira*.”¹⁷ Estes elementos parecem enquadrar o episódio de Alceste em expectativas de que seria possível apelar às Meras, que as deusas seriam especialmente próximas de Apolo, que esse deus, em particular, teria um certo poder sobre a tríade e junto delas poderia interceder em prol dos seus favoritos.

De facto, os testemunhos da religião grega contestam muitas vezes a historiografia que tradicionalmente categoriza as Meras como “divindades do Destino”. Se é certo que os Gregos contruíram templos, sacrificavam e realizavam libações às três deusas, muitas vezes o faziam com interesses concretos e distintos de esperar uma alteração de eventos por elas fixados. Mas, também, por vezes invocavam-nas como se fossem capazes de obter excepcionalmente uma cedência ao que estava fixo, como indicam preces e invocações que nos chegaram.¹⁸ Afinal, que destino das Meras seria este que, por vezes, é reversível e, noutros casos, quando olhamos para o culto, parece estar ausente das considerações dos praticantes?

Estas aparentes inconsistências advêm, por um lado, de não ser certo que as expectativas de uma inflexibilidade inerente a toda a noção de “Destino” sejam inteiramente traduzíveis por *moira* na cultura grega e, por outro, que esse termo preveja os nossos pressupostos lógicos de causalidade, determinismo, fatalismo e livre arbítrio comumente em jogo na conceptualização de “divindades do Destino”. A inconsistência é também assinalada pelo facto de, no

13 Hdt. 1, 91, 1-4. Harrison 2000, 240-41; Aires Horta 2016, 199-202. Cf. Cic. *Div.* 2, 51, 115; Max. Tyr. 5, 2; Thdt. *Affec.* 10, 24-26.

14 Paus. 3.19.3-5. Cf. Bio. *Fr.* 1 Gow; Ov. *M.* 10.161-219; Apollod. 2.213; Nonn. *D.* 19.104-105. Petersson 1992, 29-30, 34-36; Aires Horta 2016, 64-67, 156-58.

15 P. *Fr.* 30 Mähler; P. *O.* 6.39-44; *IG* IV² 1.128.32-6.

16 *I.Didyma* 2.217.

17 *CEG* 894; *IG* IV² 1.129; 1.133; 1.540; Paus. 10.24.4; Plut. *Moralia* 385e; Cf. A.R. 4.882-1219; *IGI* 23; *P.Mag.* 1.325-6. Aires Horta 2016, 57-59, 82-87, 237-239.

18 Stob. 1.5.10-12=PMG 1018a-b; Orph. *H.* 59; *P.Mag.* 4.2318-2. Aires Horta 2016, 223-29.

culto, os praticantes não parecerem ter percebido essa inflexibilidade das deusas como algo contraditório ou impeditivo à própria realização de práticas rituais que lhes permitissem interceder junto da tríade para diversos fins.¹⁹ Para os Gregos, se mais um deus, neste caso Apolo, pode intervir em seu benefício, melhor. A partir do momento em que o sistema politeísta reconhece que uma divindade distribui a *moira*, pela virtude de ser uma divindade – entrelaçado nas estruturas do diálogo com os mortais que o sistema assume –, abre-se a possibilidade estrutural ao praticante de lhe recorrer pela eficácia do rito e perceber, mesmo que ilusoriamente, a recuperação do controlo. *Do ut des*.²⁰

Por conseguinte, a representação do dolo, o embriagar e enganar as Meras, compreende uma imagem perfeitamente enquadrável no politeísmo grego. Na figura de Apolo, o mito parece ilustrar um mecanismo resultante da expectativa de flexibilidade, mesmo que excepcional, que se pode obter do deus pelo ritual. Além disso, trata-se de uma imagem que não ocorre isolada. Outras narrativas, também elas ligadas a cultos locais, contam como as Meras poderiam ser convencidas ou “ludibriadas” pelo rito para benefício dos praticantes. Em Tebas, onde o culto tinha também uma dimensão políade, contava-se como as Meras tinham sido enganadas pelas parteiras que auxiliaram o nascimento de Hércules, sendo a tríade venerada sob o epíteto de *pharmakides*, uma referência às próprias práticas obstétricas.²¹ Ainda a presença das deusas em cultos místéricos indica a expectativa, por parte dos iniciados, de virem a obter delas um excepcional escape soteriológico, um lote *post mortem* distinto e especial dos restantes mortais.²² Estabelecido que os crentes julgavam poder recorrer às Meras, e que estas poderiam ser persuadidas, convencidas ou enganadas, olhemos agora para as fórmulas operadas no sistema local.

As Meras e os casamentos em Atenas

Estamos bastante seguros da existência de culto das Meras em Atenas e na Ática, activo durante o século V, até porque algumas das suas particularidades foram directamente referenciadas em palco. Tanto em *Euménides* como em *Prometeu Agrilboado*, os coros aludem a um domínio concreto de acção divina que lhes dizia respeito na configuração panteónica local. Na primeira peça, as Erinias, então já Euménides e no contexto do estabelecimento do seu culto em Atenas, dirigem-se à tríade com um pedido bem específico:

19 Pötscher 1960, 13-14; Vernsel 2011; Pirenne-Delforge et Pironi 2011, 93-95, 109-110; 2015, 42-43; Aires Horta 2016, 192-96, 263-65; Rodrigues 2018, 35-37.

20 Burkert 1983, 22-24; 2001, 58-59, 178-99; Aires Horta, no prelo.

21 Paus. 9.11.3; Ant.Lib. 29; Ov. *M.* 9.281-323; Clem. *Prot.* 2.39.6; Ael. *NA.* 12.5; Eust. *II.* 19.188; *Sch. Er. II.* 119a. Schachter 1981-94, (1):225, (2):22-23, 38; Bettini 2013, 27-44; Aires Horta 2016, 79-82. Cf. Hes. *Fr.* 249 Merkelbach-West; P. *Fr.* 30 Mähler; Paus. 9.25.4. Pironi 2009, 20-26.

22 Cf. Ar. *Ra.* 448-59; Paus. 8, 42, 1-3 et seq.; 4.12.9; *H. Cer.* 480-82; *Orph. H.* 47.7-9; Giannoulis 2010, 21-25. Sobre esta questão, ver Aires Horta 2016, 43-45 (Elêusis), 48-54 (Corinto), 76-79 (Lisocura), 103-5 (Pérgamo), 140-45 (Deméter e Perséfone), 244-48 (Meras, *moira* e soteriologia). Compare-se ainda com os papéis sotericos que as Meras assumem no mito de Er, na *República* de Platão (Pl. *R.* 616b-621b).

Para longe de vós eu afasto os destinos que ceifam prematuramente os homens. E vós, ó deusas, que orientais superiormente a vida dos mortais, Meras, nossas irmãs, dai às amáveis donzelas a graça de bons esposos, vós, que sois as deusas distribuidoras da justiça e que estais presentes em todos os lares, aplicando sempre a medida certa, vós, que sois de todas as divindades as mais respeitadas pela vossa justa actuação.²³

Em *Prometeu*, também as Oceânides lhes pedem bons maridos para as jovens:

Era sábio, sim, era sábio	Nunca, nunca vós,
O primeiro que em seu espírito pesou	Ó Meras, me vejais
E expressou com a língua	Ser esposa de Zeus,
Que de longe o melhor	Nem me aproxime
É um casamento igual	De esposo vindo do céu.
E não o desejo de se unir	Pois temo de medo ao ver Io,
Aos ricos, que vivem na moleza,	Donzela rebelde ao amor,
Nem aos que se ufanam da sua linhagem,	Esvair-se em miserável vaguear
Quando se é pobre.	Dolorosamente,
	Por causa de Hera. ²⁴

Uniões desiguais e casamentos infelizes nas mãos das Meras são, também, uma mensagem ecoada pelo coro em *Antígona*.²⁵ Casar em Atenas estava, formalmente, fora do controlo da mulher. É o seu pai, ou guardião masculino, que decide a que marido será ela entregue.²⁶ Que as fontes ilustrem estas preocupações com vozes femininas²⁷ e que as suas expectativas sejam colocadas em divindades que determinaram a sua *moira*, a parte que lhes cabe, a vida que terão, o estatuto novo como mulher e mãe, surge quase como consequente. A algo tão fundamental e, ao mesmo tempo, que fugiria tão absolutamente do seu controlo, recorrer às divindades inflexíveis do destino pelo rito, às quais acresce também a utilidade de colaborarem no parto, ofereceria uma abertura, uma esperança de escape. Também em Atenas, conciliava-se pelo politeísmo grego a noção de que certos eventos seriam fixos pelas Meras com os interesses concretos que motivavam praticantes no culto. E, na Ática, é possível que este culto fosse, até, específico das mulheres, como nos sugere um fragmento da *Melanipe Cativa*, de Eurípides:

Tratemos agora da questão dos deuses. Julgo que isto é da maior importância; temos a maior parte nisso! Nas casas de Febo, mulheres profetizam os pensamentos de Lóxias, e por entre os degraus consagrados de Dodona, junto do sacro carvalho, a raça das mulheres leva o que está na mente de Zeus aos Gregos que o procuram! E quanto aos ritos que são feitos às Meras e às deusas anónimas [Euménides], os homens não podem participar, mas prosperam perfeitamente entre as mulheres...²⁸

23 A. *Eu.* 956-68 trans. Pulquério, 2010, 233. Cf. Sourvinou Inwood 2003, 238-39.

24 A. *Pr.* 887-900, trans. Sottomayor 2008, 74-75.

25 S. *Ant.* 943-88.

26 Curado 2008, 39-59, 145-60; Leduc 1993, 323-33 et seq. Interessantemente, a cerâmica ática, como nas *Aves*, de Aristófanes, coloca as deusas nas procissões nupciais que processam o transporte da mulher da casa paterna para a nova família. Ar. *Av.* 1731-35; *Dino de Sójilo* (LJMC Moirai 24); *Vaso François* (LJMC Moirai 25).

