

# PHOÏNIX 2018

Ano 24  
Volume 24  
Número 1



ISSN 1413-5787

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA/UFRJ

PHOÏNIX  
2018

**Ano 24**

**Volume 24**

**Número 1**

**Dossiê Etnicidades**

*Mauad X*

Phoínix 2018 – Ano 24 – Volume 24 – Número 1 – ISSN 1413-5787  
Copyright © by Neyde Theml, Fábio de Souza Lessa, Regina Maria da Cunha Bustamante  
e Alexandre Santos de Moraes (editores) *et alii*, 2018  
Tiragem: 1.000 exemplares

*Direitos desta edição reservados a:*

MAUAD Editora Ltda.  
Rua Joaquim Silva, 98, 5º andar – Lapa  
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.241-110  
Tel.: (21) 3479-7422  
www.mauad.com.br  
mauad@mauad.com.br

Laboratório de História Antiga – LHIA / IH / UFRJ  
Largo de São Francisco de Paula nº 1, sala 211 A – Centro  
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.051-070  
Tel.: (21) 2221-0034 ramais 205 – Fax: (021) 2221-4049  
www.lhia.historia.ufjf.br  
revistaphoínix@gmail.com

*Projeto Gráfico:*

Núcleo de Arte / Mauad Editora

*Ilustração da Capa:*

Estela Funerária de um Pai com o seu Filho. Procedência: Abidos/Egito. Período:  
Egito Romano (c. 100-150 EC). Museu do Louvre B 43 (N 146).

---

P574 Phoínix. Laboratório de História Antiga / UFRJ  
Ano 24, v. 24, n. 1  
Rio de Janeiro: Mauad X, 2018.  
Semestral  
ISSN 1413-5787  
  
ISSN 2527-225X (versão digital)  
História Antiga. Universidade Federal do Rio de Janeiro.  
Laboratório de História Antiga.  
CDD – 930

---

# PHOÏNIX



Ano 24 – V. 24 – N. 1

2018

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ**

*Reitor:* Prof. Dr. Roberto Leher

**INSTITUTO DE HISTÓRIA – IH**

*Diretora:* Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Norma Côrtes

**LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA – LHIA**

*Coordenador:* Prof. Dr. Deivid Valério Gaia

**EDITORES**

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Neyde Theml

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Regina Maria da Cunha Bustamante

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes

**CONSELHO EDITORIAL**

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Teresa Marques Gonçalves – UFG

Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi – UFMG

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Kátia Maria Paim Pozzer – UFRGS

Prof. Dr. Luiz Otávio de Magalhães – UESB

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Margaret Marchiori Bakos – UEL

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria de Fátima Sousa e Silva – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva – UFRN

**CONSELHO CONSULTIVO**

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima – UFF

Prof.ª. Dr.ª. Ana María González de Tobia – UNLP (Argentina)

Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves – UFRJ

Prof. Dr. André Leonardo Chevitaese – LHIA / UFRJ

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira – UFPel

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva – UFES

Prof. Dr. José Manuel dos Santos Encarnação – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Margarida Maria de Carvalho – UNESP

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. María Cecilia Colombani – Universidad Nacional de Mar del Plata e  
Universidad de Morón (Argentina)

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria das Graças de Moraes Augusto – UFRJ

Prof. Dr. Nuno Simões Rodrigues – Universidade de Lisboa (Portugal)

Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari – UNICAMP

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Renata Senna Garraffoni – UFPR

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Violaine Sebillotte Cuchet – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

**Serviços Técnicos**

Renata Cardoso de Sousa

Bruna Moraes da Silva

**Indexada por**

**Latindex:** <http://www.latindex.org>

**Cornell University Library:** <http://cornell.worldcat.org>

**Worldcat:** <http://www.worldcat.org>

**Sudoc:** <http://m.sudoc.fr>

**Impactum** – Coimbra University Press: <http://impactum.uc.pt>

## SUMÁRIO

<b>EDITORIAL</b> .....	9
<b>Dossiê Etnicidades</b>	
SER CRETENSE: UNA IDENTIDAD ESTRATÉGICA EN LA NARRATIVA HOMÉRICA Y EN EL RELATO HISTÓRICO .....	13
<i>Graciela C. Zecchin de Fasano</i>	
TRABAJO, PODER Y SOCIEDAD EN HESÍODO. LAS MARCAS DE LA ETNICIDAD .....	29
<i>María Cecilia Colombani</i>	
LA CONDICIÓN DE SER “OTRO” EN SUPLICANTES DE ESQUILO: UN ANÁLISIS (COMPARATIVO) DE LA ESCENA DEL HERALDO DE LOS EGIPCIOS .....	43
<i>María del Pilar Fernández Deagustini</i>	
POLÍTICAS HOSTIS COM O BÁRBARO: O CASO DE MEDEIA .....	66
<i>Fábio de Souza Lessa e Guilherme Lemos Nogueira</i>	
GREGOS E BÁRBAROS NO POLÍTICO DE PLATÃO .....	82
<i>Luisa Buarque</i>	
REPRESENTAÇÕES DE ALTERIDADE EM ESTRABÃO: A DICOTOMIA BÁRBARO/ CIVILIZADO NO LIVRO III DA GEOGRAFIA .....	94
<i>Susana Hora Marques</i>	
A IMAGEM DO ROMANO SOBRE OS POVOS ESTRANGEIROS E SOBRE SI MESMO .....	122
<i>Ana Thereza B. Vieira</i>	
<b>Artigos</b>	
O CULTO IMPERIAL E AS MOEDAS DO IMPÉRIO ROMANO .....	138
<i>Vagner Carvalheiro Porto</i>	
A NATUREZA ESTOICA E A INFLUÊNCIA DOS ASTROS SOBRE A VIDA HUMANA: MARCO MANÍLIO E A BUSCA POR UMA “SIMPATIA UNIVERSAL” (SÉCULO I. D.C.) .....	155
<i>Ana Teresa Marques Gonçalves e Rodrigo Santos M. Oliveira</i>	
<b>RESENHA</b>	
LESSA, F. S. Atletas na Grécia Antiga: da competição à excelência. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017. 168p.....	174
<i>Maria do Céu Fialho</i>	
<b>PERFIL DA REVISTA</b> .....	176
<b>NORMAS PARA PUBLICAÇÃO</b> .....	177

