

Luciane Munhoz de Omena
Pedro Paulo A. Funari

EXPERIÊNCIA SOCIAL DA MORTE EM FRAGMENTO DE SARCÓFAGO INFANTIL: CORTEJO DE CUPIDOS DIONISIÁCOS EM ISOLA SACRA - SÉCULO II D.C.

RESUMO

Visamos refletir acerca das imagens da morte em um fragmento de sarcófago infantil localizado no museu de *Ostia Antica*. Datado do século II d.C., em *Isola Sacra*, entre *Ostia* e *Portus*, o sarcófago contém uma procissão de cupidos com motivos dionisiacos. Sabemos ter havido uma valorização das crianças no espaço funerário; meninos e meninas aparecem homenageados em uma grande variedade de suportes como, por exemplo, estelas, altares, retratos, urnas, sarcófagos, que registram o luto e as representações acerca do sentimento de perda, individualidade, e seus ambientes de entretenimento, nascimento, educação, entre outros mais. Partindo, então, dessas observações, propomos compreender, em especial, a experiência social da criança incorporada à narrativa sagrada dos cupidos dionisiacos.

Palavras-chave: Experiência Social, Morte e Sarcófago

SOCIAL EXPERIENCE IN A FRAGMENT OF INFANT SARCOPHAGUS: PROCESSION OF DIONYSIAN CUPIDS IN ISOLA SACRA - 2ND CENTURY A.D.

Abstract

We aim at reflecting on death images in a fragment of an infant sarcophagus located in the *Ostia Antica* museum. Dated 2nd century A.D., in *Isola Sacra*, between *Ostia* and *Portus*, the sarcophagus contains a procession of cupids with Dionysian motives. We are aware there had been an appreciation of children in the funerary area; boys and girls appear in homages through a great variety of supports such as steles, altars, portraits, urns, sarcophagi, which register the grief and representations on the feeling of loss, individuality, and environments of entertainment, birth, education, among others. Therefore, based on these observations, we aim at especially understanding the social experience embodied in the sacred narrative of Dionysian cupids.

Keywords: Social Experience. Death and Sarcophagus.

EXPERIENCIA SOCIAL DE LA MUERTE EN FRAGMENTO DE SARCÓFAGO INFANTIL: CORTEJO DE CUPIDOS DIONISÍACOS EN ISOLA SACRA - SIGLO II D.C.

Resumen

Tenemos por objetivo reflexionar sobre las imágenes de la muerte en un fragmento de sarcófago infantil ubicado en el museo de Ostia Antica. Con fecha del siglo II d.C., en *Isola Sacra*, entre *Ostia* y *Portus*, contiene una procesión de cupidos con motivos dionisíacos. Sabemos que hubo una valoración de los niños en el espacio funerario; niños y niñas aparecen homenajeados en una gran variedad de soportes, como, por ejemplo, estelas, altares, retratos, urnas, sarcófagos, que registran el luto y las representaciones del sentimiento de pérdida, individualidad y sus ambientes de entretenimiento, nacimiento, educación, entre otros más. Así, partiendo de esas observaciones, proponemos comprender, en especial, la experiencia social del niño incorporada a la narrativa sagrada de los cupidos dionisíacos.

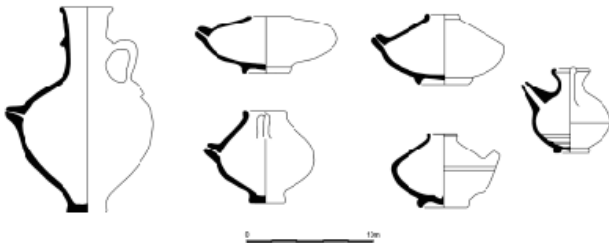
Palabras clave: Experiencia Social. Muerte y Sarcófago.

INTRODUÇÃO

Pesquisas recentes demonstram a relevância das investigações acerca da morte e da infância nas sociedades mediterrânicas. De modo geral, em áreas de sepultamentos são encontrados artefatos materiais que se vinculam à idealização de crianças, à educação, à alimentação, à vestimenta, ao entretenimento e ao pós-morte.

Maureen Carroll (2018 (a), p. 82-84) publicou um interessante livro intitulado *Infancy and Earliest Childhood in the Roman world*.¹ Nele, o capítulo quarto apresenta uma discussão profícua sobre os vestígios materiais da infância romana como, por exemplo, vasos de cerâmicas ou vidros encontrados em assentamentos, em particular em túmulos de bebês e crianças. Segundo a autora, esses vasos podem ser identificados como mamadeiras. Em suas análises, a estudiosa afirma que tais recipientes aparecem em decorações de relevos, mas o mais expressivo e indicativo de sua função é a representação de uma mulher alimentando uma criança em uma delas. O vidro também é bastante comum e em geral é mais alto, com uma forma cilíndrica no pescoço e corpo esférico. Todos os vasos de cerâmica e vidro têm algo em comum: um bico ao lado, tal como mostram os desenhos a seguir. Os bicos, em muitos dos vasos escavados de cerâmica e vidro, são ásperos ou afiados, sendo, portanto, difícil imaginá-lo na boca de uma criança. No entanto, um pequeno pano poderia ter sido amarrado sobre o bico por meio do qual os bebês poderiam sugar os líquidos.

Fig. 1. Desenho de mamadeiras de cerâmica da Gália romana.



Crédito: Carroll, 2018 (a), p. 83.

Além das mamadeiras, podemos examinar uma variedade ampla de artefatos e imagens de vestimentas para os bebês (Carroll, 2018 (a), p. 85). Estas variam de restos reais de cobertores e peças de vestuário a impressões de tecidos em representações de bandas de panos em corpos de terracota e pedra. Carroll (2018 (b), p. 03) inclui ainda objetos como amuletos em forma de colares, contendo exemplos finos esculpidos em ossos, âmbar, vidro e metal, os quais funcionariam como proteção contra doenças e forças nocivas. Conforme Carroll (2018 (b), p. 13), tais artefatos indicam a preocupação familiar em dispor recursos para o sepultamento de bebês. A pesquisadora acrescenta em sua argumentação uma família da região egípcia que usou mirra, mercadoria valiosa, no corpo de uma criança e entre as camadas dos tecidos de linho. Em outras regiões do império, como Marselha, Carroll (2018 (a), p. 155-156) aponta que os bebês eram enterrados junto aos seus familiares. Em Bourges, um único sarcófago de pedra foi usado para o sepultamento de três bebês com menos de um ano de idade. Tais circunstâncias apontam para um investimento no enterro de bebês e um envolvimento emocional da família.

É relevante ressaltarmos que a perspectiva arqueológica, sob o viés de evidências materiais, distancia-se das narrativas filosóficas estoicas. Preocupados com condutas comportamentais como autocontrole, compostura e decoro público, os estoicos não aconselhavam o luto até que as crianças fossem integradas aos familiares e agregadas à comunidade. Todavia, evidências materiais e epigráficas indicam comemorações aos bebês, mesmo sob a ótica de mortes prematuras.

Partindo, então, dessas perspectivas, o presente artigo propõe reflexões sobre a relação entre morte, História e Arqueologia, por meio dos usos de sarcófagos em *Isola Sacra*. Discute, em especial, a produção social de memória das crianças e suas representações no fragmento de um sarcófago do século II d.C., que contém em seus relevos uma narrativa de cupidos dionisiacos.