27 Cf. Aires Horta 2016, 253-55.

28 Eur. Fr. 494 Kannacht, 12-21: ἃ δ' εἰς θεοῦσιν αὐτῶν - πρῶτα γὰρ κρίνω τάδε/ μέρος μέγιστον ἔχομεν ἐν Φοίβου τε γὰρ/ δόμοισι προφητεύουσι Λοξίου φρήνα/ γυναῖκες, ἀμφὶ δ' ἀγὰ Δωδώνης βάρβα/ φηγῶ παρ' ἱερᾷ θήλυ τὰς Διὸς φρήνας/ γένος πορεύει τοῖς θελουσίην Ἑλλάδος/ ἃ δ' εἰς τε Μοῖρας τὰς τ' ἀνωμόμοις θεᾶς/ ἱερὰ τελεῖται, ταῦτ' ἐν ἀνδράσιν μὲν οὐχ/ ὅσια καθέστηκε, ἐν γυναῖκεσσι αὐξεται/ ἅπαντα. Cf. Henrichs 1991, 175-79; 1994, 28-29, 35-58.

Um contexto mais completo do culto das Meras é-nos oferecido por uma fonte tardia, Pólux, cuja lexicografia, porém, referencia muitas realidades atenienses.²⁹ Ao dissertar sobre os termos do casamento (*gamos, telos*), é revelado que

... antes do casamento os sacrifícios chamam-se *proteleia* e *progamia*, mas também se podem chamar assim as prendas nupciais. É dito que praticam ritos antes do casamento (*proteleisthai*) não só as noivas, mas, também, os noivos; aliás, chama-se *telos* ao casamento e de *teleioi* aos recém-casados. Por esta razão a Hera casamenteira é chamada de *Teleia*; pois então apresentam ritualmente, antes do casamento, as raparigas às divindades apropriadas antes desse casamento (*tois proteleiois [theois]*), a Artemis e às Meras. E então as raparigas cortam os cabelos dedicando-os às deusas.³⁰

Estes registos vão ao encontro a um esboço de culto políade às Meras peculiarmente consistente, pelo menos para o séc. V a. C. em Atenas. As jovens pediriam às Meras bons maridos, e estas deusas recebiam *proteleia*, ritos prévios às bodas, ocasião evidente. Nestes, as noivas cultuavam à tríade e a Ártemis, e entre os ritos dedicavam parte dos seus cabelos, prática que denota claros tons iniciáticos com esperanças de transição bem-sucedida para um novo estatuto, de *gynē*, mulher e mãe, deixando a jovem para trás.³¹ Os testemunhos do culto das Meras na Ática não atestam com clareza, ao contrário do que acontece em cultos fora de Atenas, uma preocupação na concretização obstetra dos partos e de apoio no nascimento de crianças saudáveis, embora seja evidente que casamentos e nascimentos, como domínios de actuação divina, são peculiarmente próximos, senão mesmo entrelaçados, nas expectativas das crentes. Esta situação pode somente reflectir um acaso da amostra documental ou uma característica da configuração panteónica que daria maior predomínio a Ártemis e Ilítia para essa função.³² Do período imperial surge, ainda, uma referência genérica do culto à tríade, em Atenas, e duas inscrições que atestam a existência de uma sacerdotisa políade.³³ Até à descoberta de mais indícios, como veremos, manteve-se por determinar onde, quando e que outros ritos seriam realizados.

Deveriam existir vários locais de culto às Meras na Ática. Nos mesmos versos em *Euménides* acima citados, somos informados de que estariam “presentes em todos os lares” (*panti domoi metakoinoi*), apontando para uma veneração familiar e individual. Podem-se encontrar paralelos desta dinâmica em cultos familiares que nos deixaram registos (nomeadamente na costa e ilhas junto da Ásia Menor), em testemunhos votivos, indicando preocupações, naturalmente entrelaçadas, tal como no uso de epítetos *teleiai*, *pharmakides*, *lochiai*, *patrooi*.³⁴ Porém, por toda a Grécia são também atestados cultos políades, com templos e altares em

29 Lesky 1995, 869.

30 Poll. 3.38: ἡ δὲ πρὸ γάμου θυσία προτέλεια καὶ προγάμια οὕτω δ' ἂν καλοῖτο καὶ τὰ πρὸ γάμου δῶρα. προτελεῖσθαι δ' ἐλέγοντο οὐ μόνον αἱ νύμφαι ἀλλὰ καὶ οἱ νυμφεῖοι, καὶ τέλος ὁ γάμος ἐκαλεῖτο, καὶ τέλειοι οἱ γεγαμηκότες, διὰ τοῦτο καὶ Ἥρα τελεία ἢ συζυγία ταῦτη γὰρ τοῖς προτελεῖοις προτελεῖζον τὰς κόρας, καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Μοίραις, καὶ τῆς κόμης δὲ τότε ἀπὴρχοντο ταῖς θεαῖς αἱ κόραι. Cf. Eur. *IT* 433.

31 Smith 2011, 88-90; Dillon 1999, 71-72; Demand 1994, 71-86; Aires Horta 2016, 241-42.

32 Parker 2005, 439-40.

33 Clem.Al. *Protr.* 2, 26, 5; *IG* II/III² 1092, 5137.

34 *CGRN* 104; *HG* 13r; 13s; *IG* I³ 7; IX 7.432; XII 4.1.348; *IGJK* 21.209; SEG 42.535; *Tit.Carm.* 127. Cf. P. P. 4.146-6. Paul 2013, 186, 232-4, 316-20; Pirenne-Delforge et Pironi 2011, 99-102; Mili 2014, 93-92, 150-51; Parker 2008; Aires Horta 2016, 241-44.

espaços comuns, sacerdócios e festas calendarizadas. A existência de veneração privada não excluiu uma dimensão do culto gerida pela e para a comunidade.

Em Atenas, a situação não deveria ser diferente. É de esperar que a veneração no contexto do *oikos* coexistisse e dialogasse com a existência de um ou mais santuários, e não apenas da tríade, mas também em locais de culto de outros deuses com os quais elas se associavam. Por exemplo, a família dos Praxiérgidas, no séc. V, envolvia as Meras entre os ritos que realizavam para Atena Políade e conseguiu garantir da *polis* a manutenção destes seus privilégios nas festas das Plintérias e Calintérias, quando a estátua do Erecteion era limpa e perfumada.³⁵ Santuários com altares e áreas consagradas a outros deuses, que não o principal, são comuns pela Grécia. Foi sugerido que o culto das Meras partilhasse o espaço com o santuário das Euménides, pela sua proximidade nas fontes e paralelos noutras comunidades.³⁶ Sabemos ainda que as Meras eram associadas, na Ática, à herma de Afrodite Urânia *en Kepois* (“nos Jardins”) nas margens do rio Ilisso, a quem também as jovens atenienses pediam maridos e dedicavam *proteleia*. Uma píxide ática apresenta as Meras acompanhando a deusa Cípria na preparação e arranjos da noiva para o casamento.³⁷ Este segundo culto, também em Atenas e partilhando do mesmo campo de acção divina, oferece consistência à hipótese de que as atenienses se dirigiam às Meras nos *proteleia* na esperança de obterem um bom esposo.

Ora, o episódio da história de Alceste, neste contexto, apresentaria às atenienses uma verdadeira alteração das honras, das responsabilidades e das expectativas que ligavam os habitantes aos seus deuses. O homem com quem Alceste se casou torna-se a razão da sua morte, e esse fim não teria sido o decidido pelas Meras, mas o resultado de uma instrumentalização posterior e alheia às mesmas deusas às quais se pediam, precisamente, maridos melhores. De nada teriam servido, então, os *proteleia*. Apolo anulou-os e, assim, quebrou a expectativa de diálogo entre deuses e humanos pelo rito, estrutura que o politeísmo grego tem subjacente às suas práticas. Não seria apenas a linha entre vivos e mortos que o filho de Zeus subverte, ou as prerrogativas e honras das deusas; é, ainda, a reciprocidade que delas se esperava. Negar a *timē* dos deuses é nulificar a sua pertinência aos homens. Não nos admira a postura de confronto e desdém das Erínias e da Morte nas peças. Porém, fica por explicar a escolha do “método”.

35 IG I³ 7. Aires Horta 2016, 32-37.

36 Henrichs 1991, 175. Proximidade que também existia num culto políade em Sicção (Paus. 2.11.3-4), num culto familiar em Rodes (Tit. Cam. 127) e no mito (Epiménid. *Vorsokr.* 3 B.19).