## SUMMARY

<b>EDITORIAL</b> .....	9
<b>Dossier Ethnicities</b>	
TO BE A CRETAN: A STRATEGIC IDENTITY IN THE HOMERIC NARRATIVE AND IN THE HISTORICAL TALE .....	13
<i>Graciela C. Zecchin de Fasano</i>	
WORK, POWER AND SOCIETY IN HESIOD. THE MARKS OF THE ETHNICITY .....	29
<i>Maria Cecilia Colombani</i>	
THE CONDITION OF BEING “OTHER” IN AESCHYLUS’ SUPPLICES: A (COMPARATIVE) ANALYSIS OF THE EGYPTIAN HERALD SCENE .....	43
<i>Maria del Pilar Fernández Deagustini</i>	
HOSTILE POLICYICS WITH THE BARBARIAN: MEDEA’S CASE .....	66
<i>Fábio de Souza Lessa e Guilherme Lemos Nogueira</i>	
GREEKS AND BARBARIANS IN PLATO’S STATESMAN .....	82
<i>Luisa Buarque</i>	
REPRESENTATIONS OF OTHERNESS IN STRABO’S GEOGRAPHY: THE BARBARIAN VERSUS CIVILISED DICHOTOMY, BOOK III .....	94
<i>Susana Hora Marques</i>	
ROMAN IMAGE ABOUT FOREIGN PEOPLE AND ABOUT HIMSELF .....	122
<i>Ana Thereza B. Vieira</i>	
<b>Article</b>	
THE IMPERIAL CULT AND THE COINS OF THE ROMAN EMPIRE .....	138
<i>Vagner Carvalheiro Porto</i>	
THE STOIC NATURE AND THE INFLUENCE OF THE STARS ON HUMANS LIFE: MARCUS MANILIUS AND HIS SEARCH FOR AN “UNIVERSAL SIMPATHY” (FIRST CENTURY A.C.) .....	155
<i>Ana Teresa Marques Gonçalves e Rodrigo Santos M. Oliveira</i>	
<b>REVIEW</b>	
LESSA, F. S. Atletas na Grécia Antiga: da competição à excelência. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017. 168p. ....	174
<i>Maria do Céu Fialho</i>	
<b>PROFILE MAGAZINE</b> .....	176
<b>PUBLICATION STANDARDS</b> .....	177

## EDITORIAL

O Laboratório de História Antiga (Lhia) da UFRJ apresenta este primeiro número da revista **Phoînix** de 2018, que contém o primeiro dossiê publicado pela revista, que se aprofunda a respeito do tema Etnicidade. Sete dos nove artigos deste número versam sobre as discussões acerca dessa temática, que tem sido exaustivamente explorada desde sua adoção nas ciências sociais anglo-saxônicas a partir da década de 1970. De início, tratou-se de um desenvolvimento da noção de *identidade*, amplamente debatida a partir da década de 1950 e marcadamente polissêmica, em especial quando associada à noção tanto complementar quanto antitética de *alteridade*. No mais, diferentemente do conceito de identidade, que se presta a análises tanto de grupos quanto de indivíduos, o de etnicidade se associa necessariamente à pertença a um grupo, variando em função do tipo de vínculo capaz de assegurar essa sensação de pertencimento.

Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998, p. 86) chamam a atenção para o fato de que, para alguns autores, “a etnicidade refere-se a um conjunto de atributos ou de traços tais como a língua, a religião, os costumes, o que a aproxima da noção de cultura, ou à ascendência comum presumida dos membros, o que a torna próxima da noção de raça”. Outros estudiosos a definem em termos de comportamentos, de representações ou de sentimentos associados à pertença, ou, ainda, em termos de um sistema cultural, sendo a cultura entendida como, simultaneamente, um aspecto da interação concreta e o contexto de significação dessa mesma interação.

Para outros estudiosos, o conceito de etnia aparece associado à noção de percepção, isto porque as semelhanças só adquirem importância se forem consideradas significativas pelos que estão em causa e reconhecidas por outras pessoas. Assim, são destacados alguns atributos significantes na percepção da etnia, a saber: 1. origem ancestral comum, 2. cultura similar, 3. religião compartilhada, 4. raça comum e 5. linguagem similar. Porém, não podemos deixar de destacar que a aparência física, a linguagem, a religião e a cultura não podem ser consideradas necessariamente critérios para a classificação étnica, até porque não são suficientes.

É preciso ressaltar que a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles, sendo necessário que essa alteridade seja expressa e validada na interação social. Logo, a etnicidade depende de categorização, ou seja, da habilidade de dividir o mundo entre *nós* e *eles*, e esse processo joga logicamente com a produção e transformação de fronteiras. Elas são sempre mais ou menos fluidas, moventes e permeáveis, sendo que a sua manutenção baseia-se no reconhecimento e na validação das distinções étnicas no decurso das interações sociais. As relações de etnicidade serão analisadas no dossiê através de um recorte cronológico que se inicia no século VIII a.C. e abarca até o século I d.C. Houve, por parte dos autores, a opção pela análise da documentação literária de diversos gêneros.

O primeiro artigo é o de Graciela C. Zecchin de Fasano, que defende que a utilização “política” do mito como fundação de identidade tem um interessante precedente nas chamadas “biografias cretenses” da **Odisseia**. A autora não se limita a analisar os versos 172 a 184 da biografia contida no canto XIX. Ela elenca os vínculos cretenses de personagens da **Ilíada** e também recupera alguns elementos cretenses nas tragédias **Ájax** e **Filoctetes** de Sófocles. Por fim, também analisa referências nas obras de Heródoto e Tucídides.

Na sequência, Hesíodo ganha destaque no estudo de María Cecilia Colombani. A autora se dedica à reflexão acerca do trabalho, da virtude e da constituição de uma determinada etnicidade que abarque a configuração de um certo tipo de identidade, associada à conformação de um varão marcado pela prudência, no âmbito da inquietude pelo *ethos*.

A discussão sobre etnicidade no teatro grego é a tônica de dois artigos. María del Pilar Deagustini analisa a questão nas **Suplicantes** de Ésquilo. Estuda mais exatamente o impacto que vivenciou o grego ante o ingresso à cena do Heraldo dos egípcios. Já a **Medeia** de Eurípidés é analisada por Fábio Lessa e Guilherme Nogueira, que buscam entender a vulnerabilidade do estrangeiro na obra. Os autores discutem também a noção de etnicidade helênica e o *ethos* da heroína Medeia, que rompe com o modelo esperado para a mulher ideal na Grécia clássica.

O artigo de Luisa Buarque parte da análise do passo 262d1-3 do diálogo **Político**, de Platão. Nele, o Estrangeiro de Eleia adverte seu jovem interlocutor a respeito daquilo que, segundo ele, constitui um

erro comum entre os atenienses: “tomar a raça helena por uma unidade distinta de todo o resto, ao passo que ao conjunto das outras raças (que são inúmeras, distintas umas das outras e não falam a mesma língua), atribuir uma designação única, bárbaros”. Além da evidente crítica ao etnocentrismo de tal hábito, perpassa a fala da personagem outro tema politicamente relevante: o problema das concepções envolvidas em cada designação que, por costume, utilizamos.

Susana Marques propõe, em seu texto, analisar as relações de identidade e de alteridade a partir da leitura de excertos do livro III de Estrabão, a qual permite a percepção de elementos que estabelecem o contraste entre civilizado e bárbaro numa época de domínio romano na Ibéria, sob o olhar de um autor de origem grega que vive em Roma entre os reinados de Augusto e de Tibério, i.e., na transição entre os séculos I a.C. e I d.C.