MORTE, DIFERENÇAS, ARQUEOLOGIA E MULTICULTURALISMO: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS NO ESTUDO DO PASSADO ROMANO

A escrita da História – em grego (ἱστορία, *historía*, investigação) – desde seus inícios convive com duas abordagens distintas e contrapostas: a simpatia (συμπάθεια, *sympátheia*; sentir como; Políbio, Plb. 21.28.9) e o espanto (θαῦμα, *thauma*; ἐν θάωματι εἶναι ficar admirado, Hdt.1.68). O sentir com ou consentir (*syn* = com; *patheia*, *pathos*, *paskho* = sentir) corresponde ao aproximar-se do outro, colocar-se em seu lugar, transpor ao outro nossos sentimentos, como uma analogia, sentido do termo em grego antigo, em gramática. Não há como interagir sem um mínimo do que, hoje, chamamos de empatia, neologismo construído a partir do mesmo étimo (*paskho* = sentir). Por outro lado, o contato com o outro implica também o estranhamento, pela constatação de que o outro se revela diferente, algo que surge com o espanto que nos pode causar o comportamento, a aparência, os costumes e os gostos alheios (Gerolemou, 2018).

Simpatia e espanto são inerentes ao estudo do passado. Sem a primeira não é possível narrar o passado, pois há a necessidade de um exercício de tradução de idioma, sentidos, contextos e tudo o mais. O passado é como um país estrangeiro (Lowenthal, 1985) e distante (Racine, Yourcenar), que só pode ser acessado pela transposição de sentimentos, emoções e conceitos. Partimos sempre do que experimentamos e não é possível inventar (*inuenio*, encontrar e inventar, ao mesmo tempo) esse passado sem nossa percepção atual (*aisthesis*). O estranhamento também faz parte de todo contato com o outro, no presente ou no passado, a começar pelo próprio corpo: masculino, feminino, andrógino, visão, audição, estatura, entre outras inúmeras características individuais, ainda que mutáveis.

Desse nível mais particular, como somos seres sociais, o próprio corpo e a mente sentem o mundo por meio de aprendizados com quem convivemos. Os sabores e saberes são culturais, como a origem latina comum *sapio* indica, ao significar “soboreio”, “sei”, sentido pre-

sente no grego *sophós*, sábio, aquele que sente e sabe. Alimentos picantes são saboreados e conhecidos a partir das experiências sociais compartilhadas, a tal ponto que o corpo pode precisar de um longo período de adaptação para passar do não consumo de picantes ou apimentados para o seu uso cotidiano e em altas doses.

Isso se estende a tudo, como o contato físico e o distanciamento social, estudado pela proxêmica. Em um extremo, nenhum contato físico com estranhos e, no outro, abraços e beijos na face ou na boca. Pode-se passar de um extremo a outro, mas também serão necessários vontade e tempo. A escrita da História se confronta com simpatia e estranhamento, e o mundo romano apresenta o desafio adicional de nem sempre notarmos as diferenças entre as nossas culturas e as antigas.

O mundo romano tem sido abordado tanto com estranhamento, a partir de conceitos antigos, gregos e latinos, quanto com simpatia, a partir de conceitos modernos, para usarmos os termos mencionados acima. Isso se aplica à morte, tomada como o nada ou como um monumento, uma lembrança ou advertência:

tu mortu(u)s es, | tu nugas es, “tus estas morto, tu és um nada” (CIL IV 5279, grafite, Pompeia).

Pyrrhus Chio conl[e]gae sal(utem dat) | moleste fero quod audiui | tii mortuom (esse) itaq[ue] ual(e). Piro saúda o colega Quíio. Pesa-me ter ouvido que estás morto, assim, força! (CIL IV.1852, grafite, Pompeia).

C(aius) Hostius C(ai) l(ibertus) Pamphilus / medicus hoc monumentum / emit sibi et Nelpiae M(arci) l(ibertae) Hymnini / et libert{e} is et libertabus omnibus / poster{e}isque eorum / haec est domus aeterna hic est / fundus h{e} is sunt horti hoc / est monumentum nostrum / Caio Hostílio Pânfilo, liberto de Caio, médico, comprou este monumento para si e para Nélpia Hímis, liberta de Marco e para todos seus libertos e libertas e seus pósteros. Esta

é nossa morada eterna, este o nosso terreno, este é nosso jardim, este é nosso memorial. (CIL 12 1319 (Roma, 70/30 a.C.)).

Essas três inscrições nos induzem a tratarmos de dois aspectos adicionais: a convivência de diferentes e a evidência material ou arqueológica. A Arqueologia produz documentos que crescem a cada dia e que apresentam informações diretas sobre o mundo romano. Envolvem pessoas de todo tipo de *status* social, econômico ou cultural, gênero, etnicidade, entre outras características, inclusive anônimos (Funari, 2006). As fontes literárias da tradição textual ganham muito com a leitura a contrapelo, na busca do que não dizem de forma direta e explícita, mas os documentos arqueológicos fornecem dados brutos, que não passaram pelos filtros da transmissão manuscrita medieval (Funari & Zarankin, 2010). As epígrafes acima mostram, ainda, aspectos da diversidade.

Conceitos como miscigenação, crioulização, multilinguismo, transculturação, convívio pacífico ou conflitivo, difundiram-se na teoria social e têm sido aplicados também ao mundo romano (Funari e Garraffoni, 2018). Nas três inscrições acima, escritas em latim, há nomes gregos de personagens modestos em duas delas, assim como conceitos variados sobre o pós-morte, do nada à lembrança. Outro aspecto se refere às crianças, tema de crescente interesse, hoje e, portanto, no passado. Antes, a pouca atenção dada a elas levava a ignorar sua presença, como aparece claro na terceira epígrafe acima (pósteros) e que está no centro do estudo de caso deste artigo.

Outro aspecto, explorado a seguir, refere-se ao pós-morte. Dioniso (Baco ou Liber) se insere na preocupação com o devir dos mortos. Por um lado, podia ser considerado que dos falecidos não sobrava nada ou apenas ninharias (*nugae*), muito pouco. Mas a lembrança era a força no sentido da preservação da reverência aos antepassados, tema persistente entre os humanos desde, ao menos, as primeiras inumações há 50 mil anos, com os neandertais ou humanos. A força e persistência desse sentimento pelos antepassados explica,

como observa Aron Gurevich (Funari, 1994), as rezas pelos mortos, nos séculos iniciais da Idade Média, e que estariam na origem da criação teológica do Purgatório, séculos depois. Baco e Cupido (o ímpeto pela vida) estão nesse âmbito de preocupação com antepassados e pósteros, por parte dos vivos. O estudo de caso mostra isso, como vemos no último tópico da discussão.

OS SARCÓFAGOS E SEUS USOS NA NECRÓPOLE MEDITERRÂNICA DE *ISOLA SACRA*

Ao deambularmos por *Ostia*, deparamo-nos com um sítio arqueológico belíssimo. Nele, encontramos edifícios funerários e todo o seu complexo, decorado com mosaicos, afrescos, mármore, estuques, estatuárias, sarcófagos, urnas, ânforas e colunas que indicam, de fato, a reverência aos antepassados. Mesmo nos dias de hoje, é explícita a lembrança aos mortos nas sociedades mediterrânicas. Aqui, incluímos *Isola Sacra*. Quando conhecemos o sítio, em 2015, vimos não somente a sua beleza, como também a riqueza dos vestígios materiais para a compreensão da experiência social da morte daqueles homens do passado. O sítio se encontrava abandonado. Vegetações rasteiras e a umidade em seus interiores apagavam o *glamour* da necrópole, datada entre os séculos I e IV d.C. (Omena e Funari, 2020; Petersen, 2020 etc.).