37 Paus. 1.19.2; Luc. *Dial. Mer.* 7.1; *Schol.* 80.7.1-4; *SEG* 41.182; *LIMC* Moirai 31. Dillon 1999, 37; Aires Horta 2016, 37-41. Uma tradição teogónica antiga, que permaneceu associada ao culto *en Kepois*, ligava também as Meras a Afrodite. Cf. Epiménid. *Vorsokr.* 3 B, 19; Athenag. *Leg.* 18, 6 = Orph. *Fr.* 82-83; Procl. *in. R.* 2, 207, 23-27 = Orph. *Fr.* 176. Aires Horta 117-22.

Os documentos do Pireu

N.º 1 – IG II/III³ 4.1776 (Fig. 1), séc. IV a. C.

CGRN 53; AIO 1308; IG II/III² 4971; IG II 1662; LSCG 22; Prott-Ziehen 2.19.

Μοιραῖς <small>vac.</small>	Para as Meras
ἀρεστήρας [] : κηρία :	bolos propiciatórios favos de mel

N.º 2 – IG I/III³ 4.1774 (Fig. 2), II met. séc. IV a. C.

SEG 26.276 (somente com nota da descoberta)

5	γηφάλιος Μοιρῶν θύειν τρεις ἀρεστήρας καὶ κηρίον ἑκάσ- την· τουτοῖς κοινεῖ τάυτο κανοῦν. <small>vac.</small>	[Altar] sóbrio das Meras. Sacrificar três bolos propiciatórios e favo de mel a cada uma; colocar tudo junto no mesmo cesto.
---	--	--

N.º 3 – IG I/III³ 4.1777 (Fig. 3), séc. IV a. C.

	Νηφ[άλιος] Μοιρ[αῖς] <small>vac.</small>	[Altar] sóbrio [dedicado] às Meras
	τρεις ἄρες[τήρας] [τρεις κηρία]	três bolos propiciatórios e três porções de favo de mel

Em 2019, com um novo fascículo da *editio tertia* das *Inscriptiones Graecae*, por Jaime Curbera, foram editadas três inscrições referentes ao culto das Meras na Ática. Uma, já bem conhecida e publicada desde o século XIX (n.º 1), fora colocada no Museu do Pireu e hoje, infelizmente, encontra-se por localizar. Porém, manteve-se uma cópia em decalque na *Akademie der Wissenschaften* em Berlim. A segunda, viera à luz em 1973 durante escavações de resgate na colina de Muníquia, moderna Kastella, que revelaram vários edifícios datados do Período Clássico,³⁸ sendo o texto somente publicado neste fascículo das *IG* (n.º 2). Esta encontra-se actualmente no Museu do Pireu (inv. 3279). A terceira, que fora transcrita (e esquecida) nos apontamentos de Werner Peek, é publicada pela primeira vez por Curbera (n.º 3) e encontra-se no Museu Epigráfico de Atenas (inv. 2699).

Estas inscrições tinham por propósito informar os praticantes das particularidades rituais a cumprir quando se sacrificava às Meras. Instruções como estas são tradicionalmente conceptualizadas como *leges sacrae*. Contudo, a historiografia recente contesta e repensou criticamente esse termo para um grupo avulso de registos epigráficos, preferindo usar

38 Papachristopoulou 1977; Catling 1979, 3.

expressões como “regulamentos religiosos”, “normas rituais” ou apenas “avisos”, entre outros conceitos que procuram aproximar a heurística das categorias aos sentidos e intenções concretos da prática epigráfica, desdobrando também várias precisões de ordem inferior.³⁹

Também os três documentos em estudo, próximos no conteúdo e objectivo, ilustram pequenas nuances. A inscrição n.º 1, cujo suporte pode ter sido um cipo,⁴⁰ limita-se apenas a um curto e simples aviso da divindade e dos “ingredientes” a trazer para o culto. A ser a parte superior de um cipo, pode ser conjecturada a utilidade sinalética na proximidade da entrada de um santuário ou num espaço determinado dentro de um recinto maior onde se executavam os ritos às Meras. Os outros documentos (n.º 2 e 3) são pequenas placas de mármore que seriam encastradas em altares e revelam maior pormenor sobre os procedimentos: não só o quê, mas quanto e como sacrificar, ou seja, algo de mais concreto para quem de facto cultuasse.

A diferença no intuito e contexto destas normativas, até comparando com outros documentos tradicionalmente englobados sob *leges sacrae* e *tituli sacri* (como, a título de exemplo, inventários de empréstimos de um templo gerido pela *polis*, de um contrato de venda de sacerdócio aprovado pela assembleia ou de um calendário público e orçamento das festividades), é evidente. Estamos perante registos bem mais próximos do aviso afixado na porta da igreja, instruções nas caixas de ofertórios e para o uso das velas adjacentes. Mesmo nesta anacrónica analogia, o aviso e as instruções (que nem sempre necessitam de ser colocados, e também assim o era na Grécia Antiga) não pertencem exactamente à mesma categoria de sinalização de normas rituais, muito menos de “leis”.

As três inscrições são datadas do séc. IV a. C. pelo estilo da escrita e contexto do achado na escavação de 1973.⁴¹ A inscrição n.º 2 é datada como sendo a mais recente das três. As outras duas (n.º 1 e 3) apresentam uma escrita mais cuidada, mais regular, uma paginação alinhada ao eixo de simetria do campo epigráfico, e incluem um espaçamento entre o nome da tríade (cujas letras também são destacadas na dimensão) e as instruções nas linhas inferiores. As três inscrições, de escrita ática clássica, são progressivas. A inscrição n.º 1 recorre a marcas ornamentais para colmatar espaços nas margens consequentes ao alinhamento da composição.

Estamos seguros da proveniência de duas inscrições (n.º 1 e 2), o Pireu, e deduz o editor que a terceira terá a mesma origem. Suporta-o apenas o paralelo. A proposta de reconstrução desta inscrição fragmentária, além do evidente, recorre ao texto das restantes: Peek deduziu uma quarta linha para *[trēs kēria]* prevendo as instruções da placa mais extensa, e a edição opta pelo dativo *Moir[ais]*, como na inscrição n.º 1, para distribuir as letras pelo espaço de três letras no alinhamento projectado com *nēph[alios]* da linha superior. O fragmento mantém ainda uma parte do cimácio da secção superior da moldura, uma ornamentação bem

39 A bibliografia do debate é vasta. Veja-se Parker 2004, Carbon et Pirenne-Delforge 2012, e Harris 2015.

40 Autopsia da inscrição n.º 1 confirmada em Meletopoulos 1882, 556 e Foucart 1883, 3. Meletopoulos somente indica um fragmento, enquanto Foucart refere uma “petite plaque”, mas, a partir da edição do *CLA* (1887), em que Köhler refere como sendo parte superior de um cipo, os editores têm seguido essa descrição. Na *editio minor* (1935), Kirchner indica *nunc in museo Piraeo*, enquanto outras obras e compilações preferem apenas *reperit Piraei*. Na recolha e revisão do *APMA* (1.77 no. 361), é apresentado como um fragmento de um altar, aproximando-os dos restantes documentos. A *editio tertia* mantém como cipo.

41 Papachristopoulou 1977, 48.

mais elaborada do que a placa tida por mais recente (n.º 2). Essa inscrição é de composição mais simples, assimétrica e menos planeada (será uma cópia?), como revela o alinhamento pela margem esquerda do campo epigráfico, levando a margens irregulares no final das linhas à direita ou a encurtar o espaçamento entre as letras. O suporte não foi cortado pela medida da composição.

A importância destes documentos para o estudo do culto das Meras é evidente. Na anterior ausência de conjuntos com que comparar, a inscrição n.º 1 fora comumente associada ao santuário de Asclépio no Pireu, tendo por base a existência de uma regulação similar por referência a três altares “sóbrios” e ritos próximos.⁴² A presença das Meras nos santuários de Asclépio em Epidauro e Cós reforçaria o argumento. Contudo, a concomitância desses elementos não corresponde à fórmula exacta das instruções, variando em número (i.e. não requer os três *keria* e as três *arestērias* para uma tríade), e na própria inscrição do Asclepeion são referidas divindades mais apropriadas para esses outros altares: as três filhas de Asclépio – Iaso, Aqueso e Panaceia. Ademais, as Meras estão ausentes nessa inscrição e as placas (n.º 2 e 3) referem apenas um altar para as três divindades, não três altares distintos. Em todo o caso, mais importante é o contexto arqueológico da descoberta de 1973. O regulamento foi encontrado num espaço que continha uma elevação de rocha quadrangular no solo, sugestiva da existência anterior de um pequeno altar; e, num espaço adjacente, foram encontrados fragmentos de uma estátua e de uma base votiva, inscrita, dedicada a Ártemis. Além disso, segundo os arqueólogos, não foram encontrados indícios que sugerissem que os achados, incluindo a inscrição n.º 2, tivessem sido levados para este espaço, mas estes terão sido deixados *in situ*.⁴³

O conjunto convida, por todas estas razões, a repensar a hipótese do Asclepeion que, aliás, se encontra no sopé da colina.⁴⁴ Mesmo que apenas dois destes documentos sejam originários do Pireu e encontrados na colina de Muníquia, ambos sugerem a existência de um espaço público, um santuário autónomo ou lugar diferenciado dentro de um santuário maior, com um altar e aberto ao culto mediante o cumprimento das regras. Trata-se de um lugar distinto do Asclepeion. Tal não exclui que as Meras continuassem a ser veneradas em ambiente doméstico, mas oferece um lugar onde o culto, mesmo que individual, podia ser realizado. Sendo a placa fragmentária (n.º 3) de origem indeterminada, é possível que ela seja testemunho de um outro espaço semelhante em Atenas.