Encerrando o dossiê, temos o artigo de Ana Thereza Vieira. A autora defende que os povos estrangeiros sempre despertaram curiosidade e o romano não seria indiferente ao se deparar com um povo desconhecido, habitante, talvez, de uma terra longínqua, com costumes e modos de vida diferentes dos seus. Plínio o velho, em sua **História Natural**, nos apresenta um repertório de crenças e histórias inusitadas acerca de diversos povos.

Dois artigos ainda compõem este número da **Phoînix**. O de Vagner Porto propõe demonstrar, priorizando uma documentação não literária, como as efígies de Augusto e os signa *imperii augustanos* presentes nas moedas produzidas na Hispania e Siro-Palestina propagandeavam o culto imperial, o Estado e seu guia, Augusto, garantindo-lhes mérito e prestígio. O autor defende que a estética foi, desse modo, posta a serviço da política. Já o texto produzido por Ana Teresa Marques e Rodrigo Oliveira estuda a poesia didática de Manílio intitulada **Astronomicas**. Manílio propõe o aprendizado do saber astrológico por perceber, nesse ensino, o melhor caminho para aqueles que desejam compreender a ação humana gerenciada por uma força cósmica criadora que compõe o próprio homem. Tal entendimento se torna possível para ele quando apresentado a partir de um prisma filosófico específico: o Estoicismo. Por isso, o artigo apresenta esse conhecimento, a fim de entendermos não somente a necessidade maniliana de ordenar seu tempo, mas de ensinar a respeito da conexão necessária entre o homem e a natureza (divina).

Por fim, convidamos os estudiosos do mundo antigo, bem como o público em geral, a uma leitura proveitosa dos artigos que compõem este número 1 da **Phônix** 2018.

*Os Editores*

### **Referência bibliográfica**

POUTIGNAT, Ph.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998. *Os Editores*

## SER CRETENSE: UNA IDENTIDAD ESTRATÉGICA EN LA NARRATIVA HOMÉRICA Y EN EL RELATO HISTÓRICO\*

Graciela C. Zecchin de Fasano\*\*

**Resumen:** La utilización “política” del mito como fundación de identidad tiene un interesante precedente en las llamadas “biografías cretenses” de **Odisea**. El presente artículo analiza en particular los versos 172 a 184 de la biografía contenida en el canto XIX, así como los vínculos cretenses de personajes de **Iliada** y la recuperación de algunos elementos cretenses en las tragedias **Áyax** y **Filoctetes** de Sófocles. Finalmente, se analizan las referencias del primer libro de la **Historia** de Heródoto y del primer libro de **La Historia de la Guerra del Peloponeso** de Tucídides, como claves para la comprensión de la identidad cretense como una noción étnica, inestable y polémica.

**Palabras clave:** Homero; Creta; Heródoto; Tucídides.

### TO BE A CRETAN: A STRATEGIC IDENTITY IN THE HOMERIC NARRATIVE AND IN THE HISTORICAL TALE

**Abstract:** The “political” use of myth as a foundation of identity has an interesting precedent in the so-called “Cretan biographies” of **Odyssey**. The present article analyzes the lines 172 to 184 of the biography contained in book 19 in particular, as well as the Cretan links of **Iliad** characters and the recovery of some Cretan elements in the tragedies **Ajax** and **Philoctetes** by Sophocles. Finally, the references of the first book of the Herodotus’ **History** and of the first book of Thucydides’ **History of the Peloponnesian War** are analyzed, as keys for understanding the Cretan identity as an ethnic, unstable and controversial notion.

**Keywords:** Homer; Crete; Herodotus; Thucydides.

---

\* Recebido em: 13/12/2017 e aceito em: 09/01/2018.

\*\* Profesora titular Ordinaria del Área de Griego de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Las treinta y dos metopas del lado norte del Partenón narraban la destrucción de Troya y se hallaban cercadas por el combate con las Amazonas, la Gigantomaquia y la Centauromaquia en los lados restantes y, en los frontis de los extremos, Poseidón y Atenea se disputaban la ciudad. La inserción de la destrucción de Troya entre otros combates míticos en los que la idea de civilización ática preside la presentación de Teseo constituye una afirmación de la política ateniense del mito ligada a la autoctonía. Pero esta inserción de Troya no resulta inocua, ya que el desarrollo del tópico cretense tanto en la narrativa épica como en los relatos de Heródoto y Tucídides confronta la versión ática y atestigua, lo que podríamos denominar, una “política cretense” del mito. Propondré un análisis de las “biografías cretenses” de **Odisea** y de los personajes vinculados a Creta en **Ilíada**, así como de las referencias del primer libro de la **Historia** de Heródoto y también del primer libro de **La Historia de la Guerra del Peloponeso** de Tucídides, como claves para la comprensión de la identidad cretense como una noción étnica, inestable y polémica. La versión ática de la guerra de Troya que las metopas parecen consolidar como paradigma, se muestra estratégicamente puesta en debate por la versión cretense en los textos que acabo de mencionar.

La inserción del tema troyano en las metopas del Partenón admite múltiples interpretaciones, entre las cuales me interesa destacar el particular estatuto que se confiere al hecho histórico de la guerra por su mera ubicación entre otros combates “míticos”, en los que la idea de civilización ática resulta combatida, pero triunfante, al fin, presidida por Teseo. Evidentemente, nos enfrentamos con un modo de narrar lo bélico-mítico en correspondencia con lo que Loraux (1997) llamó una “política ateniense” del mito o lo que Calame (1995) consideró constitutivo del imaginario ateniense. Para decirlo con palabras de Loraux (1997-2007, p. 25) “Más que cualquier otra comunidad, las ciudades de la Grecia Antigua [...] velaban por dotarse de una historia ejemplar (no hay ciudad por minúscula que pudiera ser, que no se jacte de haber enviado alguna vez un contingente militar a la Guerra de Troya...”.

La necesidad de contar con un pasado común, condujo, si no se contaba con él, a la adopción o composición de ese pasado. En este sentido, Homero proporcionaba el relato de una coalición como esfuerzo colectivo muy adecuado para elegirlo como pasado y, en consecuencia, se desarrolló en torno a él una deliberada retórica de los orígenes.

Muchas interpretaciones homéricas han sido deudoras de esa lectura en la que el foco ateniense brinda una interpretación del acontecer narrativo. Es el caso del libro de Cook, (1995) **The Odyssey in Athens**, que propone, de un modo brillante, una lectura de la oposición entre Atenea y Poseidón en **Odisea** como un componente mítico ligado a la fundación de Atenas y enriquecido por la simbología del olivo que atraviesa el poema.