Após três anos, retornamos à *Isola Sacra*. Para a nossa surpresa, a necrópole estava sendo cuidada. Trabalhadores limpavam os edifícios e toda a sua paisagem. Sentimos uma alegria enorme. Naquelas ações havia, sobretudo, um empreendimento de preservação. Aliado à iniciativa institucional – *Soprintendenza Archeologica di Ostia* –, o sítio estava aberto à visitação. Vimos um grupo da terceira idade. Senhores e senhoras olhavam os vestígios materiais com atenção, seguiam as explicações do guia. Por fim, o sítio se incorporou ao circuito de *Ostia*. Talvez, o turismo aliado à educação e à realidade do tombamento a transformem, de fato, em patrimônio cultural (Cerqueira, 2005), pois, como propomos, patrimônio é preservação. Preservam-se o passado, seus grupos sociais e a pluralidade. Nas palavras de Fábio Vergara Cerqueira (2005, p. 94),

Os mapas da cultura devem expressar, numa cidade, que existe diversidade cultural e diversidade de modos de apropriação desta cidade; que os diferentes grupos que a constituem possuem os seus próprios mapas, não redutíveis à espacialidade do arquiteto, do urbanista ou do geógrafo; que uma cidade, e tudo o que ela possui, não é uma, mas várias cidades.

Quando percebemos a variedade de grupos sociais, colocamo-nos no lugar do outro, pensamos a nossa própria constituição social, política, cultural e econômica. Produzimos analogias. Nesse cenário, *Isola Sacra* possui suas singularidades, em especial quando comparada a outras necrópoles mediterrânicas. Seus grupos não representavam as ordens romanas – senatorial e equestre – e sim indivíduos e familiares associados aos ofícios, com suas origens servil e liberta (Omena (a), 2018). Relevos e epitáfios apontam, por exemplo, homens que foram honrados por seus domésticos. Caio Aneu Ático é um caso:

D(is) M(anibus) \C(ai) Anneai Attici Pict(onis) \ ex Aquitanica pro(vincia) def(uncti) \ ann(orum) XXXVII domestic(i) eius ponendum curarunt (Transcrição de BALDASSARRE et alii, 1996, p. 198).

Aos deuses *Manes*. Caio Aneu Ático, Pictávia, da província da Aquitânia. Falecido aos trinta e sete anos. Aquele que deve ser dedicado, os domésticos honram-no (Trad. de Luciane Munhoz de Omena (Omena, 2018 (a), p. 198).

No epitáfio, identificamos o sepultamento do falecido em terra distante – já que pertencia à província de Aquitânia –, seu tempo de vida e a ausência de filhos, pois, como se evidencia, suas reminiscências dependeram apenas de seus domésticos – escravos e libertos. Com essas ressalvas, inferimos que se perpetuam nomes, cumprem-se obrigações religiosas, e o mapa social, para usarmos o conceito contemporâneo de Cerqueira (2005, p. 94), indica não somente pluralidades sociais – como *status*, gênero, estatuto jurídico, idade, ofícios, entre outros aspectos –, mas também sinaliza padrões

e escolhas nas construções de edifícios, nos rituais de sepultamentos e nos locais de depósitos dos restos mortais. Um exemplo interessante aparece na argumentação de Carroll (2012, p. 43): escavações na Porta Nocera, Pompeia, possibilitaram a descoberta de uma ânfora com os restos mortais de uma criança. Nela, a posição das vértebras na base do crânio indica que talvez estivesse apoiada em uma almofada. Isso revela, em termos efetivos, atenção à criança morta, protegendo-a e confortando-a.

Para nós, as comemorações funerárias – representadas nas necrópoles, em especial na *Isola Sacra* – simbolizam as experiências sociais que se reverberam no cuidado em relação aos seus mortos, nas edificações denominadas de edículas – conhecidas como casas-túmulos² – nos rituais de cremação e inumação. Em função deste, assistem-se espaços em arcosólios para a inserção de sarcófagos, como podemos perceber na imagem a seguir:

Fig. 2. Na figura se constata o *arcosolium* e o espaço para a inserção do sarcófago. Trata-se de um edifício funerário do século II d.C., localizado em *Isola Sacra*. Construído em alvenaria e decorado com mosaico colorido, o *solarium* possui ainda três nichos e uma inscrição que indica o depósito de sarcófagos. Para maiores detalhes, consultar: Omena e Funari, 2020, p. 245 a 250.



Crédito da imagem: Omena, 2015.

Segundo os dados de Ben Russel (2011, p. 127), 12000 a 15000 sarcófagos foram produzidos nos séculos II e III d.C. Fixados em necrópoles de superfícies e nos columbários e catacumbas – enterramentos abaixo da superfície,³ os sarcófagos apresentavam materiais em terracota e, quando mais elaborados, o mármore⁴ compunha a cena principal.⁵ Sabemos que as estruturas edi-

culares permitiam a inserção dos sarcófagos, os quais produziam, dependendo de sua localização no edifício, a evidência de seus relevos. Todavia, é preciso ponderar a visualidade, à medida que a construção dos edifícios mortuários se constituía por uma polifonia temporal.

O que isso significa? Nem sempre seus proprietários findavam a morada eterna em uma mesma época. Em muitos casos, parte da tumba podia ser vendida. Um exemplo significativo se encontra em *Isola Sacra*, na tumba 94: *Valeria Trophima* vendeu partes de seu túmulo a *Euhidus*, servo imperial, e a *C. Galgestius Helius*. Outro exemplo está na tumba 11: houve uma mudança no ritual de sepultamento, passou-se da cremação à inumação. Em suas paredes superiores – decoradas com estuques e pinturas – havia nichos para as urnas cinerárias. Após 30 anos, o arcosólio, localizado na parte inferior das paredes, teria sido em parte destruído. Ali, seriam depositados três sepultamentos em inumação. Em suas laterais, em cada um dos lados, acomodaram-se dois sarcófagos: um deles, tinha esculpido em seu relevo um banquete fúnebre, e o outro apresentava decoração com ondulações unidirecionais e pilastras de canto (Huskinson, 2015, p. 63-64). Em constantes mutações, as mudanças nos edifícios ocasionaram impactos visuais e, se considerarmos a tumba 94, a venda dos nichos a terceiros poderia ocasionar alterações estruturais e, de fato, dificultar a visibilidade dos sarcófagos.

Sabemos que a decoração foi, em termos materiais, aplicada às estruturas tumulares, já que era fundamental o significado para a decoração de interiores. Como propõe Feraudi-Gruénais (2015, p. 434),

as estruturas situadas acima e abaixo do solo e seus interiores eram múltiplas, todavia, ainda assim, as características e classificações das possibilidades de aplicação da decoração dependiam das dimensões variáveis dos túmulos e dos tipos de sepultamentos.

Logo, as variabilidades produziam alterações na função e no efeito das decorações (Consultar: Huskinson, 2011). Os sarcófagos ornamentados nem sempre

podiam ser apreciados, dependiam de sua disposição na tumba, por isso, as mudanças estruturais modificavam, de fato, o campo de visão dos visitantes e seus significados. Assim, é necessário reforçarmos a relevância da decoração interna e externa. Semelhantes às residências, as edículas possuíam afrescos, mosaicos, incrustações de estuques e de mármore, estatuárias e portais. Todos os elementos aqui mencionados redirecionavam e ressignificavam as práticas sociais de sepultamento no Mediterrâneo romano. O ambiente festivo se tornava um convite aos vivos, que deveriam celebrar e eternizar seus mortos. Ora, entendemos que a decoração móvel e imóvel, aliada aos rituais mortuários, garantiria a transição entre o mundo dos vivos e dos mortos e criaria um espaço de socialização, no qual se asseguraria, pelo menos, em termos simbólicos, um ambiente de controle. Mediante a sociabilização, a morte poderia ser controlada. Suas narrativas indicariam caminhos reconhecíveis, lembranças e advertências. Como podemos observar nos epitáfios, contava-se, de forma criteriosa, o tempo de vida – anos, meses, dias e horas. Havia uma premência em celebrar a vida!