Os documentos contam-nos como os Atenenses praticariam o culto. A forma do rito prescrito, com uma consagração para cada deusa, confirma que os praticantes, em Atenas, tinham uma concepção das Meras como três divindades distintas, e não como uma pluralidade inumerável e abstracta.⁴⁵ Mais interessante, estes documentos registaram o tipo de sacrifício

42 IG II/III³ 4.1773 = CGRN 54. É a leitura predefinida de todos editores e autores que consultámos e que nós também previamente seguimos. Contudo, como se verá de seguida, discordamos, dadas as conclusões dos arqueólogos, às quais se juntam os argumentos contra essa atribuição pelas informações dos próprios documentos. À luz das novas informações, revemos completamente a posição que antes tomámos (Aires Horta 2016, 42).

43 Papachristopoulou 1977, 46-48; SEG 26.276, 55.301.

44 Garland 2001, 160; Eickstedt 1991, 187.

45 Aliás, em certas preces as Meras são individualizadas pelos seus nomes (PMG 1018a-b; Orph. H. 59), Cloto e Lâquesis aparecem autónomas em narrativas mitológicas (P. O. 1.25-27, 7.54-71; Fr. 52m; Sch. O. 1.40a-41; Philostr. Im. 1.30.2-4) e Lâquesis aparece

que é feito – consagrações de bolos propiciatórios e de mel ainda nos favos da colmeia –, a forma de trazer os materiais até ao altar – levariam-nos juntos num cesto –, e a categoria com a qual a comunidade pensava esse mesmo altar – *nēphalios* (sóbrio) –, termo que nos indica que tipo de libações eram feitas. Note-se quão curioso é que os altares sejam “sóbrios” para as deusas que Apolo embriagara.

Deusas sóbrias em Muníquia: Configurações rituais e panteónicas

Os altares sinalizavam que, sobre eles, os ritos a executar seriam diferentes dos esperados para outros locais e outros deuses. Convinha, por isso, assinalá-los. Ao serem *nēphalios*, sobre eles nenhum vinho poderia ser derramado em libações, sendo preterido por água, leite, mel ou uma mistura destes. Entre os Gregos, o sacrifício também era considerado “sóbrio” se compreendesse uma consagração animal, desde que não fosse acompanhado de uma libação de vinho.⁴⁶

Estas inscrições alinham a prática da Ática com o que era feito noutras comunidades para as Meras. Em Quios, um altar à tríade era mais explícito (*oinon mē prosperēn*, “não oferecer vinho”), em Sicião, e juntamente para as Erínias, usava-se uma mistura de mel e leite (*melikraton*), e num culto familiar em Halicarnasso usava-se mel.⁴⁷

Os registos completam ainda um panorama consistente das configurações panteónicas perante o tipo de ritos escolhidos. Divindades com as quais as Meras se encontram associadas parecem partilhar de consagrações “sóbrias.” É o caso das Euménides de Atenas, cujas libações são explicitamente referidas por Ésquilo e Sófocles, e que vêm imediatamente à lembrança de Pausânias quando este assistia aos seus ritos em Sicião. Um fragmento de Pólemo indica, entre as divindades atenienses que recebiam esta categoria de ritos, precisamente Afrodite Urânia – que também era alvo de *proteleia*. Também as sacerdotisas das Euménides eram chamadas de *nēphaliai* quando consagravam bolos de mel.⁴⁸ O altar de Quios, a que já aludimos, era ainda partilhado com Zeus *Moiragetēs*, sequência teonímica encontrada também nas práticas da família dos Praxiérgidas a Atena Polias, já referidas; e curiosamente, Pausânias indica-nos precisamente a existência de um altar a Zeus, frente ao Erecteion (onde a estátua da deusa objecto desses ritos era albergada), no qual se depositavam bolos e o vinho era proibido como libação.⁴⁹

Informações tardias parecem ecoar as práticas: um escólio aos *apyrōn hierōn*, que Clitemnestra invoca em *Agamémnon*, associa-os às consagrações das Meras e das Erínias como

no culto do Epidauro, relacionado com a sua individualização por Ísilo (*JG* II/III² 1.128.48-50; 1.199. Cf. 5.1.602). Ver Artem. 2.33-35 e a estranheza de Plutarco e Pausânias quando deparados com estátuas em falta para as três (Paus. 10.24.4; Plut. *Moralia* 385c). Aires Horta 2016, 178-81.

46 Heinrichs 1983, 90-92; Pirenne Delforge 2011; Graf 1985 26-28; Aires Horta 2016, 188-90, 215-17.

47 *CGRN* 51; Paus. 2.11.4; *JG* XII 4.348.

48 Paus. 2.11.4-5; A. *Enum.* 106-7; S. *OC* 465-482. *Sch. OC* 100; Polem.Hist. *FGH* 328, fr. 12; Call. *Fr.* 681 Pfeiffer. Heinrichs 1983, 92 n. 24, Delforge 2011 126-30.

49 Paus. 1.25.5.

“sóbrias”. Próculo, no comentário à *República*, também nota que essa era a categoria de libações devidas à tríade. Henrichs e Pirenne-Delforge vêem nestes registos reflexos de práticas áticas, assentes no conhecimento dos cultos locais.⁵⁰

Nos ritos, estas libações eram acompanhadas por um sacrifício que evitava a imolação animal: bolos e mel ainda nos favos. Consagrar um bolo não seria apenas uma simples alternativa. Eram também queimados ou simplesmente depositados nos altares. Mas, antes, todo o espectro de preparação e apresentação, recorrendo a ingredientes específicos, fórmulas de os tratar e escolha de formas específicas para os moldar importa: dota os bolos de “uma gramática própria” para os integrar no rito e preenchê-los de sentidos. Por detrás do nome *arestēr* estaria um processo que começa na confecção e que o torna apropriado para a divindade, podendo até ser codificado e inscrito entre regulações públicas dos santuários para que quem os quisesse sacrificar o fizesse devidamente.⁵¹ As peculiaridades dessa receita, infelizmente, desconhecemos.

Por outro lado, a consagração de mel nos favos juntamente com *arestēras* ocorre noutras inscrições de normas rituais de vários cultos e deuses, pelo que o conjunto registado nos documentos em estudo corresponderá a uma fórmula específica.⁵² Também entre os cultos das Meras eram realizados sacrifícios “não-sangrentos”: em Sicião, com deposições florais, em Corinto, com *likna* de terracota, e na Arcádia, onde as Meras integravam as narrativas etiológicas locais dos cultos de Deméter e encontramos, em Licosura e Figaleia, o mel nos favos das colmeias, entre outras consagrações vegetais.⁵³

Por estas razões, o culto em Atenas não deveria ser ritualmente extrínseco a algo de transversal à Hélade. O tipo de práticas elencadas, aliás, poderá ajustar-se adequadamente a ritos nupciais: mel, água, leite e, também, bolos podem ser alternativas económicas que se acomodam a práticas que se esperam universais. Além disso, os ritos têm sido associados a expectativas e ansiedades de uma prosperidade assente, também, na renovação de gerações.⁵⁴

Os documentos inscrevem, portanto, as práticas atenienses num conjunto de fórmulas conhecidas na Grécia Antiga e reforçam a consistência deste lugar de culto às Meras no sistema religioso local pelos ritos, campos de acção e rede de associações a divindades que partilham das práticas. Porém, a descoberta da inscrição n.º 2 no Pireu, precisamente na colina de Muníquia, convida-nos a considerar uma outra consistência: que fosse nestes altares (e fossem estes os ritos) de *proteleia* que as jovens atenienses realizariam antes do casamento.

A presença de Ártemis em Muníquia era antiga e importante, e a própria colina era consagrada à deusa.⁵⁵ Esta divindade, como vimos, recebia também *proteleia* em Atenas e tinha neste espaço do Pireu um importante santuário poliade. Este encontrava-se numa pequena

50 A. Sch. A. 70. Procl. in R. 2.246.26-247.2. Henrichs 1994, 38 n. 35; Pirenne-Delforge 2011, 123-26, 131 n. 94; Lesky 1995, 920. Próculo (in R. 2.240.22-25) descreve ainda uma festa cujos praticantes levariam fúsos e rocas de fiar.

51 Bruit Zaidman 2005, 38-39; Kearns 1994, 67-69; Kearns 2011.

52 CGRN 54; 87; 95; 135; Bruit Zaidman 2005, 38.

53 Paus. 2.4.7, 2.11.4. IG V 2.514; Paus. 8.37.2; 8.42.11-12. Brumfield 1999; Aires Horta 48-54, 71-79.

54 Kearns 2011, 102; Pirenne-Delforge 2011, 140-45. Cf. Georgoudi 1994, sobre as práticas em Sicião.

55 Plut. *Phot.* 28; Lib. *Or.* 5.30.

elevação na base do monte, junto ao mar e ao porto militar de Muníquia, num dos pontões da doca, frente ao actual ilhéu Koumoundorou. O complexo, atestado nas fontes antigas, foi seguramente identificado nos anos 30 do século XX, na sequência de uma intervenção de resgate, durante a construção de um clube naval.⁵⁶

A historiografia tem associado ao espaço e aos achados das escavações a realização de festas e práticas das jovens atenienses, ritos de transição para a maioridade, semelhantes ao que foi proposto para Bráuron.⁵⁷ Não entrando nas problemáticas destas leituras, cuja extensão em muito ultrapassaria o objecto deste estudo, interessa-nos notar que as fontes para o culto indicam que os rituais seriam feitos, precisamente, no mês do calendário nomeado em função desse mesmo local e santuário – Muníquion (Abril/Maio) – e que as jovens participariam nas festas e nos ritos especificamente *antes* do seu casamento.⁵⁸ Os testemunhos não nos revelam as preocupações concretas das atenienses na transição para um novo estatuto de *gynē* (tão-somente o indicam os modelos interpretativos dos ritos a Ártemis), mas sugerem a importância e a popularidade ática das práticas no santuário e colocam-nas, pelo menos, na proximidade semântica, senão mesmo temporal,⁵⁹ dos *proteleia*.