Sin embargo, a pesar de que el enfoque de Cook constituye una posición crítica acertada, hay en **Odisea**, un grupo de relatos homodiegéticos a los que en otro momento analicé como versiones o biografías apócrifas de Odiseo que insertan el pasado bélico troyano narrado por un cretense.<sup>1</sup> Estos relatos han sido denominados regularmente, por la razón aducida, los relatos “cretenses” de Odiseo (**Odisea** XIII, vv. 253-286; XIV, vv. 192-359; XVII, vv. 415-444; XIX, vv. 165-299). Constituidos como versiones subjetivas de la guerra en que el sujeto enunciador aporta un cuadro nuevo y complementario, estos relatos cretenses proporcionan una variante polifónica ficcional. El tiempo narrado en ellas se organiza de modo histórico, con un claro origen, un desarrollo y un cierre que coincide con el tiempo de enunciación del discurso. Su linealidad obedece a la organización racional de quien diseña el discurso, que asume la doble condición de *xénos* o extranjero y mendigo.<sup>2</sup> Su funcionalidad literaria es, sin duda, aportar múltiples perspectivas de un mismo suceso. Aunque inmersos en la narrativa autorial predominante, esos relatos coinciden en su locación, ya que son narrados en Ítaca. Se trata, por tanto, de la versión insular de Creta sobre la guerra de Troya desplegada en la isla de Ítaca, que necesita de la versión local de su héroe.<sup>3</sup>

Acerca de la necesidad estética o narrativa de instalar las versiones cretenses es preciso recordar que **Odisea** propone la instalación civilizadora de un héroe protegido por Atenea, y que cabe preguntarnos por qué ese mismo héroe necesita narrar la historia de la guerra de Troya desde una perspectiva “cretense”, ya que, como sabemos, en la dicotomía Atenas/Creta una porción importante de la política del mito ha asociado a Creta con lo incivilizado, lo monstruoso, los desvíos sexuales y otros tópicos por el estilo.

¿Se puede asociar este tipo de narrativa cretense con otras perspectivas de la misma guerra, por ejemplo con la humana compasión que Odiseo muestra finalmente en la tragedia de Sófocles? ¿O con el combate por una

idea de civilización, como en las guerras médicas o, finalmente, con la guerra por la hegemonía de una ciudad, tal como Heródoto o Tucídides, respectivamente, nos proponen? Intentaré responder a la cuestión del tópicico cretense en **Odisea** y al final propondré una vinculación mínima pero significativa con la tragedia y con los relatos históricos.

La presencia de datos sobre Creta o sus líderes compartida por **Iliada** y **Odisea**, se concentra mayormente en torno a la figura de Idomeneo, hijo del rey Deucalión y nieto de Minos que, tanto en el catálogo de **Iliada** (canto II), como en el recuerdo de Néstor en **Odisea** (III, vv. 191-192, resulta destacado por su poderío y liderazgo como una figura de mayor envergadura que Odiseo.<sup>4</sup> Luego, debe tenerse en cuenta el registro de elementos cretenses en el más allá, como la presencia de Radamantis en los campos elíseos o de Minos como juez en el Hades o, incluso, de las complejas figuras femeninas también vistas por Odiseo en el Hades y ligadas a Creta, como Pasifae y Ariadna.<sup>5</sup>

Al igual que Odiseo, Idomeneo aparece vinculado al cortejo de Helena y al juramento colectivo por el cual ambos debieron participar de la guerra de Troya. También hemos de reconocer un componente común ligado al dolo en los dos personajes, como por ejemplo,<sup>6</sup> el episodio que coloca a Idomeneo como juez en una disputa de belleza entre Tetis y Medea. Idomeneo eligió a Tetis y, en consecuencia, Medea acusó a los cretenses de mentirosos y maldijo su raza, condenándola a mentir siempre. Una viñeta que explica el origen del proverbio sobre los mentirosos cretenses y que parece gravitar sobre las biografías.<sup>7</sup>

El conjunto de coincidencias, ya que tanto Odiseo como Idomeneo son capitanes, vinculados a un cortejo, asociados a una guerra de retaliación, exitosos y mentirosos, se completa con el compañero de armas de Idomeneo en **Iliada**, el arquero Meriones, presentado unas veces como su sobrino y otras como su primo patrilíneo. No podemos obviar la habilidad de Odiseo como arquero, que se desarrolla en los cantos XXI y XXII de **Odisea** cuando aún no se ha develado su identidad, cuando aún es un *xénos* “cretense” presente en el palacio.

La biografía que Odiseo dirige a Atenea en el canto XIII es un acto de dolo y, al mismo tiempo, instrumento de reconocimiento. La versión falaz de un crimen cometido en Creta contra Orsíloco, un hijo de Idomeneo sirve al establecimiento de una relación interinsular. Al desconocido que pregun-

ta por la tierra en la que se halla, Ítaca no le resultaba ignota. Compuesta su biografía por la lucha por el botín, la emboscada y el haber sido abandonado en la playa, parece un resumen de los temas recurrentes de los poemas homéricos.<sup>8</sup> De tal modo, si las falsas biografías se constituyen como versiones insulares cretenses, el patrón narrativo de **Odisea** con el *nóstos* de su héroe, consistiría en la versión insular acuñada en Ítaca o, al menos, la variante que **Odisea** prefiere presentar como su recorte estético del mito.

El modo en que el pasado troyano se va diluyendo en **Odisea**, a medida que el *nóstos* de Odiseo desarrolla las secuencias de las tierras extrañas de los apólogos, resulta coherente con las versiones alomorfadas de esa guerra que los relatos cretenses proporcionan. Odiseo se adueña de una versión de la guerra alterada por la insularidad.

En tres de los relatos, dirigidos a Atenea, Eumeo y Penélope, la comparación explícita entre la vasta Creta y la diminuta Ítaca confirma las desventajas geográficas y productivas de esta última, un lugar sin llanuras para caballos (IV, v. 607). Resulta sorprendente la fama de Ítaca en el confín meridional (XII, vv. 256–257) aunque la descripción es coherente en las tres biografías, la descripción más detallada de Creta se halla ubicada al comienzo de la tercera biografía:

*Κρήτη τις γαῖ' ἔστι, μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ,  
καλὴ καὶ πείρα, περίρρυτος: ἐν δ' ἄνθρωποι  
πολλοί, ἀπειρέσιοι, καὶ ἐννήκοντα πόλεις.  
ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα μεμιγμένη: ἐν μὲν Ἀχαιοί  
ἐν δ' Ἐτεόκρητες μεγάλητορες, ἐν δὲ Κύδωνες,  
Δωριέες τε τριχάϊκες δῖοι τε Πελασγοί.  
τῆσι δ' ἐνὶ Κνωσός, μεγάλη πόλις, ἔνθα τε Μίνως  
ἐννέωρος βασιλεὺς Διὸς μεγάλου ὀαριστῆς,  
πατρὸς ἔμοιό πατῆρ, μεγαθύμου Δευκαλίωνος  
Δευκαλίων δ' ἐμὲ τίκτε καὶ Ἰδομενῆα ἄνακτα:  
ἀλλ' ὁ μὲν ἐν νήεσσι κορωνίσιν Ἴλιον ἴσω  
ᾗχεθ' ἄμ' Ἀτρείδῃσιν, ἐμοὶ δ' ὄνομα κλυτὸν Αἴθων,  
ὀπλότερος γενεῆ: ὁ δ' ἄρα πρότερος καὶ ἀρείων.<sup>9</sup>*