Nesses termos, os sarcófagos se transformavam em veículos de celebração. Ornamentados, contavam narrativas diversificadas que podem, nos dias de hoje, encaminhar-nos às imagens míticas, às uniões matrimoniais, às cenas de caças e às cenas da *Iliada* que se integravam à comunidade dos vivos.⁶ Como já explicitamos, as crianças que pertenciam à comunidade se imortalizavam nos enterramentos – *e.g.* em *Isola Sacra*, cerca de 10 % dos sepultamentos pertenciam às crianças de idade perinatal ou neonatal, e a maioria com 1 ano de idade (Carroll, 2012, p. 44) –, nos epitáfios, nos altares e estelas funerárias, nos relevos e nos sarcófagos. Fossem clipsadas em retratos, fossem idealizadas nas narrativas míticas e, assim, sucessivamente, tornavam-se protagonistas nos rituais mortuários. É o que veremos a seguir.

ENTRE LEMBRANÇAS E COMEMORAÇÕES EM FRISO DE SARCÓFAGO INFANTIL

As personagens infantis aparecem, em sua grande maioria, nos registros materiais.⁷ Tal como iniciamos

nossas reflexões, as áreas de sepultamentos guardam informações acerca das constituições ósseas, das projeções de brinquedos, como, por exemplo, nas áreas de enterramentos de Conimbriga, Península Ibérica (Omena, 2020), dos amuletos e dos objetos de usos do cotidiano. Com isso, as crianças – meninos e meninas – eram homenageadas em uma variedade de suportes: estelas, altares, urnas, epitáfios e sarcófagos. Neles, identificam-se diferenciações nos perfis de representação. A título de exemplo, citamos os altares funerários. Em geral esculpido em retratos individuais ou associados aos seus familiares, os altares datavam à época de Tibério até o século IV d.C., mas, segundo Janet Huskinson (2007, p. 328), entre os séculos I e II d.C. se tornaram mais recorrentes. De modo habitual, as crianças possuíam idades entre 2 a 15 anos, porém, é necessária uma ressalva: nem sempre havia uma confluência entre os restos mortais e as representações (Jong, 2017). Por exemplo, o bebê poderia ser homenageado trajando uma toga e um pergaminho, em uma clara aproximação das magistraturas civis e militares. O mesmo ocorria em relação às meninas: as figuras femininas apareciam representadas com os ombros nus, associando-se à deusa Vênus. Neste contexto, a morte prematura indicava idealizações de uma vida futura. Tal como a divindade do amor, se não tivessem falecido, transformar-se-iam em matronas dedicadas à *domus*.⁸ Todos os elementos aqui reportados, mesmo frente às projeções familiares, posicionavam meninas e meninos nas organizações sociais e, como membros da comunidade, registravam-se, com efeito, nos complexos rituais mortuários, representações sobre o luto, a perda, a individualidade, o entretenimento, o nascimento, a educação e o pós-morte.

Vemos, nos sarcófagos, semelhantes dinâmicas.⁹ Logo, utilizá-los como bases documentais nos permite compreender, em termos históricos e arqueológicos, as representações específicas de grupos sociais e suas alterações ao longo do tempo. Por exemplo, muitos temas narrativos, tais como mitos e biografias,¹⁰ foram substituídos no século III d.C. por imagens das estações e da vida campestre. Interessava-os, talvez, uma morte vinculada à ideia cíclica – nascimento, vida e morte – tais como as estações do ano presentes na

natureza, possibilitando, desta forma, uma ressignificação das metáforas alusivas à vida, morte, dor e luto (Huskinson, 2007, p. 332).

Se considerarmos os sarcófagos infantis presentes em *Isola Sacra*, os temas míticos predominaram não somente na necrópole, mas também na região de *Ostia*. Em artigo recente denominado *Protecting me every step of the way: Dionysian symbolism in the burial culture of Roman Ostia*, Jane Hjarl Petersen (2020, p. 161) analisa a presença dionisíaca nos espaços mortuários presentes em *Ostia* e *Isola Sacra*. Segundo a hipótese da autora, o ambiente portuário favoreceu a crença em Dioniso, sobretudo, suas qualidades protetoras. Preocupados com as viagens marítimas e seus riscos, os habitantes produziram analogias à viagem final. Como argumenta Petersen (2020, p.163-164), os túmulos em *Isola Sacra* testemunham a adesão ao culto entre os habitantes comuns da cidade portuária, já que se abundam imagens dionisíacas nas decorações internas e externas dos túmulos.

As várias formas de Dioniso levaram alguns a considerá-lo o mais polimórfico dos deuses, cujos papéis e imagens distintos ofereciam aos adoradores uma variedade de maneiras para se relacionar e se identificar com ele. Muitos especulam que a natureza versátil de Dioniso era adequada à composição religiosa de uma cidade portuária, à medida que as próprias pessoas provinham de uma riqueza de origens e identidades culturais diversas, integrando, com isso, um tecido demográfico multicultural. Além disso, o caráter limiar das cidades portuárias podia ser visto como promotor da demanda pelas funções protetoras e potencialmente salvíficas oferecidas pelo culto e pelo simbolismo dionisíaco. Enquanto L. Hackworth Petersen argumenta em outra parte, deste volume, que Ísis, como protetora dos navegadores e marinheiros, tinha mais importância aos vivos do que aos mortos, parece claro, no presente estudo que Dioniso, sua comitiva e simbolismo favoreciam os indivíduos tanto na vida como na morte.

Por exemplo, na tumba 16, datada do século II d.C., registram-se afrescos com representações de um Sileno e um asno, um banquete fúnebre e um mosaico com o tema marítimo que apresenta um cenário com animais fabulosos e seres itifálicos (Omena, 2018). Todos os elementos mencionados possuem associações com Dionísio, conforme podemos observar nas imagens seguintes:

Fig. 3. O Sileno e o asno.



Crédito da imagem: Omena, 2018.¹¹

Fig. 4. Cena de Banquete Fúnebre. Compõe o repertório dionisiaco, já que o banquete sugere esperança de felicidade e de benevolência da divindade no pós-morte (Wylter, 2020).



Crédito da imagem: Omena, 2018.

Posto isto, interessa-nos ressaltar que ao utilizarmos o nome genérico de Dioniso, não podemos deixar de referenciar a variedade de teônimos, como, por exemplo, Baco, *Bassareu*, *Eleleu*, *Euan*, *Euius*, *Iacchus*, *Lenaeus*, *Lyaeus*, *Nocturnus*, *Nycteleius*, *Nyseus*, *Semeleius*, *Thyoneus*, *Pater Liber* e assim por diante (Wylter,

2020, p. 85-86). *Pater Liber* é uma identificação latina, porém, não propomos aqui uma diferenciação entre elementos gregos e romanos, pois, ao fundamentarmos nas autoras Fiachra Mac Góráin (2020, p. 06) e Daniele Miano (2020, p. 129 a 130), consideramos o processo de integração entre as divindades grega e romana. Segundo as autoras, existiriam várias graduações de aproximação ou tradução denominadas de *interpretatio* romana (Góráin, 2020, p. 06) para denotar os diferentes tipos de sincretismo ou equivalência entre divindades de diferentes culturas. Na percepção de Daniele Miano (2020, p. 129 a 130), o presente ato de tradução usa e reinterpreta o repertório simbólico atemporal de mitos e rituais. Teríamos, então, uma tradução cultural de Dioniso na região da Itália que ocuparia não apenas um espaço liminar linguístico entre o grego, o etrusco e o itálico, mas também abrangeria, em especial, um espaço liminar temporal entre atos históricos de tradução e a atemporalidade do mito.