O contexto dos achados que remetem para as Meras, nos quais se insere a inscrição n.º 2, não corresponde ao santuário de Ártemis Muníquia, embora este fosse próximo. Os vestígios foram encontrados no topo da colina. Amplamente ocupada no Período Clássico e Helenístico com o desenvolvimento portuário e comercial, era um local fortificado e estratégico no acesso e controle do Pireu.⁶⁰ Este espaço correspondia à acrópole de Muníquia na qual se concentravam vários outros cultos, nomeadamente ao herói epónimo, Muníquio.⁶¹ A leitura de uma ligação na proximidade com o santuário é sugerida pela base votiva dedicada a Ártemis encontrada no complexo, mas esta não faz uso de *Mounychia* como epíteto.⁶² Este registo não

56 Call. *Dian.* 259; Paus. 1.1.4; Clem.Al. *Schol. In Pr.* 47.35. Palaiokrassa 1991, 16-19, 179-183. *FGRI* 369, F 1 = *P.Petrie Hawara* 80/1.10-13. Garland 2001, 162; Eickstedt 1991, 176. Sobre o santuário, ver Palaiokrassa 1991.

57 Arist. *Schol. in Lys.* 645; Suid. s. v. ἐμπαρός ἔτη. Sourvinou-Inwood 1988; Garland 2001, 113-14; Parker 2005, 228-45, Papadopoulou 2014, 111-15; Palaiokrassa 1991, 38-41. A existência de rituais de iniciação, transição e inscrição na maioridade (nos quais os *proteleia* se inserem por definição com a passagem para o estatuto de mulher e mãe pelo casamento) não necessita, em todo caso, de uma arquitectura de oposições que identifiquem os espaços dos ritos com liminaridades socio-geográficas como demonstrou Irene Polinskaya (2003). Para o período do culto em análise, o Pireu seria, aliás, um verdadeiro centro urbano, que rivalizaria com a *asty*.

58 Plut. *De Glor. Ath.* 349f; Lib. *Or.* 5.29-30; Harp. 50.4, 207.4; Phot. *Lex.* s.v. Μουνυχίω; *CGRN* 32.40-41. Garland 2011, 114-16; Papadopoulou 2014, 119-20. No séc. V a. C., o festival foi reformado para integrar as celebrações da vitória de Salamina, prática que parece ter permanecido durante o Período Romano com a ostentação de regatas e nauaquias invocatórias da batalha. Palaiokrassa 1991, 33-41.

59 Cf. Sourvinou-Inwood 1988, 27-30.

60 Xen. *Hell.* 2.4.10-19; Thuc. 8.9.2; Arist. *Ath. Pol.* 19.2, 38.1-3, 61.1; Str. 9.1.15. Garland 2001, 45-53, 160, 187, 221; Eickstedt 1991, 44-47.

61 Papachristopoulou 1977, 46; Garland 2001, 101, 162, 205. *IG II² 4950*; Hellenic. *FGRI* 4, F 42a; Eusth. *in Il.* 2.732. Na base da colina: Asclépio e Ártemis Muníquia. Na acrópole: Ninfas, Bêndis, Teseu, Dionísio e Zeus *Melichios*, em diferentes lugares da encosta e colina. Antes das escavações de resgate, vários autores consideraram que o templo, ao qual as fontes antigas se referem, localizava-se na colina. Palaiokrassa 1991, 17 n. 5.

62 *IG II/III³ 4.1074*: θεοδότη] ...δίων Ἀρ[έ]μιδι : Ἴλεωι. A reconstrução de Robert Parker [ἐκ τῶν πα]ρίδίων complementar a lógica da procura de um casamento bem sucedido: obter bons maridos e filhos (Parker 2005, 438-39 e n. 83). Também no Pireu foi encontrada uma inscrição votiva do séc. IV a. C. a uma certa Rapso (fiandeira) que alguns autores procuraram ler como sendo uma das Meras (*IG II/III³ 4547*). Pirenne-Delforge et Pironti 2011, 106. A inscrição nomeia também várias divindades ligadas ao nascimento, nomeadamente Ártemis no epíteto de *Lochia*, Ilitia e as Ninfas *Genethlia*.

invalida que o pequeno santuário fosse associado ao templo junto ao mar ou nomeado em sua função, mas também não o demonstra.⁶³

O espaço pode ser apenas um santuário demótico⁶⁴ onde o culto às Meras e a Ártemis, por parte das Atenienses, se processaria em torno das preocupações com o sucesso no casamento. Em verdade, parece-nos implausível que este fosse o único local na Ática (ou que todas as atenienses se dirigissem a tão pequeno espaço) onde os ritos se realizassem. Mais provável será que existissem outros altares espalhados pelos vários *demoi*, espaços apropriados para o culto por comodidade e tradição. Esta hipótese permite considerar que a inscrição n.º 3 possa ter vindo de um desses locais, não necessariamente do Pireu, e que casos como o da associação no culto de Afrodite Urânia *en Kepois* testemunhem a mesma dinâmica. O padrão de associações e ritos complementa, e não contradiz, as informações que nos permitem reconstruir as pontualidades culturais identificadas. Esta parece-nos ser a leitura mais plausível.

A hipótese de que os Atenienses de diferentes locais da Ática tenham estabelecido espaços para o culto das Meras associando-o às divindades próximas com as quais partilhassem campos de acção, que fossem objecto de rituais parecidos ou iguais e que articulassem ansiedades adjacentes, senão mesmo semelhantes, oferece uma considerável eficácia ao seu desenvolvimento histórico, pois esse processo estaria ancorado na experiência e entendimento dos sistemas locais pelos próprios crentes: em Muniqia, nada seria mais natural para os praticantes locais que colocá-las junto a Ártemis, a quem as raparigas cultuavam no arranque de um processo de transição ritual que culminaria com o próprio casamento mas junto ao Ilisso, os habitantes teriam considerado mais apropriado juntá-las a Afrodite, a quem também se pediam os desejados companheiros.⁶⁵ A todas elas eram devidos *proteleia* no tempo adequado. As motivações para sacrificar “com sobriedade” às Meras, pedindo bons maridos, acompanhariam as particularidades das configurações panteónicas locais através da Ática.

63 A descoberta, no porto do Pireu, de sete fragmentos marmóreos pertencentes a três relevos com a representação do nascimento de Atena na presença das Meras, não sendo conclusiva, é curiosa. A composição segue um modelo semelhante ao encontrado em outras peças do séc. II d. C., mas tem sido conjecturadas como cópias de um modelo clássico, possivelmente do séc. IV d. C. Actualmente os fragmentos encontram-se no museu do Pireu: i. (inv. 2065, 2073), ii. (inv. 2038, 2049, 2061, 2084) e iii. (inv. 2037). Poderão ter pertencido a um santuário? Cf. *LIMC* Moirai 17-20; Giannoulis 2010, 31-35, tav. 4-5; Despini 1982, 97-110, tav. 61-69.

64 Nikolaos Papachatzis (1984, 5) sugere um santuário próprio, na sequência da descoberta, localizado na colina.

65 Interessantemente, Libânio, no *Discurso sobre Artemis*, parece ter o encadeamento dos tempos e dos lugares dos ritos da configuração panteónica local em mente quando disserta sobre a deusa em Atenas: “Por isso, nas honras que lhe são devidas, por todo o lado e por toda a gente, os templos, os altares, os sacrifícios e as festas são espetaculares. E os Atenienses consagraram-lhe um mês com o nome, o tal Elafebólion. Noutro mês, julgo Muniqion, levam as jovens à deusa antes do casamento, para que elas cultuem Afrodite uma vez tendo Ártemis recebido, primeiro, os rituais preliminares. São dois os espaços mais veneráveis que eles têm, o Pireu e a acrópole, um é de Atena, o outro de Ártemis” (*Lib. Or.* 5.29-30: Διὰ τοῦτο ἐν τιμαῖς πανταχοῦ τε καὶ παρὰ πᾶσι, καὶ νεώ τε μεγαλοπρεπεῖς καὶ βωμοὶ καὶ θυσίαι καὶ ἑορταί. Ἀθηναῖοι δὲ καὶ μηνὸς ὀνόματι γεραίρουσι τὴν θεόν, ὃ γὰρ δὴ Ἐλαφιβολίων τοῦτό ἐστιν. ἐν ἑτέρῳ δὲ γε μὲν, Μουνυχιῶνι οἶμαι, καὶ τὰς παρθένους αὐτῆ πρό γάμων ὑπάγουσιν, ὅπως προτεθεραπευμένης Ἀρτέμιδος οὕτως ἐπὶ τὰ Ἀφροδίτης ἴσσι. δισὺν δὲ ὄντιον σφίσι πλείστον ἄξιον χωρίον, Πειραιῶς τε καὶ τῆς ἀκροπόλεως, ἡ μὲν ἐστὶ τῆς Ἀθηναῖς, ὃ δὲ τῆς Ἀρτέμιδος.)