*Hay una tierra en medio del mar color de vino, hermosa y fértil, ceñida por las aguas, Creta, y en ella hay muchos hombres, en número, incontables, y noventa ciudades. Una lengua se mezcla con las otras, pues viven en*

*aquel país los aqueos, los bravos eteocretenses, los cidones, los dorios que están divididos en tres tribus y los divinos pelasgos. Allí se halla Cnosso, una gran ciudad, en la cual reinó durante nueve años Minos, quien conversaba con el gran Zeus y fue padre de mi padre, del magnánimo Deucalión. Este me engendró a mí y al rey Idomeneo que fue a Ilión en naves recurvadas, juntamente con los Atridas, mi nombre es Etón y soy el más joven de los dos hermanos, pues aquél es el mayor y más valiente...*<sup>10</sup> (HOMERO. **Odisea** XIX, vv. 172-184)

El fragmento citado genera un paisaje amable a través de los epítetos aplicados a la isla: *καλή και πείρα, περίρρυτος* (“hermosa y fértil, ceñida por las aguas”). El conteo del número de habitantes se balancea entre lo incontable y el exagerado número de ciudades, noventa, (*ἐν δ’ ἄνθρωποι/πολλοί, ἀπειρέσιοι, και ἐνήκοντα πόληες*)<sup>11</sup> que parecen ratificar la dimensión de Creta frente a Ítaca. En esa isla regida durante nueve años por el juez Minos, hay una coexistencia lingüística sin conflicto (*ἄλλη δ’ ἄλλων γλῶσσα μεμιγμένη*, “una lengua se mezcla con las otras”). La estirpe que Odiseo despliega como su origen, califica al rey Minos como *ὄαριστής* de Zeus. La traducción resulta difícil ya que implica una conversación íntima, incluso con algún sesgo erótico, porque la raíz *-ὄαρ* significa esposa, como ha señalado Levaniouk (2011, cap. 5). Hay una auxesis evidente del linaje, con tan marcada familiaridad con Zeus.<sup>12</sup> Estas líneas de **Odisea** constituyen la referencia más antigua que poseemos a que la isla de Creta fue poblada originalmente por los autóctonos cretenses, que el texto denomina eteocretenses, por los aqueos y por los cidones, que poblaban la parte occidental. El hecho de que los dorios aparezcan divididos en tres tribus, causa de inmediato la reflexión sobre las tres tribus derivadas de los hijos de Helén, a quien se reconoce como epónimo fundador de los griegos.<sup>13</sup> El inusitado epíteto de los pelasgos “divinos”, los emparenta con los feacios, no obstante, esa proximidad con lo divino reviste el reconocimiento de un origen anterior y superior. Coincide curiosamente con el hecho de que en los textos históricos los pelasgos sean identificados como los pobladores más antiguos de Grecia.

Como discursos de un sobreviviente, los tres relatos cretenses proponen un crescendo: en los dos primeros la emoción de la pena se impone, pero el tercero resulta utópico. Creta posee todo lo que no hay en la tierra de Odiseo: una gran ciudad, buena convivencia y lenguajes compartidos. La conversación entre Zeus y Minos se proyecta en los habitantes, una contradicción con la definición de bárbaro, a partir del lenguaje.

La inserción en Ítaca de esta visión extremadamente civilizada de Creta, se da en el curso de la normalización “política” de la isla, en la que el mito de Creta abona la conexión con el más allá, con una justicia también utópica porque se halla, más allá, es decir en el Hades que visita Odiseo o en los campos elíseos que le tocarán a Menelao.

Por supuesto, cabe la opción de considerar el escolio de Zenódoto a **Odisea** (III, v. 313), según el cual Telémaco no se dirigió a Pilos ni a Esparta en búsqueda de su padre, sino a Creta. De este modo abonaríamos una vez más, la tesis de Nagy (2017) acerca de las múltiples versiones en competencia, aunque creo que sólo sería una apreciación ingenua.<sup>14</sup>

Sin duda, el tópico cretense en Homero explica su recurrencia en Platón y posiblemente confirme el período de prevailecimiento cretense de la talasocracia, como apunta Tucídides. En todo caso, se expone claramente el mecanismo consuetudinario de remontarse al pasado para una propuesta política diferente.<sup>15</sup>

Anuncié dos referencias mínimas, pero significativas a la tragedia. En los dramas troyanos de Sófocles, **Áyax** y **Filoctetes**, la relevancia de Creta en la antigua tradición épica griega coloca una sutil coloración: Idomeneo se halla regularmente asociado con Áyax, por su imponente escudo, su estatura gigantesca y su aparición con una dicción lingüística y un epíteto de forma micénica (por ejemplo el dual *Aiante*, en asociación con el otro Áyax en **Iliada**. – XIV, v. 459; XV, v. 674 y XXVII, v. 123) Son los mismos elementos arcaizantes recogidos por Sófocles para demostrar que lo auténticamente troyano o iliádico es el problema del cadáver y del funeral del héroe. Meriones, por otra parte, es el propietario de un casco micénico con colmillos de jabalí y también presenta un epíteto de formato micénico en coincidencia con el regusto antiguo del modelo heroico feneciente en la tragedia de Sófocles. Lo más interesante sea acaso que, en la propuesta sofoclea, Teucro comparte con el cretense Meriones no sólo su condición de eximio arquero, sino también la imputación de bastardía.

En el alegato sofocleo que ofrece **Filoctetes** hacia finales de la Guerra del Peloponeso, la incertidumbre del destino de toda Grecia, cuya victoria o derrota reflejada en la guerra de Troya residen en las manos del arquero, es posible percibir la angustia del público al seguir a personajes ambiguos y mezquinos. Para ese momento, las metopas del Partenón ya contenían la caída de Troya y el espectador sabía que el arco que obsede al impostor

Odiseo en una escena de dolo, había servido para la esperada salvación en aquel momento del pasado –aunque ahora aparecía sólo como expresión de fe. La vertiente homérica del cuerpo cadavérico o pestilente con el que se puede extender una porción de la vida de una ciudad o un intervalo de salvación, recupera aquel elemento cretense de la arquería.