É preciso observarmos que apesar da fragmentação e da diversidade, esses personagens ainda são reconhecíveis como traduções dionisiacas. Isso ocorre principalmente pela iconografia, pelo uso de nomes, pelos epítetos derivados daqueles atribuídos a Dioniso, como *Paxie* e *Hiaco*, e pelos personagens míticos que se vinculam a ele (Miano, 2020, p. 130), tais como Cupido e Sileno.¹² Na Figura III, o observador se atenta à imagem do sátiro envelhecido, cambaleante em seu asno; vê-se seu braço esquerdo levemente curvado em sintonia com a sua cabeça, insinuando o ato de beber o vinho. A cena propõe a embriaguez de Sileno e, embora o afresco esteja fragmentado, identifica-se, com clareza, a relação de Sileno à narrativa mítica de Dioniso. Nela, o sátiro o educou. Como descreve Katherine Dunbabin (2018, p. 490), a divindade acompanhada por sátiros, mênades, Sileno, Pan, cupidos, tigres, centauros, elefantes e cenas míticas, como, por exemplo, nascimento e educação pelas ninfas, ainda abundam na Antiguidade Tardia, nos espaços doméstico e funerário. Encontradas em um amplo contexto, as cenas dionisiacas foram detectadas em diversos objetos de uso diário, como cerâmica, ou mais valiosos, como vasos de prata, tecidos, mosaicos e pinturas, entre os séculos I e V d.C.

Podemos acrescentar a essas discussões a argumentação de Zahra Newbay (2015, p. 236). Para a autora, os mosaicos – e aqui incluímos todos os repertórios tumulares – reafirmavam a poderosa natureza do espaço funerário e o destino daqueles enterrados nele, fadados, tal como Perséfone, aos *infern*. Neste sentido, a popularidade do mito dionisíaco em mosaicos de chão, em particular, sugere um paralelo entre a tumba e o submundo. Partindo dessas premissas, as narrativas míticas de Dioniso exploram a salvação, a imortalidade, a fertilidade do mundo natural e dionisíaco, as conotações ao espírito livre e um ambiente alegre e festivo que, por certo, conduziria as almas aos *infern*.¹³ Cupido, o ímpeto pela vida, aparece vinculado à divindade.

Nos sarcófagos infantis, revelam-se, por exemplo, repertórios decorativos, com cenas entre cupidos e Psiquê, centauros, cachos de uvas, cestas de frutas, mênades, instrumentos musicais, entre outros elementos. Tal como se observa no friso de sarcófago infantil:

Fig. 5. Friso de Sarcófago infantil com o cortejo de cupidos dionisíacos. Segundo Petersen (2020, p. 158), as características do relevo apontam para o século II d.C. Entretanto, encontra-se na tampa do sarcófago a inscrição com o nome das crianças *A. Ammonianus Irenio* e sua irmã *A. Arpocratiana*. Segundo a autora, a inscrição é posterior, aproximadamente séculos III ou IV d.C. O que se testemunha a popularidade continuada de Dioniso na Antiguidade Tardia. (Museu Arqueológico de Óstia, n. do inv. 34. Medida: 1.15x0.30 (Huskinson, 2006, p. 34)).



Crédito: Omena, 2015.

Figs. 6 e 7. Laterais do Sarcófago – Cupidos e Cupido e Mênade.



Crédito: Omena, 2015.

No friso frontal – **Figura V** – há pares de cupidos que, portando capas, sem asas, possuem corpos semelhantes aos de crianças. Rechonchudos e com cabelos encaracolados, abraçam-se em duplas. Em ambiente festivo, suas faces apresentam feições felizes e despreocupadas, pois, como se acentua, ritmados pela lira, pelo címbalo e pela flauta dupla, embalam seus corpos em movimentos dançantes e inebriantes. Há muito movimento em todo o cenário. Construído em mármore, o sarcófago possui ainda imagens de objetos que, interconectados ao friso principal, indicam os elementos de procissão dionisíaca. Temos, por exemplo, o objeto fálico na mão do cupido, as guirlandas, as cabeças de boi, a pátera, o cacho de uva e a mênade com a cesta de frutas, em movimento dançante. Os animais – um cachorro e um pato – tentam interagir com os cupidos, brincam com suas capas em movimento, criando, com isso, a especialização doméstica, um senso de diversão e um reconhecimento da puerilidade das crianças ali sepultadas (Huskinson, 2007, p. 327).

Temos, portanto, três hipóteses a sugerir: a esperança consoladora de alegria no pós-morte, pois, assim como no cortejo, as duas crianças alcançariam a leveza, a harmonia e a alegria; logo, a alusão dessas “crianças eternas” que, imortalizadas, seriam equiparadas às crianças falecidas. Tornar-se-iam representantes de seus membros familiares na comunidade. Como propõe Cerqueira (2019, p. 145):

A documentação, tanto escrita quanto iconográfica, indica um interesse muito grande entre as classes cultas pela instrução da criança. Esse interesse pode ser a base das representações da fase inicial do 'ciclo de Aquiles' na iconografia, em que o jovem herói é representado aprendendo várias artes e conhecimentos nobres com o centauro Quíron – com o qual aprende desde a medicina, passando pela caça e montaria, até a música, o canto e a lira.

Os instrumentos musicais em contexto funerário sinalizavam a possibilidade de enaltecimento dos familiares e dos mortos. Embora não tenhamos a elaboração dos processos de ensinamentos, como a representação das musas, recorrentes em sarcófagos, o cortejo de cupidos dionisíacos indica, em termos simbólicos, o ambiente doméstico e sua habitual educação musical, designada às meninas e aos meninos. Tal como nos aponta Cerqueira (2019, p. 143), a formação musical e a presença de compositores na corte, como, por exemplo, os hinos de Mesomedes de Creta, na corte de Adriano, indicavam popularidade e admiração. Logo, a instrução musical simbolizaria distinção familiar e qualidade das crianças, ali sepultadas em um espaço helenizante, sob a potência de Dioniso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta ocasião, nossa atenção esteve centrada nas experiências sociais da morte em contextos funerários, sobretudo em um friso de sarcófago de mármore que, datado do século II d.C., sinalizava a posição social dos indivíduos na comunidade dos vivos e dos mortos. Em espaços multiculturais, crianças se tornaram fontes de idealizações dos adultos e suas memórias. Na morte, transmitiram mensagens acerca de suas brincadeiras, educação, afetos e, em especial, como defendemos, sua relevância na organização social. Transformaram-se em veículos de negociação de *status* e da posição de seus progenitores. À beira da morte, essas crianças se imortalizaram.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a Renata Senna Garraffoni, Gillian Shepherd, Andrés Zarankin, Gilvan Ventura Silva e Fábio Vergara Cerqueira. Mencionamos o apoio institucional da UFG, Unicamp, CNPq e Fapesp. A responsabilidade pelas ideias se restringe aos autores.

REFERÊNCIAS

Documentação Textual

AUSONIUS. *Parentalia* (Book I). Translation by Hugh G. E. White. London: Loeb, 1911.

MACROBIUS. *Saturnalia*. Translation by Percival V. Davies. New York and London: Columbia University Press, 1969.

OVIDIO. *Fasti*. Translation by Sir James G. Frazer. London: Harvard University Press, 1960.

PLUTARCH. *Moralia* (Vol. I). Translation by Frank Cole Babitt. Harvard University Press: Loeb Classical Library, 1927.

_____. *A Consolation to his Wife*. Translation by Sarah B. Pomeroy. New York: Oxford University Press, 1999.

SENECA, L. A. *Consolations* (Tome III). In: *Dialogues*. Trad. par René Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1923.

Corpus Epigráfico

CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM VI; Inscriptiones urbis Romae Latinae, edd. E. Borman *et al.*, Berlin 1876-1933.