O rito no mito

Para explicar o embriagar das Meras, não nos parece necessário remeter para etapas profundas do mito, para estruturas fundamentais dos contos de dramas domésticos, ou assumir que se trata de uma criação poética.⁶⁶ O *modus operandi* de Apolo no mito faz uso de estruturas rituais específicas da religião grega e contextualizadas historicamente no culto das Meras na Ática, pelo menos, para os sécs. V e IV. Essas peculiaridades foram postas em palco e eram conhecidas da audiência. Muitas dessas características, embora não com a consistência que as fontes nos dão para Atenas, estão atestadas para outras comunidades e temporalidades da religião grega. Pelo menos para esta comunidade, um sentido que este episódio trazia à luz do culto das Meras seria perfeitamente adequado ao tratamento trágico da figura de Alceste: as ansiedades nos ritos nupciais que todas as jovens realizavam e que as mulheres casadas tinham ultrapassado.

A representação de Apolo é a de um ateniense que transgride as normas rituais (talvez aqui se encontre mais uma razão para a cuidada omissão de Eurípides). O mecanismo do dolo é tão simples quanto engenhoso à luz dessas mesmas normas e do cotidiano: uma vez que as deusas somente recebem libações de água, leite ou mel, não estariam habituadas ao vinho. A imagem é de entendimento imediato para quem conhecesse o culto. A narrativa invocaria um deus que executa, precisamente, os ritos inversos aos que seriam prescritos e conhecidos dos Atenienses para pedir algo às Meras, e fá-lo para as subverter. O processo de inversão ritual corresponde precisamente a uma fórmula oposta⁶⁷ àquela pela qual as atenienses sacrificariam às Meras para lhes pedir bons maridos antes de se casarem. O mito apresenta o culto ao contrário. Apolo executa a inversão de ritos nupciais levando a que uma mulher morra pelo seu marido. Mais do que uma inversão, para as atenienses, este episódio representaria uma verdadeira reversão das suas práticas, um anular dos seus esforços, desprezo pelos pedidos e sacrifícios que em tempos fizeram, das expectativas de garantias que tinham colocado nas deusas, quando então se aproximavam da maioridade e eram encaminhadas para se casarem. Com isso, o deus esbate os limites entre mortos e vivos, altera as prerrogativas entre os deuses e contesta a reciprocidade do próprio rito. Perante o mundo ao avesso, como não salvar Alceste?

Esta leitura do mito merece ainda tecer algumas notas suplementares. Se as inscrições parecem ir ao encontro dos textos, e o episódio faz uso das representações do culto que as suas audiências conheciam, a introdução das Meras no mito de Alceste não aponta apenas para a caracterização tradicional das divindades em torno da determinação do Destino. Pelo

66 Rodrigues 2009, 115-16; Lesky 1925, 38-39; Dale 1954, xv.

67 Se esta narrativa reflecte, como pensamos, as estruturas do rito, teremos de descartar a proposta de Graf (1985, 24-31) de que os ritos “sóbrios” sinalizariam uma marca de anormalidade, inversão, de mundo ao contrário. Em verdade, tratar-se-ão de mais uma fórmula da linguagem ritual dos Gregos, que pode ser ela mesma invertida com a representação das práticas “ortodoxas” precisamente para mostrar a inversão da ordem. Ademais, as escolhas da linguagem ritual são formalizadas, como que uma assinatura apropriada para se dirigir a deuses específicos, e a sua perversão seria imediatamente notada pelos próprios praticantes. Pirenne-Delforge 2011, 118-19.

contrário, o seu sentido parece ser completado precisamente com os campos de acção divina que assumem na configuração panteónica local. A metáfora do deus transgressor, além de recorrer à representação de um ateniense em plena infracção num santuário quanto às normas rituais, implica uma representação alusiva a ritos conhecidos e o uso das suas motivações concretas para preencher de sentidos um acto de Apolo, sugerindo ainda consequências nefastas para os praticantes. Ademais, implicará reconhecer que o uso deste episódio pelos tragediógrafos compreende mais um testemunho do culto das Meras na Ática para o período. Por outro lado, o resumo desta narrativa preservado na Biblioteca de Apolodoro, que apresenta uma causa precisa para a morte de Admeto, merece ser reconsiderado apesar da distância temporal para com as tragédias:

Quando Admeto reinava sobre Feras e cortejava Alceste, a filha de Pélias, Apolo estava ao seu serviço como seu servo. Pélias tinha prometido que daria a sua filha a quem atrelasse no jugo do carro um leão e um javali, e Apolo, tendo atrelado os animais, entregou-lhe: Admeto, tendo conduzido a Pélias o carro, tomou Alceste. Mas esqueceu-se de sacrificar a Artemis aquando dos ritos do seu casamento. Por causa disso, ao abrir as portas do tálamo, encontrou-o cheio de serpentes em ondeio. E Apolo disse-lhe para apaziguar a deusa e rogou junto das Meras para que, quando Admeto estivesse prestes a morrer, fosse liberto da morte, se alguém escolhesse morrer voluntariamente por ele.⁶⁸

Esta tradição, que inscreve com clareza a intriga no motivo nupcial do drama doméstico,⁶⁹ apresenta a pena capital como consequência para o marido que não cumpre, precisamente, os ritos prévios ao casamento, os *proteleia*, às divindades apropriadas. A morte não vem apenas na sequência de uma determinação arbitrária das Meras, mas de um insulto a um deus, a Ártemis – a quem os ritos também eram devidos em Atenas, como notámos. Esta variação do motivo pelo qual Admeto tem de morrer não nos parece ser um acrescento tardio, ou uma causa distinta da vontade das Meras,⁷⁰ mas um eco de uma mesma paisagem religiosa: Apolo dirige-se então a outras divindades nupciais que, juntando o útil ao agradável, pudessem prestar auxílio considerando o seu poder sobre a *moira* de cada um. Em nossa opinião, estamos perante mais um testemunho que associa as divindades aos ritos e motivações do culto, e concilia as práticas rituais (e a sua representação) com fórmulas de determinação divina de eventos e acontecimentos (i.e. concepção de Destino) presentes no politeísmo grego, sem grandes soluções na “teologia”.

Estes episódios do mito, colocando Apolo e Admeto em falta ao não cumprirem as normas sagradas e respectivas obrigações, não seriam adequados ao tratamento de Eurípides, que apresenta precisamente o marido e o deus como *hosios*⁷¹ – um estado incompatível com as transgressões. Este termo remete, em bom rigor, para a boa observância das normas e

68 Apollod. 1.9.15: Ἀδμήτου δὲ βασιλεύοντος τῶν Φερῶν, ἐθήτευσεν Ἀπόλλων αὐτῷ μνηστευομένῳ τὴν Πελοῖου θυγατέρα Ἄλκηστιν. ἐκείνου δὲ δόσειν ἐπαγγελμαμένου τὴν θυγατέρα τῷ καταζεύξαντι ἄρμα λέοντος καὶ κάπρου, Ἀπόλλων Ζεῦξας ἔδωκεν: ὁ δὲ κομίσας πρὸς Πελοῖαν Ἄλκηστιν λαμβάνει. θύων δὲ ἐν τοῖς γάμοις ἐξελάθετο Ἀρτέμιδι θύσαι: διὰ τοῦτο τὸν θάλαμον ἀνοίξας εὗρε δρακόντων σπειράμασι πεπληρωμένον. Ἀπόλλων δὲ εἰπὼν ἐξιλάσκεσθαι τὴν θεόν, ἠτήσατο παρὰ Μοιρῶν ἵνα, ὅταν Ἀδμήτος μέλλῃ τελευτᾶν, ἀπολυθῇ τοῦ θανάτου, ἂν ἔκουσας τις ὑπὲρ αὐτοῦ θνήσκειν ἔληται.