Acerca de la recolección en textos históricos de la política cretense del mito, comentaré brevemente dos cuestiones. En el contexto jónico herodoteo, hay una coloración ática en el hecho de que la narrativa de la guerra de Troya invada las primeras páginas. Se trata de explicar una contraposición con escaso registro en Homero y vigente en período clásico como lo es la dicotomía griego/bárbaro, cuando se afirma:

*σφέας μὲν δὴ τοὺς ἐκ τῆς Ἀσίας λέγουσι Πέρσαι ἀρπαζομένεων τῶν γυναικῶν λόγον οὐδένα ποιήσασθαι, Ἕλληνας δὲ Λακεδαιμονίης εἶνεκεν γυναικὸς στόλον μέγαν συναγεῖραι καὶ ἔπειτα ἐλθόντας ἐς τὴν Ἀσίην τὴν Πριάμου δύναμιν κατελεῖν.*

*Los persas asimismo alegan que los de Asia no habían hecho el menor caso a los raptos de sus mujeres; en cambio los griegos, por una mujer lacedemonia, reunieron una poderosa flota, pasaron acto seguido a Asia y destruyeron el poderío de Príamo. (HERÓDOTO. 1.3.)*

*ἀπὸ τούτου αἰεὶ ἠγήσασθαι τὸ Ἑλληνικὸν σφίσι εἶναι πολέμιον. τὴν γὰρ Ἀσίην καὶ τὰ ἐνοικέοντα ἔθνη βάρβαρα<sup>1</sup> οἰκηεῦνται οἱ Πέρσαι, τὴν δὲ Εὐρώπην καὶ τὸ Ἑλληνικὸν ἠγῆνται κεχωρίσθαι.*

*A raíz de entonces, siempre han creído que el pueblo griego era su enemigo; pues los persas reivindican como algo propio Asia y los pueblos bárbaros que la habitan, y consideran que Europa y el mundo griego son algo aparte. (HERÓDOTO. 1.4)*

La forma en que la guerra de Troya sirve para explicar la génesis de la propia identidad radicada en la diferencia con los persas, propone siempre el espejo en que el otro, es reflejo de sí. Todo ello en medio de la presunción acerca del vínculo de Europa con Creta, ya que habría engendrado a Minos y Radamantis. Esta perspectiva positiva resulta acrecentada en la atribución a la eunomía espartana de un origen cretense:<sup>16</sup>

οἱ μὲν δὴ τινες πρὸς τούτοισι λέγουσι καὶ φράσαι αὐτῶ τὴν Πυθίην τὸν νῦν κατεστεῶτα κόσμον Σπαρτιήτησι. ὡς δ' αὐτοὶ Λακεδαιμόνιοι λέγουσι, Λυκοῦργον ἐπιτροπέυσαντα Λεωβώτῳ, ἀδελφιδέου μὲν ἑωυτοῦ βασιλεύοντος δὲ Σπαρτιητέων, ἐκ Κρήτης ἀγαγέσθαι ταῦτα.

*En este sentido, algunos pretenden que, además de estas palabras, la Pitia le dictó también la constitución vigente entre los espartiatas; pero al decir de los propios lacedemonios, Licurgo la trajo de Creta durante el ejercicio de su tutela sobre Leóbotes, sobrino suyo y rey de los espartiatas (HERÓDOTO. 1. 65.4)*

o en la aseveración del parentesco entre licios y cretenses:

..., οἱ δὲ Λύκιοι ἐκ Κρήτης τὴν γὰρ Κρήτην εἶχον τὸ παλαιὸν πᾶσαν βάρβαροι

*...los licios, por su parte, proceden originariamente de Creta, pues antiguamente los pueblos bárbaros ocupaban la totalidad de la isla. (HERÓDOTO. 1.173)*

En la presentación herodotea, la deixis y la dramatización de los sucesos, vinculan la enemistad actual entre griegos y persas con aquella, la suscitada en el pasado contra Troya y por el rapto de una mujer. La distancia lingüística de la dicotomía griego/bárbaro y la diferencia de conducta en relación con los raptos de mujeres expresa también la distancia temporal del historiador con el material narrado.<sup>17</sup>

La simultaneidad de Tucídides con los hechos históricos enfocados en su caso, coloca el texto en el ápice crítico de la incisiva subjetividad que privaría a su narrativa de la normal distancia entre historiador y relato. Aunque White (2010, p. 229-250) se ha ocupado suficientemente de derribar la ilusión de objetividad del relato histórico, es cierto que en la narrativa tucidídea la política ateniense del mito actúa como soporte de la interpretación. En primer lugar porque la guerra peloponesia se considera el desastre mayor para griegos y bárbaros, y en su mecanismo referencial, esta guerra sería mayor que aquella (la de Troya), ya que aplicando un criterio de organización comunitaria, Grecia no tenía denominación común antes del acontecer troyano, como expresa manifestación de su debilidad:

δηλοῖ δέ μοι καὶ τόδε τῶν παλαιῶν ἀσθένειαν οὐχ ἥκιστα: πρὸ γὰρ τῶν Τρωικῶν οὐδὲν φαίνεται πρότερον κοινῇ ἐργασαμένη ἢ Ἑλλάς: [2] δοκεῖ δέ μοι, οὐδὲ τοῦνομα τοῦτο ζῦμπασά πω εἶχεν, ἀλλὰ τὰ μὲν πρὸ Ἑλληνος τοῦ Δευκαλίωνος καὶ πάνυ οὐδὲ εἶναι ἢ ἐπίκλησις αὐτῆ, κατὰ ἔθνη δὲ ἄλλα τε καὶ τὸ Πελασγικὸν ἐπὶ πλείστον ἀφ' ἐαυτῶν τὴν ἐπωνυμίαν παρέχεσθαι, ...

*Es para mí otra prueba importante de la debilidad de los antiguos, lo que sigue: antes de la guerra de Troya, es claro que Grecia no hizo nada en común; y me parece que ni siquiera recibía ella misma ese nombre, sino que antes de Helén, el hijo de Deucalión, no existía en absoluto, y asimismo, que los griegos recibían el nombre de los diferentes pueblos en que estaban divididos (el más extenso el pelásgico<sup>18</sup> ,... (TUCÍDIDES. 1, 3)*

La referencia a Helén, hijo de Deucalión instala con claridad la idea de autoctonía en relación con la elección del nombre *Hellenes*, aunque resulta inevitable que la mención de los pelasgos, como uno de los pueblos mayoritarios es un hecho coincidente con los “divinos pelásgicos” en el texto de *Odisea* (XIX, v. 177). A pesar de que no se trata del mismo personaje, la coincidencia de denominación con el otro Deucalión, el cretense, amigo de Teseo y abuelo de Meriones, circula subrepticamente en el texto en la argumentación que lleva de inmediato a Minos, en el libro siguiente.