Catálogo de imagens

BALDASSARRE *et alii*. *Necropoli di Porto*. Isola Sacra. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1996.

OBRAS DE REFERÊNCIA

DUNBABIN, K. Dionysus and Dionysiac themes in art. In: NICHOLSON, Oliver. *The Oxford Dictionary of Late Antiquity* (vol. 1). Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 490.

OBRAS GERAIS

- ASSMANN, J. Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability. In: BUDICK, S.; ISER, W. (Hg.) *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*. Stanford: Stanford University Press, 1996, pp. 25-36.
- BALTUSSEN, H. Personal Grief and Public Mourning in Plutarch's "Consolation to His Wife". *The American Journal of Philology*, Vol. 130, No. 1, pp. 67-98, Spring, 2009.
- BAXTER, J. E. The Archaeology of Childhood. *Annu. Rev. Anthropol*, June, 17, 37, pp. 159-175, 2008.
- BIRK, St. Man or woman. Cross-gendering and individuality on third century Roman sarcophagi. In: ELSNER, J.; HUSKINSON, J. (Ed.). *Life, death, and representation*. Some new work on Roman sarcophagi. New York/Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011, pp. 229-260.
- BORG, B. E. Straddling Borderlines: Divine Connotations in Funerary. In: _____. Roman Tombs and the Art of Commemoration. Contextual Approaches to Funerary Customs in the Second Century CE. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 191-282.
- _____. *Crisis & ambitio*: tombs and burial customs in Third Century CE Rome. New York: Oxford University Press, 2013.
- BRENNAN, T. Impressões e consentimentos, Impulsos e emoções. In: BRENNAN, Tad. *A vida estoica: emoções, obrigações e destino*. Tradução: Marcelo Consentino. São Paulo: Ed. Loyola, 2010, pp. 61-117.
- CARROLL, M. Archaeological and epigraphic evidence for Infancy in the Roman world. In: CRAWFORD, S.; HADLEY, D. M.; SHEPHERD, G. *The Archaeology of Childhood*. Oxford: Oxford University Press, 2018 (b), pp. 01-24.
- _____. The material culture of infancy. In: _____. *Infancy and Earliest Childhood in the Roman world*. London: Oxford University Press, 2018 (a), pp. 82-117.
- _____. No part in earthly things. The death, burial and commemoration of newborn children and infants in Roman Italy. In: Harlow, M.; LOVÉN, L. L. *Families in the Roman and Late Antique World*. London and New York: Continuum International Publishing Group, 2012, pp. 41-63.
- CERQUEIRA, F. V. **Música e poder imperial: Nero, Adriano e Juliano. PHOÏNIX**, Rio de Janeiro, 25-2, pp. 141-166, 2019.
- _____. Patrimônio cultural, escola, cidadania e desenvolvimento sustentável. *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 9, n. 1, pp. 91-109, 2005.
- CRAWFORD, S. et al. The Archaeology of Childhood: the birth and development of a discipline. In: _____. *The Archaeology of Childhood*. Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 01-45.
- FERAUDI-GRUÉNAIS, F. The decoration of Roman tombs. In: BORG, B. *A Companion to Roman Art*. Oxford: John Wiley & Sons, Ltd, 2015, pp. 432-451.
- FINNEY, M. T. Afterlife in Antiquity: post-mortem existence in its Greco-Roman context. In: _____. *Resurrection, Hell and the Afterlife Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*. New York and London: Routledge, 2016, pp. 06-24.
- FUNARI, P. P. A. Resenha de GUREVICH, Aron. Medieval Popular Culture: problems of belief and perception. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 - (Coleção "Cambridge Studies in Oral and Literate Culture", vol. 14). XX + 271 PPLPH: *Revista de História*, Ouro Preto, v. 4, n.1993/4, p. 225-227, 1994.
- _____. Fontes arqueológicas - os historiadores e a cultura material - Segunda Edição 01/12/2006. In: PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.). *Fontes Históricas*. 2ed. São Paulo: Editora Contexto, 2006, p. 81-110.
- FUNARI, P. P. A.; ZARANKIN, A. Pompeia: cidade, cotidiano e poder à luz das discussões recentes. In: CAMPOS, A. P.; SILVA, G. V.; NADER, M. B.; FRANCO, S.P.; FELDMAN, S. A. (Orgs.). *A cidade à prova do tempo: vida cotidiana e relações de poder nos ambientes urbanos*. 1ed. Vitória: Editora UFES, 2010, v. 1, p. 28-45.
- FUNARI, P. A.; GARRAFFONI, R. S. Discussing acculturation as an interpretive model: romanisation as a case-study. *Heródoto*, v. 2018, p. 255-265, 2018.
- FRIESEN, C. J. P. Characterizing an Uncharacteristic God. In: _____. *Reading Dionysus*. Euripides' Bacchae and the Cultural Contestations of Greeks, Jews, Romans, and Christians. Germany: Tübingen, 2015, pp. 06-24.
- GEROLEMOU, M. Wonderful Memories in Herodotus' Histories. In: GEROLEMOU, M. *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond, Trends in Classics - Supplementary Volumes 53*; De Gruyter (ed.) (2018).
- GOLDEN, M. Other People's Children. In: RAWSON, Beryl. *A companion to families in the Greek and Roman worlds*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2011, pp. 262-275.
- GÓRÁIN, F. M. Introduction. Dionysus in Rome: accommodation and resistance. In: GÓRÁIN, F. M. *Dionysus and Rome*. Religion and Literature. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2020, p. 01-37.
- GRAF, F. Dionysiac mystery cults and the gold tablets. In: GRAF, F.; JONSTON, S. I. *Ritual texts for the afterlife*. Orpheus and the Bacchic Gold tablets. London and New York: Routledge, 2007, pp. 137-164.
- HUSKINSON, J. Production, use, and viewing. In: _____. *Roman strigillated sarcophagi: Art and Social History*. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 35-114.