69 Lesky 1995, 394-95; Rodrigues 2009, 130-31.

70 Cf. Dale 1954, ix; Lesky 1925, 38-40, 49-55.

71 Eur. Alc. 10-12: δόσιον γὰρ ἀνδρὸς δόσιος ὧν ἐτύχανεν παῖδος Φέρητος, ὃν θανεῖν ἔρρυσάμην, Μοίρας δολώσας.

práticas rituais e dos comportamentos devidos e propícios aos deuses. A caracterização que Apolo faz de si mesmo contradiz em absoluto o que ela implica: um deus que se comporta como um ateniense que não cumpre, mas inverte, as práticas com as quais se deve prestar culto às divindades, práticas essas que a audiência conhecia e de que é, com a sua subversão, lembrada. Mas ao caracterizar o seu comportamento desta forma procura justificar-se. Argumenta com a ocultação.⁷² Apolo omite parte do mito. O prólogo evita desenvolver pormenores do dolo. Todo o casamento de Alceste e Admeto é lembrado sem notícia de qualquer lapso ritual.⁷³

Contudo, na peça terá persistido, pelo menos, um elemento do *agôn* de Apolo e da Morte que se considera ser um pormenor alusivo e encontrado na versão do séc. VI a. C. de Frínico: que a Morte venha buscar Alceste como que num sacrifício, emulando um sacerdote com a lâmina pronta para cortar o cabelo da vítima.⁷⁴ Esta caracterização oferece um retorno aos *proteleia* com um outro paralelo sombrio: quando as jovens cortavam parte do seu cabelo e o deixavam a Ártemis e às Meras, depositando nelas as esperanças de um casamento feliz. Ao apresentar Alceste como se fosse uma vítima prestes a ser consagrada, os rituais que em tempos fizeram de nada servem e nem nos deuses se pode confiar. Nesta outra apresentação do culto ao contrário, não omitido na peça de Eurípides, os *proteleia* não salvam, mas matam, a noiva. Antes sacrificavam, agora são sacrificadas. Os ritos que outrora fizeram tinham sido sóbrios e sem mácula: libações e bolos. Agora realiza-se uma consagração sangrenta, faz-se com uma vítima viva. Uma articulação que subverte o rito ateniense e que o inscreve, do avesso, no mito de Alceste persiste em cena. O tratamento pode ecoar um motivo comum a outras peças, sublinhado pelo voluntarismo de Alceste que, nas palavras da heroína, Eurípides alarga também à escolha do noivo.⁷⁵ Porém, desta divergência de outras versões do mito, e também da realidade quotidiana de Atenas, resulta um arquétipo que não poderia ser esperado pelas atenienses. Resta-nos perguntar quanto estas escolhas amplificariam ou silenciariam em palco as ansiedades entrelaçadas no mito de Alceste.

72 Burkert 1993, 514-15; Rudhardt 1992, 23-25, 30-34; Peels 2016 e especialmente 149-67.

73 Eur. *Alc.* 912-25. L. Parker 2007, xviii-xix.

74 Eur. *Alc.* 74-76. Cf. Serv. *Aen.* 4.694 = TrGF 3, F 3: *Alii dicunt Euripidem Orcum in scaenam inducere gladium ferentem quo crinem Alcestei abscondat et Euripidem hoc a Phrynicho antiquo tragico mutuatum.* L. Parker 2007, 67-68; Dale 1954, xii-xiv; 57-58; Lesky 1925, 61.

75 Eur. *Alc.* 285-290. Cf. Silva (1991) 2005.

ANEXO

Fotografias das inscrições

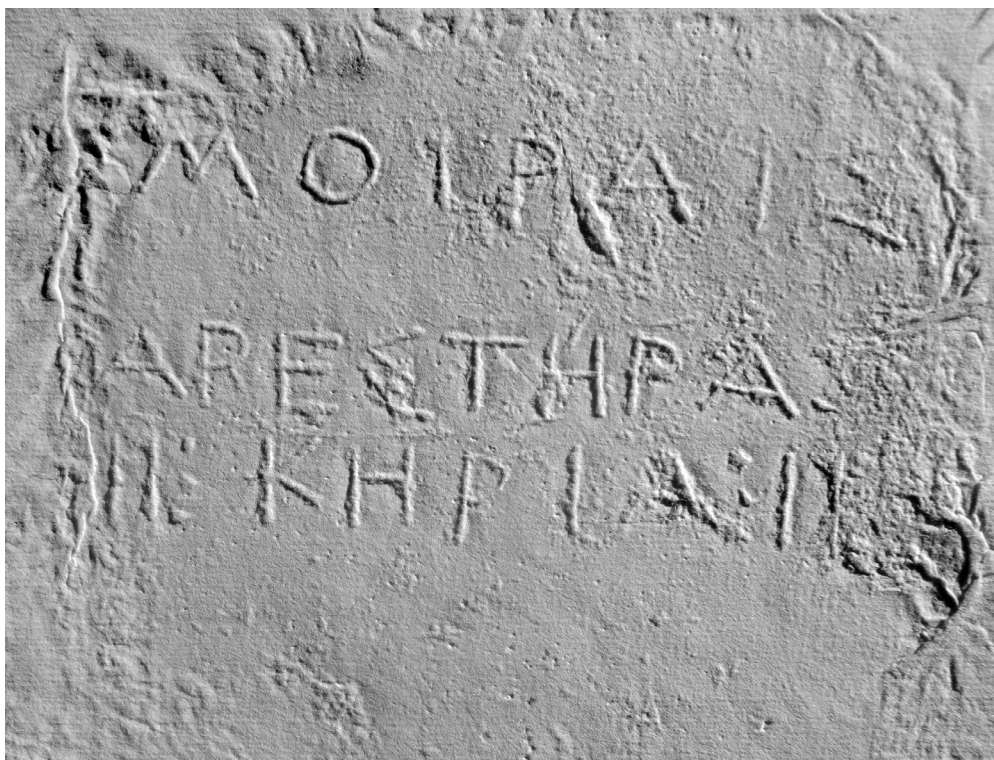


Fig. 1. Fotografia da estampa da inscrição no. 1 (IG II/III³ 4.1776) actualmente nos Arquivos das *Inscriptiones Graecae*. © Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

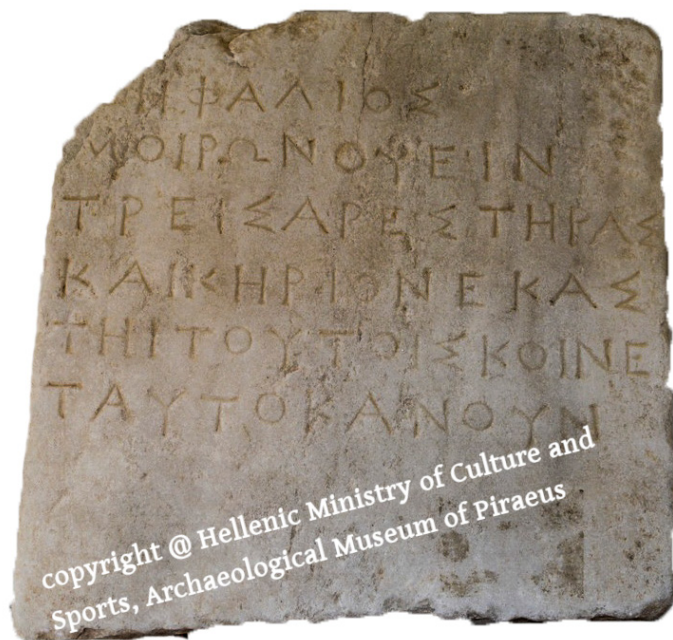


Fig. 2. Fotografia da inscrição no. 2 (IG II/III³ 4.1774). MP 3279: Museu Arqueológico do Pireu, Atenas. © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Hellenic Organization of Cultural Resources Development.



Fig. 3. Fotografia da inscrição no. 3 (IG II/III³ 4.1777). EM 2699: Museu Epigráfico, Atenas © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Hellenic Organization of Cultural Resources Development.