Homero, según Tucídides narra la primera organización comunitaria en la expedición atrida contra Troya; pero respecto del dominio del mar, la marca mítica cretense no puede ser soslayada y Tucídides se ve en la obligación de referir a Minos como el ejecutor de la talasocracia y como quien combatió contra los piratas para recibir mejor los tributos:

*Μίνως γὰρ παλαιάτατος ὢν ἀκοῆ ἴσμεν ναυτικὸν ἐκτίησαστο καὶ τῆς νῦν Ἑλληνικῆς θαλάσσης ἐπὶ πλείστον ἐκράτησε καὶ τῶν Κυκλάδων νήσων ἤρξε τε καὶ οἰκιστὴς πρῶτος τῶν πλείστον ἐγένετο, Κἄρας ἐξελάσας καὶ τοὺς ἐαυτοῦ παῖδας ἡγεμόνας ἐγκαταστήσας: τό τε ληστικόν, ὡς εἰκόσ, καθήρει ἐκ τῆς θαλάσσης ἐφ' ὅσον ἐδύνατο, τοῦ τὰς προσόδους μᾶλλον ἰέναι αὐτῷ.*

*Minos fue el más antiguo de los que conservamos recuerdo que se hizo con una escuadra y, dominando la mayor parte del mar de*

*Grecia, ejerció su poder en las Cícladas y fue el primer colonizador de las más de ellas, expulsando a los carios y estableciendo como jefes a sus propios hijos. Y como es lógico, limpió el mar de piratas en la medida que pudo para que le llegaran mejor los tributos.* (TUCÍDIDES. 1.4)

De hecho en una guerra tan localizada como la del Peloponeso, el exordio tucidídeo sobre la génesis de la idea de Grecia y su precedencia troyana, instala la cuestión del mito cretense, casi accidentalmente. Pero su sola presencia nos permite acceder a una veta de la narrativa troyana de la guerra muy provocativa. En la interpretación de Tucídides, la arqueología de la guerra contemporánea se halla sustentada en la guerra de Troya que opera como un término **ante quem** de toda datación y, al mismo tiempo, como un hecho al que se intenta despojar de toda ornamentación y exageración poética para instalar la idea ática de que la guerra de los atenienses es mayor y más importante:

*καὶ ὁ πόλεμος οὕτως, καίπερ τῶν ἀνθρώπων ἐν ᾧ μὲν ἂν πολεμῶσι τὸν παρόντα αἰεὶ μέγιστον κρινόντων, παυσασμένων δὲ τὰ ἀρχαῖα μᾶλλον θαυμαζόντων, ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων σκοποῦσι δηλώσει ὁμῶς μείζων γεγενημένος αὐτῶν.*

*Y esta guerra, aunque los hombres mientras luchan creen siempre que la presente es la mayor, y cuando dejan de hacerlo admiran más las antiguas, si se la considera a partir de los hechos mismos, mostrará, a pesar de todo, que fue mayor que aquellas.* (TUCÍDIDES. 1.21)

La recusación de la auxesis poética atribuida a Homero, intenta en un delicado juego instalar a Tucídides como el “poeta”, “un Homero” para narrar la guerra del Peloponeso, por lo cual su recurrencia a los discursos establece claramente una contraposición entre el discurso científico tucidídeo y el discurso poético homérico. También significa que Tucídides reconoció como arqueología de Grecia, la política cretense del mito, con Minos como excelso juez.<sup>19</sup>

Cuando el poder ático utilizó políticamente el mito, la paradisiaca Creta de **Odisea** se convirtió en sitio de monstruos y aberraciones. Las metopas del lado norte del Partenón transformaron en definitivamente mítica la caída de Troya y también la hicieron patrimonio ático, pero ubicadas a

espaldas del espectador del teatro de Dioniso en Atenas, tal como se hallaban, ellas se cernían como la sombra de Creta, expectantes, augurando otra caída.

## A modo de conclusión

La inserción de los relatos cretenses en **Odisea** desempeña un papel similar al de la inserción de la guerra de Troya en las metopas del Partenón. Independientemente de la consideración literaria de su carácter de “variante”, la reputación de Creta como mentirosa y navegante, la posible asociación de Menelao con Creta en una tradición prehomérica, la intrincada relación de Idomeneo y Meriones con Odiseo, se constituyen como tópicos de los que Homero se sirvió para otorgar a Creta un estatuto de paradigma mítico, como modelo de civilización en medio de la desordenada Ítaca. Pero esta inserción se realiza en el momento exacto de una renovación, o “refundación” de la patria de Odiseo.

La arquería y la marginalidad del nacimiento como tópicos cretenses se han expandido desde Homero a la tragedia, como figuras de pensamiento y como cuestionamiento a las políticas de ciudadanía tanto en **Áyax** como en **Filoctetes** de Sófocles.

Las narrativas de Heródoto y de Tucídides se complementan en la presentación de la civilización cretense. En ambos casos prevalece la formulación de la dicotomía entre lo griego y lo no-griego, y el reconocimiento a la organización política de Creta como ingrediente en las constituciones de las ciudades griegas, particularmente de Esparta. Una valoración positiva de “ser cretense” se cuela subrepticamente aún en el texto de Tucídides al que se atribuye la “idealización” de Atenas. Este hecho implica que “ser cretense” ha oscilado de modo polémico entre contener una utopía como la de **Odisea**, conectarse a habitantes bárbaros, o al menos extranjeros, o estar incluido en una composición y constitución de la ciudad a la que se reconocen méritos evidentes.

## Documentación escrita

HERODOTUS. **Herodotus**. Trad. A. D. Godley. Cambridge: Loeb Classical Library, 1920.

- HOMER. **Odyssee**. Trad. K. F. Ameis & C. Hentze. Amsterdam: Hakkert, 1964.  
\_\_\_\_\_. **The Odyssey of Homer**. Trad. W. B. Stanford. London: Macmillan, 1967.
- HOMERO. **Odyssey**. Trad. T. W. Allen. Oxford: OUP, 1917.
- TUCÍDIDES. **Thucydidis Historiae**. Trad. H. Stuart Jones & J. E. Powell. Oxford: OUP, 1942. 2 vols.