- _____. Habent sua fata. Writing life histories of Roman Sarcophagi. In: ELSNER, J.; HUSKINSON, J. (Ed.). *Life, Death, and representation*. Some new work on Roman sarcophagi. New York\Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011 (p. 55-82).
- _____. Constructing childhood on roman funerary memorials. *Hesperia Supplements*, vol. 41, Italy, 2007, pp. 323-338.
- _____. *Roman Children's Sarcophagi*. Their decoration and Social significance. Oxford Monographs on Classical Archeology: Clarendon Press Oxford, 2006.
- JENKINS, T. Making an exhibition of ourselves: using the dead to fight the battles of the living. In: WILLIAMS, H.; GILES, M. *Archaeologists and the Dead*. Mortuary archaeology in Contemporary society. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 251-267.
- JOHNSTON, S. I. The myth of Dionysus. In: GRAF, Fritz; JOHNSTON, Sara Illes. *Ritual texts for the afterlife*. Orpheus and the Bacchic Gold tablets. London and New York: Routledge, 2007, pp. 66-93.
- JONG, L. de. *The Archaeology of death in Roman Syria*. Burial, Commemoration and Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- LOWENTHAL, D. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, CUP, 1985.
- MIANO, D. Liber, Fufluns, and the others: rethinking Dionysus in Italy between the fifth and the third centuries BCE. In: GÓRÁIN, Fiachra Mac. *Dionysus and Rome*. Religion and Literature. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2020, p.111-132.
- MCKIE, S. The Legs, Hands, Head and Arms Race: The Human Body as a Magical Weapon in the Roman World. In: PARKER, A.; MCKIE, S. *Material approaches to Roman: magic occult objects and supernatural substances*. Oxford & Philadelphia: OXBOW BOOKS, 2018, pp. 115-126.
- NEWBY, Z. In the guise of gods and heroes: portrait heads on Roman mythological sarcophagi. In: ELSNER, J.; HUSKINSON, J. (Ed.). *Life, death, and representation*. Some new work on Roman sarcophagi. New York\Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011, pp. 189-228.
- OMENA, L. M. Entre brincadeiras e homenagens: a experiência social infantil em Isola Sacra (séculos I e II d.C.). *Romanitas. Revista de Estudos Greco-Latinos*. n. 16, p. 01-19, Julho a Dezembro, 2020.
- OMENA, L. M. As tessituras da morte: reflexões sobre a necrópole de Isola Sacra. In: SILVA, G. V. da; SILVA, Érica C. M. da; NETO, B. M. L. *Usos do espaço no mundo Antigo*. Vitória, ES: GM, 2018 (a), p. 190-218.
- _____. Os laços entre família e morte nas consolatórias de Sêneca. In: GONÇALVES, A. T. M.; OMENA, L. M. de. *Memória e Materialidade: Interpretações sobre Antiguidade*. Jundiaí: Paco, 2018, pp. 151-166.
- OMENA, L. M.; FUNARI, P. P. A. A recordação funerária na Isola Sacra. In: CARVALHO, M. M.; OMENA, L. M. de. *Narrativas e materialidades sobre a morte nas Antiguidades Oriental, Clássica e Tardia*. Curitiba: CRV, 2020, pp. 235-256.
- _____. O fio da memória: o condutor dos mortos nos Parentalia. In: BORGES, Uiran dos Santos; GOMES, Raquel de Moraes Soutelo (orgs.). *Escrito para a eternidade: a epigrafia e os estudos da Antiguidade*. Curitiba, PR: Appris, 2018, p. 137-160.
- PETERSEN, J. H. Protecting me every step of the way: Dionysian symbolism in the burial culture of Roman Ostia. In: BARGFELDT, N.; PETERSEN, J. H. *Reflections: Harbour city deathscapes in Roman Italy and beyond*. Rome: Analecta Romana Instituti Danici. Supplementa, 2020, pp. 145-168.
- REY, S. Les larmes romaines et leur portée: une question de genre? *Clio. Women, Gender, History*, (No 41), pp. 225-264, 2015.
- RUSSEL, B. The Roman sarcophagus "industry": a reconsideration. In: ELSNER, J.; HUSKINSON, J. (Ed.). *Life, Death and Representation*. Some new work on Roman sarcophagi. New York\Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011, pp. 119-148.
- STEINHAEUER, J. Dionysian associations and the Bacchanalian affair. In: GÓRÁIN, F. M. *Dionysus and Rome*. Religion and Literature. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2020, p. 133-156.
- THOMAS, E. Houses of the dead. Columnar sarcophagi as micro-architecture. In: ELSNER, J.; HUSKINSON, J. (Ed.). *Life, Death, and representation*. Some new work on Roman sarcophagi. New York\Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011, pp. 387-435.
- VUOLANTO, V. **Children in the roman world: cultural and social perspectives**. A Review Article. *Arctos*, 48, vol. XLVIII, Helsinki, pp. 435-450, 2014.
- WILLIAMS, H. Firing the imagination: cremation in the museum. In: WILLIAMS, H.; GILES, M. *Archaeologists and the Dead*. Mortuary archaeology in Contemporary society. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 293-329.
- _____. Death warmed up. The agency of bodies and bones in early Anglo-Saxon cremation rites. *Journal of Material Culture*, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, 9(3), pp. 263-291, 2004.
- WYLER, S. Images of Dionysus in Rome: the archaic and Augustan periods. In: GÓRÁIN, Fiachra Mac. *Dionysus and Rome*. Religion and Literature. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2020, p. 85-110.

NOTAS

1. É relevante ressaltarmos alguns autores que se dedicam aos estudos sobre a morte infantil no Mediterrâneo Ocidental e Oriental. Alguns deles são: Baxter, 2008, Golden, 2011; Harlow, 2013, Vuolanto, 2014, Crawford *et al*, 2018, entre outros. A título nacional, temos à elaboração de um dossiê denominado – *Narrativas sobre a Infância na Antiguidade* – sob a organização dos professores Gilvan Ventura da Silva e Luciane Munhoz de Omena. Publicado no segundo semestre de 2020, na *Revista Romanitas – Revista de Estudos Greco-Latinos* – apresenta uma entrevista com a Profa. Gillian Shepherd que, brinda os leitores com discussões sobre crianças e infância nas cidades-estados gregas. O dossiê contempla ainda artigos dos estudiosos Fábio Lessa, Ana Paula Pinto e Luana Neres de Sousa, os quais propõem questões associadas à infância e à educação de crianças gregas às épocas homérica e clássica. Do ponto de vista dos estudos latinos, o dossiê oferece cinco artigos acerca dos períodos do Principado e Antiguidade Tardia. Neste cenário, temos o seguinte quadro: Thiago Eustáquio Araújo Mota lança discussões sobre a infância heróica na *Eneida* de Virgílio; Luciane Munhoz de Omena ver-se-á reflexões sobre educação, entretenimento e celebrações de crianças em narrativas textuais, materiais e epigráficas dos séculos I e II d.C.; Ana Teresa Marques Gonçalves contempla proposições acerca da juventude dos imperadores Caracala e Geta por intermédio da numismática; Gilvan Ventura da Silva propõe reflexões sobre a formação educacional das crianças à época da Antiguidade Tardia e utiliza como fundamento documental as obras de João Crisóstomo; por fim, Renan Frighetto, em um caminho muito instigante, discutirá a caridade e o patrimônio envolvendo crianças e suas relações familiares nos mosteiros do século VII d.C.
2. Embora exista o predomínio das edículas, a necrópole apresenta ainda edifícios em planta baixa, monumentos, tal como a pirâmide de Caio Aneu Ático (Omena, 2018), pequenos enterramentos individuais em ânforas e sepultamentos com cobertura em *cappuccina* que se destinavam a um único morto. Veem-se também uma série de sepulturas em caixões que se tratava de uma construção em alvenaria, sob a forma semicilíndrica e com uma cobertura, bem como miniaturas de edículas (Baldassarre *et alii*, 1999).
3. Para o estudo dos columbários e catacumbas da cidade de Roma, consultar a especialista Barbara Borg (2013 e 2019).
4. Os estudos de Janet Huskinson (2015, p. 36) apontam que a maioria do mármore usado nos sarcófagos metropolitanos romanos, entre os séculos II e III d.C., vinham da Ásia Menor e da Ilha de Proconnesos (Ilha de Marmara, Turquia). Ademais, pedreiras italianas de Carrara forneceram o mármore de Luna para a fabricação de tampas de sarcófagos.
5. Os indivíduos e seus familiares passavam a escolher não apenas os rituais de enterramento – cremação (e.g. Macróbio. *Saturnalia* VII, 7-5) e inumação (Ver ainda: Williams, 2004 e 2016; Jenkins, 2016; Jong, 2017; Mckie, 2018; entre outros) –, mas também o envolto mortuário para o depósito de seus restos mortais. Vale dizermos que a escolha do sarcófago passava por algumas etapas de produção, pois, de acordo com Russel (2011, p. 123-124), dever-se-iam obter as ordens do comprador para esculpi-lo, a ordem de produzir a escultura em pedra na oficina e, ao final, trabalhar-se-ia o material na pedra. Ademais, o estudioso indica também que a oficina produzia peças não comissionadas. Criavam-se produtos em estoque. Para tanto, a oficina poderia adquirir blocos em pedra para a produção posterior de esculturas e, portanto, as oficinas poderiam disponibilizar em suas prateleiras objetos quase-acabados. Entretanto, este procedimento envolvia capital de investimento e produção de estoque rentável, à medida que a viabilidade de produção dependia da sua escala, da quantidade de investimento de capital e da relação entre produtor e consumidor (Russel, 2011, p. 126-127). Russel argumenta que a produção de sarcófagos envolveu um processo articulado, especializado e responsivo. Por exemplo, a morte prematura de uma criança: houve ainda tempo entre a morte de um indivíduo e seu sepultamento para a elaboração do sarcófago; mesmo depois do sepultamento, esculturas poderiam ter sido elaboradas e colocadas posteriormente no edifício funerário. Russel (2011, p. 141) menciona ainda sarcófagos com painéis estrigilados comprados nos estoques das oficinas. Estes poderiam ser personalizados, junto à equipe de escultores, com cenas figurativas. Disto resultam que as ideias de produção e a escolha do consumidor nem sempre eram mutuamente exclusivas. Consultar ainda: Birk, 2011; Newby, 2011; Thomas, 2011 e Huskinson, 2011, entre outros mais.
6. Aliás, os sarcófagos se encontram, hoje, em exposição no Museu de *Ostia Antica*.
7. É importante salientarmos que os registros textuais, como, por exemplo, Quintiliano (30 a 40 d.C. – 100 d.C.) mencionam, sobretudo, a educação delas. A tentativa é criar um eixo de conduta e transformá-las em cidadãs romanas, guiá-las às magistraturas e aos matrimônios que se vinculavam à prática política romana. Fazemos referência à consolatória de Sêneca (01-04 a.C. – 65 d.C.). Nela, o filósofo consola a aristocrata Márcia, explora a relação com suas netas que, ainda pequenas e sem o pai Metílio, morto precocemente, dependiam da sua gerência. Márcia deveria aplacar a sua dor e cuidar delas: “Põe agora estas filhas de teu Metílio, em seu lugar, preenche o espaço vazio e alivia a dor com seu duplo consolo” – *“Has nunc Metilii tui filias in eius uicem substitue et uacantem locum exple, et unumdolorem geminato solatio leua”* (Sêneca. *Ad Marciam de Consolatione* XVI, 9). As meninas aparecem associadas à dor e ao luto de Márcia. Embora não sejam protagonistas, compõem à *gens* de Márcia. Representam as futuras matronas. Deveriam ser cuidadas e educadas às *uirtutes* femininas (Omena (b), 2018; Brennan, 2010). Consultar ainda: Plutarco, *Moralia*, 20,03 e *Consolação a sua esposa*.
8. Ademais, a decoração escultórica dos altares apresenta, em suas laterais, o jarro, a pátera e, às vezes, cenas relativas à vida. Na parte frontal, temos os retratos e os epitáfios, os quais comemoram a existência da criança falecida. De forma habitual, poderiam ser inscritas mensagens acerca da vida futura, da perda e do luto. Consultar, ainda, referências acerca do luto e do *post mortem*: Baltussen, 2009; Brennan, 2010; Rey, 2015; Finney, 2016, entre outras.
9. Porém, é necessário destacarmos a sua estrutura: esculpidos em pedras retangulares ou arredondadas, os sarcófagos – recipiente para o corpo do morto – eram locados dentro do túmulo, permitindo, desse modo, uma leitura e uma experiência social mais íntima da morte. Dirigir-se-iam mais aos familiares e aos amigos, já que frequentavam em datas comemorativas, como, por exemplo, os *Parentalia* (Para maiores informações sobre a festividade aos mortos, consultar: Omena e Funari, 2018. Em termos documentais, temos Ovídio – *Fasti* –, e Ausônio – *Parentalia*), as casas-túmulos. Restritos a um público mais reduzido, os sarcófagos apresentavam, de modo geral, retratos clipsados, epitáfios e narrativas esculpidas em seus relevos frontais e laterais, pois, a parte de trás, normalmente, sem repertório decorativo, anexava-se à parede do túmulo.