REFERÊNCIAS

- Adkins, Arthur William Hope. 1972. "Homeric Gods and the values of Homeric Society." *JHS* 92:1-19.
- Aires Horta, Martim. 2016. *Os Cultos das Meras na Grécia Antiga. Grécia Continental, Insular e costa ocidental da Ásia Menor*.
Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras das Universidade de Lisboa.
- . no prelo. "The Fates beyond personification: the Moirai at the limits of Divine Determination."
- Bettini, Maurizio. 2013. *Women and Weasels: Mythologies of Birth in Ancient Greece and Rome*. Chicago University Press.
- Bianchi, Ugo. 1952. *Destino, Uomini e Divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*. Roma: Angelo Signorelli.
- Bruit Zaidman, Louise. 2005. "Offrandes et nourritures : repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne."
In *La Cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, eds. S. Georgoudi,
R. Koch Piettre, et F. Schmidt, 31-46. Turnhout: Brepols.
- Brumfield, Allaire. 1997. "Cakes in the Liknon: votives from the sanctuary of Demeter and Kore on the Acrocorinth."
Hesperia 66 (1):147-72.
- Burkert, Walter. 1983. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University
of California Press.
- . 1993. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- . 2001. *A Criação do Sagrado. Vestígios biológicos nas antigas religiões*. Lisboa: Edições 70.
- Buxton, Richard. (1983) 2003. "Euripides' Alkestis: Five Aspects of an Interpretation." In *Oxford Readings in Classical
Studies. Euripides*, ed. J. Mossman, 171-86. Oxford University Press.
- Carbon, Jan-Mathieu, et Vinciane Pirenne-Delforge. 2012. "Beyond Greek sacred laws." *Kernos* 25:163-82.
- Catling, Hector. 1979. "Archaeology in Greece 1978-79." *AR* 25:3-42.
- Curado, Ana Lúcia. 2008. *As Mulheres em Atenas*. Lisboa: Sá da Costa.
- Giannoulis, Markos. *Die Moiren. Tradition und Wandel des Motivs der Schicksalsgöttinnen in der antiken und byzantinischen
Kunst*. Münster: Aschendorff.
- Dale, Amy Marjorie, ed. 1954. Euripides. *Alkestis*. Oxford: Clarendon Press.
- Demand, Nancy. 1994. *Birth Death and Motherhood in Classical Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Despinis, Giorgios. 1982. Παρθενωνεία. Ἡ ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικὴ Ἐταιρεία.
- Dillon, Matthew. 1999. "Post-Nuptial Sacrifices on Kos (Segre, *ED* 178) and Ancient Greek Marriage Rites." *ZPE*
124:63-80.
- Eickstedt, Klaus-Vatlin von. 1991. *Beiträge zur Topographie des Antiken Piräus. Ἡ ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικὴ Ἐταιρεία*.
- Eidinow, Esther. 2011. *Luck, Fate and Fortune*. London: I. B. Tauris.
- Foucart, Paul-François. 1883. "Inscriptions du Pirée." *BCH* 7:68-77.
- Garland, Robert. 2001. *The Piraeus from the fifth to the first century BC*. 2nd ed. Bristol Classical Press.
- Georgoudi, Stella. 1994. "Divinité grecque e vittime animali. Demetra, Kore, Hera e i sacrificio di femmine gravide."
In *Filosofi e Animali nel Mondo Antico*, eds. S. Castiglione et G. Lanata, 171-86. Pisa: ETS.
- Graf, Fritz. 1985. *Nordionische Kulte. Religionsgeschichte und epigraphische Untersuchungen zu den Kulte von Chios, Erythrai,
Klazomenai und Phokaia*. Schweizerisches Institut in Rom.
- Harris, Edward. 2015. "Toward a Typology of Greek Regulations about Religious Matters. A legal approach." *Kernos*.
28:53-83.
- Harrison, Thomas. 2000. "Fate and Human Responsibility." In *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, 223-42.
Oxford University Press.
- Henrichs, Albert. 1983. "The 'Sobriety' of Oedipus: Sophocles *OC* 100 Misunderstood." *HSCP* 87:87-100.
- . 1991. "Namenlosigkeit und Euphemismus. Zur Ambivalenz der cthonischen Mächte im attischen Drama."
In *Fragmenta Dramatica. Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*, eds.
H. Hofman et A. Harder, 161-201. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- . 1994. “Anonymity and polarity. Unknown gods and nameless altars at the Areopagos.” *ICS* 19:27-58.
- Kearns, Emily. 1994. “Cakes in Greek Sacrifice Regulations.” In *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, ed. R. Hägg, 65-70. Stockholm: Swedish Institute at Athens.
- . 2011. “Ὁ λιβανωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον: the rationale of cakes and bloodless offerings in Greek sacrifice.” In *Sacrifice et représentation du divin*, eds. V. Pirenne-Delforge et F. Prescendi, 89-103. Liège: Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique.
- Krikos-Davis, Katherine. 1982. “Moira at birth in greek tradition.” *Folia Neohellenica* 4:106-34.
- Lattimore, Richmond. 1942. *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. Urbana: The University of Illinois Press.
- Leduc, Claudine. 1993. “Como dá-la em casamento? A noiva no mundo grego (séculos IX-IV a.C.)” In *História das Mulheres no Ocidente*. Vol. 1, *A Antiguidade*, dir. G. Duby et M. Perrot, 277-47. Lisboa: Afrontamento.
- Lesky, Albin. 1925. *Alkestis, der Mythos und der Drama*. Wien/Leipzig: Akademie der Wissenschaften/Hölcler-Pichler-Tempsky Verlag.
- . 1995. *História da Literatura Grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Markantonatos, Andreas. 2013. *Euripides’ Alkestis. Narrative, Myth and Religion*. Berlin: De Gruyter.
- Mayer, August. 1937. *Moirā in griechischen Inschriften*. Universität zu Gießen.
- Meletopoulos, Alexandros. 1882. “Πειραϊκαὶ Ἐπιγραφαί.” *Ἀθήναιον* 10:556-59.
- Mili, Maria. 2015. *Religion and society in ancient Thessaly*. Oxford University Press.
- Palaiokrassa, Lydia. 1991. *Τὸ ἱερὸ τῆς Ἀρτέμιδος Μουνιχίας. Ἡ ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικὴ Ἐταιρεία*.
- Papachatzis, Nikolaos D. 1984. “Μογυστόκοι Εἰλειθυΐαι καὶ κουροτρόφοι θεοτητές.” *ArchDelt* 33 (1978):1-23.
- Papachristopoulou, Ioannis. 1977. “B’ Ἐφορεία Κλασσικῶν Ἀρχαιοτήτων.” *ArchDelt* 28 (1973):46-51.
- Papadoupoulou, Chryssamthi. 2014. “Transforming the Surroundings and its Impact on Cult Rituals: The Case Study of Artemis Mounichia in the Fifth Century.” In *Locating the Sacred. Theoretical Approaches to the Emplacement of Religion*, eds. C. Moser et C. Feldman, 111-27. Oxford: Oxbow.
- Parker, Laetitia P. E., ed. 2007. *Euripides. Alkestis*. Oxford University Press.
- Parker, Robert. 2004. “What are Sacred Laws.” In *The Law and the Courts in Ancient Greece*, eds. E. Harris et L. Rubinstein, 57-70. London: Duckworth.
- . 2005. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford University Press.
- . 2008. “πατρῶοι θεοί: The Cults of Sub-Groups and Identity in the Greek World.” In *Religion and Society. Rituals, Resources, and Identity in the Ancient Graeco-Roman World*, eds. A. Rasmussen et S. Rasmussen, 201-14. Roma: Quasar.
- Paul, Stephanie. 2013. *Cultes et sanctuaires de l’île de Cos*. Presses Universitaires de Liège.
- Peels, Saskia. 2016. *Hosios: A Semantic Study of Greek Piety*. Leiden: Brill.
- Petersson, Michael. 1992 *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaïdai and the Karneia*. Stockholm, Svenska Institutet i Athen.
- Pirenne-Delforge, Vinciane. 2011. “Les codes de l’adresse rituelle en Grèce: le cas des libations sans vin.” In *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin*, eds. V. Pirenne-Delforge et F. Prescendi, 117-47. Liège: Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique.
- Pirenne-Delforge, Vincianne, et Gabriella Pironti. 2011. “Les Moires entre la naissance et la mort: de la representation au culte.” In *Des Fata aux fées: regards croisés de l’Antiquité à nos jours*, eds. M. H. Dutheil de la Rochère et V. Dasen, 93-113. Université de Lausanne.
- . 2015. “Many vs. One.” In *Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, eds. E. Eidinow et J. Kindt, 39-47. Oxford University Press.
- Pironti, Gabriella. 2009. “Dans l’entourage de Thémis: les Moires et les “normes” panthéoniques.” In *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA, Rennes, Septembre 2007*, ed. P. Brulé, 13-27. Liège: Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique.

- Pistorio, Concetto Bonaventura. 1954. *Fato e Divinitá nel Mondo Greco*. Palermo: Tipografia M. Greco.
- Polinskaya, Irene. 2003. "Liminality as Metaphor: Initiation and the Frontiers of Ancient Athens." In *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narrative: New Critical Perspectives*, eds. D. B. Dodd et C. A. Faraone, 85-106. London: Routledge.
- Pötscher, Walter. 1960. "Moirá, Themis und τμῆ im homerischen Denken." *WS* 17:5-39.
- Pulquério, Manuel de Oliveira, trans. 2010. *Ésquilo. Oresteia. Agamémnon, Coéforas, Euménides*. Lisboa: Edições 70.
- Ramat, Paolo. 1960. "La figura di Moira alla luce dell'analisi linguistica." *SIFC* 2 (2):215-48.
- Rodrigues, Nuno Simões. 2009. "Alceste." In Eurípides. *Tragédias*. Vol. 1, 109-99. Lisboa: INCM.
- . 2018. "Fórmulas e sentidos para o Destino nos Poemas Homéricos." *Lusitania Sacra* 37 (1):29-38.
- Rudhardt, Jean. 1992. *Notions Fondamentales de La Pensée Religieuse et Actes constitutifs du Culte dans la Grèce Classique*. 2.^a ed. Paris: Picard.
- Schachter, Albert. 1981. *The Cults of Boiotia*. 3 vols. London: Institute of Classical Studies.
- Silva, Maria de Fátima Sousa. (1991) 2005. "Sacrifício Voluntário. Teatralidade de um motivo euripídiano." In *Ensaíos sobre Eurípides*, 125-65. Lisboa: Cotovia.
- Smith, Amy. 2011. "Marriage in the Greek World." In *ThesCRA* 4:83-94.
- Sottomayor, Ana Paula Quintela, trans. 2008. *Ésquilo. Prometeu Agrilhoado*. Lisboa: Edições 70.
- Sourvinou-Inwood, Christiane. 1988. *Studies in Girls' Transitions. Aspects of the arkteia and age representation in Attic Iconography*. Athens: Kardamitsa.
- . 2003. *Tragedy and Athenian Religion*. Lanham: Lexington Books.
- Vernsel, Hendrik Simon. 2011. "The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?" In *Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, 151-238. Leiden: Brill.



A carreira do Professor José Augusto Ramos marcou, na paisagem académica do nosso país e da lusofonia, o panorama da História da Antiguidade e dos Estudos Bíblicos, assim como várias gerações de historiadores, tradutores, investigadores, professores, pensadores e leitores. Com ele, aprendemos a pensar, a traduzir, a historiar. Estes dois volumes recolhem textos dos seus amigos, colegas, discípulos e alunos, em tributo à generosidade e influência de um Mestre, e guardam a memória institucional de um percurso de uma importância única para a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e para os esforços multisseculares de tradução da Bíblia na nossa língua.

Imagens de capa e contracapa:
Almada Negreiros, *Expulsão do Paraíso*, 1961
Gravuras Incisas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Fotografia por: Amílcar Guerra