10. É relevante acentuarmos que os sarcófagos biográficos continham uma estreita relação entre os pais e seus filhos. Habitualmente, aparecem em grupos sociais de libertos, pois, como analisa Huskinson (2007, p. 333-334), para os pequenos caixões das crianças, as composições deviam ser abreviadas em diversas maneiras, apropriadamente, para comemorá-los. Os tópicos biográficos são um bom exemplo: enquanto o teor das cenas de altares celebra os aspectos profissionais de libertos, os sarcófagos utilizavam uma sequência de imagens que homenageavam a vida e a virtude dos homens públicos. Tal proposta temática foi adaptada aos memoriais de seus filhos, que morreram na infância. Assim as cenas de nascimento, educação e a morte eram implantadas como equivalentes biográficos do adulto masculino romano. Desse modo, as imagens acerca das biografias de crianças envolvem, de fato, cenas artificiais e idealizadas de acordo com os interesses e valores dos adultos em suas auto-representações. Um exemplo é o sarcófago de mármore de *M. Cornelius Staius de Ostia*: a narrativa apresenta cenas do menino no momento que é amamentado por sua mãe; em seguida, o garoto aparece nos ombros do pai e, em sequência, vestindo uma toga *praetexta* – roupa usada pelos cidadãos livres – encontra-se em uma cena vinculada ao circo e em processo de aprendizado (Consultar: Carroll, 2012 e 2018 (a)).
11. É necessário acentuarmos que o artigo de Petersen (2020) inclui diversas outras imagens dionisiacas em *Isola Sacra* e *Ostia*, como dois conjuntos esculturais: o primeiro, apresenta o menino montado na mula e o homem mais velho, e, no segundo, verifica-se o deus Pan e o Sátiro. Segundo Petersen (2020, p. 153), esses grupos escultóricos teriam sido selecionados cuidadosamente para serem exibidos em um contexto de tumba, portanto, a presença da especificidade dionisiaca na esfera funerária corresponde ao período tardio do imperador Adriano. A hipótese se distancia da proposta de Calza. Para o arqueólogo, as esculturas não teriam um caráter sepulcral. Ele sugere que foram trazidas para a necrópole de um ambiente doméstico urbano original em *Portus* ou em algum momento da Antiguidade Tardia, em uma tentativa de escondê-las durante um período de agitação e ataques bárbaros. Calza admite a possibilidade de o dono da tumba ter dado instruções para que certas esculturas favoritas de sua casa fossem colocadas em sua tumba na esfera sepulcral (Petersen, 2020, p. 151-152).
12. Para maiores detalhes, consultar: Assmann, 1996; Friesen, 2015; Wýler, 2020; Steinhauer, 2020, entre outros.
13. Tal como sustenta Petersen (2020, p. 147 e 148), a ligação transitória entre Dioniso e a jornada ao submundo estava vinculada aos mistérios órficos, os quais prometiam uma jornada segura, protegida e feliz no pós-morte. Para tanto, o itinerário foi realizado seguindo a orientação das instruções mágicas que seriam reveladas durante ou após a iniciação e escritas nas chamadas tábuas órficas que poderiam, segundo se supõe, acompanhar os mortos até a sepultura. Para maiores informações, consultar: Johnston, 2007 e Graf, 2007.

OS AUTORES

Luciane Munhoz de Omena

Profa. Dra. Associada III – Orcid - <https://orcid.org/0000-0003-1039-3859> - Faculdade de História e Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás\UFG. Universidade Federal de Goiás, Campus II - Av. Esperança, 900 - Vila Itatiaia, CEP: 74690-265, Goiânia, Goiás, Brasil. E-mail: lucianemunhoz34@gmail.com

Pedro Paulo A. Funari

Professor Titular no Departamento de História – ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0183-7622> - IFCH, Unicamp. Bolsista produtividade do CNPq. E-mail: ppfunari@uol.com.br