## Referencias bibliográficas

- CALAME, C. **Thésée et l'imaginaire athénien**. Paris: Editions Payot Lausanne, 1995.
- COOK, E. **The Odyssey in Athens**. Myth of Cultural Origins. Ithaca and London: Cornell University Press, 1995.
- COUTSINAS, N. The Establishment of the City-States of Eastern Crete from the Archaic to the Roman Period. **CHS Research Bulletin**, n. 1, v. 2, 2013. Accesible en:  
<[http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:CoutsinasN.The\\_Establishment\\_of\\_the\\_City-States\\_of\\_Eastern\\_Crete.2013](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:CoutsinasN.The_Establishment_of_the_City-States_of_Eastern_Crete.2013)>. Accedido el: 13 Diciembre de 2017.
- DE JONG, I. J. F. **Narrators and Focalizers**. The Presentation of the story in the Iliad. Amsterdam: B.R. Grüner, 1987.  
\_\_\_\_\_. **A Narratological Commentary on the Odyssey**. Cambridge: CUP, 2001.
- DUÉ, C.; EBBOTT, M. **Iliad 10 and the Poetics of Ambush: A Multitext Edition with Essays and Commentary**. (Hellenic Studies Series 39). Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2010. Accesible en: <[http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS\\_Due\\_Ebbott.Iliad\\_10\\_and\\_the\\_Poetics\\_of\\_Ambush.2010](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Due_Ebbott.Iliad_10_and_the_Poetics_of_Ambush.2010)>. Accedido el: 13 Diciembre de 2017.
- FINKELBERG, M. **Greeks and Pregreeks**. Cambridge: CUP, 2005.
- HEUBECK, A.; HOEKSTRA, A. **A Commentary on Homer's Odyssey**. Oxford: OUP, 1990. v. II.
- HEUBECK, A.; FERNÁNDEZ-GALIANO, M.; RUSSO, J. **A Commentary on Homer's Odyssey**. Oxford: OUP, 1992. v. III.
- HEUBECK, A.; WEST, S.; HAINSWORTH, J. B. **A Commentary on Homer's Odyssey**. Oxford: OUP, 1991. v. 1.
- LEVANIOUK, O. **Eve of the Festival: Making Myth in Odyssey 19**. (Hellenic

- Studies Series 46). Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2011.
- LORAU, N. **Nacido de la tierra**. Mito y Política en Atenas. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007.
- MURCIA ORTUÑO, J. **Atenas: el esplendor olvidado**. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- NAGY, G. **Diachronic Homer and a Cretan Odyssey**. Accesible en: [http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:Nagy.Diachronic\\_Homer\\_and\\_a\\_Cretan\\_Odyssey.2017](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:Nagy.Diachronic_Homer_and_a_Cretan_Odyssey.2017)>. Consultado el: 13 Diciembre de 2017.
- RUSTEN, J. S. **Thucydides**. Oxford Reading in Classical Studies. Oxford: OUP, 2009.
- STANFORD, W. B. **The Ulysses Theme**, Oxford, Blackwell, 1968.
- WHITE, H. **La ficción de la narrativa**. Buenos Aires: Editorial Eterna Cadencia, 2011.
- ZECCHIN DE FASANO, G. C. Mentiras semelhantes a verdades: as biografias apócrifas de Odisseu. **Phoënix**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 28-44, 2014.
- \_\_\_\_\_. Trojan War by Homer: Retaliation, Narrative Order, and Cretan Focus. **CHS Research Bulletin**, v. 2, n. 2, 2014. Accesible en: <[http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:ZecchineFasanoG.Trojan\\_War\\_by\\_Homer\\_Retaliation\\_Narrative\\_Order](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:ZecchineFasanoG.Trojan_War_by_Homer_Retaliation_Narrative_Order)>. Consultado el: 13 Diciembre de 2017.
- \_\_\_\_\_. **Odisea: Discurso y Narrativa**. La Plata: EDULP, 2004.

## Notas

<sup>1</sup> Para un análisis más minucioso de estas biografías, desde la perspectiva del análisis del discurso y la narratología, véase Zecchin de Fasano (2004, p. 115-122).

<sup>2</sup> Utilizo la transcripción *xénos*, en lugar de la homérica *xeînos*.

<sup>3</sup> Acorde con su enfoque narratológico De Jong (2001, p. 214), considera que los relatos cretenses son “embedded homodiegetic narratives”. Para una reflexión sobre estos aspectos Zecchin de Fasano (2014, *passim*).

<sup>4</sup> Sobre precedentes míticos de Idomeneo y Deucalión, véase Zecchin de Fasano (2014, n. 22).

<sup>5</sup> En **Odisea** las referencias son más generales. En el canto 3, Néstor dice que la flota de Menelao se dividió en dos, los que dirigía Menelao navegaron a Egipto, el resto fue arrastrado por los vientos hasta Creta y destruido frente a la ciudad de Phaestos. Menelao narra que, según la profecía de Proteo, él no morirá sino que será

transportado por los dioses a los campos elíseos donde se dice que está el cretense Radamantis. El nombre de Radamantis aparece también en el canto VII (vv. 318-326) cuando los feacios afirman haberlo llevado hasta Eubea y haber vuelto en el mismo día. Odiseo describe que él vio a Fedra y Ariadna entre las heroínas del pasado en el canto XI (vv. 321-325) y más adelante a Minos como juez de los muertos (XI, vv. 568-571). Menelao está asociado a Radamantis en **Odisea** (VII, vv. 319-326) y en **Iliada** (XIV, vv. 321-322). En la tragedia **Helena** de Eurípides, Menelao se niega a nombrar a quienes murieron en el Egeo, en Nauplio, Eubea, Creta, las ciudades Libias (vv. 766-769). Apolodoro (**Biblioteca** VI.29) también refiere que Menelao estuvo en Creta y Dictys cretensis en **Ephemeris Belli Troiani**, comparte la afirmación, agregando que Menelao visitó Creta dos veces después de la guerra.

<sup>6</sup> Sobre la secuela posthomérica, véase Cook (1995), Zecchin de Fasano (2014).

<sup>7</sup> Cfr. Stanford (1948, p. 90).

<sup>8</sup> Sobre la poética de la emboscada, véase Dué and Ebbot (2010, part 1, essay 2): “Although **Iliad** 10 has been portrayed by some scholars as an anomaly, allusions to night raids, episodes of ambush, spying missions, and other forms of “irregular warfare” are, in fact, frequent in the ancient Greek epic tradition.”

<sup>9</sup> Cfr. De Jong (2001, p. 469) insiste en la mezcla de hechos y ficción presente en estas líneas.

<sup>10</sup> Las traducciones me pertenecen.

<sup>11</sup> He analizado este pasaje desde la perspectiva de la verdad vs. falsedad y el inicio del concepto de ficción en Zecchin de Fasano (2014, p. 28-44). Véase también Finkelberg (1998, p. 131-160). En **Iliada** (II, v. 649) se dice que Creta cuenta con cien ciudades. Cfr. Coutsinas (2013, *passim*).

<sup>12</sup> También resulta simbólico el uso del número nueve: noventa ciudades, nueve años de reinado de Minos. De igual modo, así como ὀαριστής expresa la llegada de una renovación asociada a la maduración, el discurso de Odiseo anunciaría esa renovación para Ítaca. Cfr. Levaniouk (2011, cap.6, *passim*).

<sup>13</sup> Según el mito de Helén, este tuvo tres hijos de los cuales provienen las principales razas helénicas: dorios, eolios, jonios y aqueos. **Odisea** menciona la división en tres de los dorios. En Creta viven aqueos, sin embargo los licios, quienes también habitaron la isla, son considerados bárbaros, porque ayudaron a los troyanos. La explicación es genealógica al igual que en el mito de Helén. Para justificar la existencia de tribus y para señalar a Creta como poblado aqueo, el primer nombre de los habitantes instala la idea de que este cretense que habla (Odiseo, al fin) pueda ser de origen “aqueo”. Una clave para Penélope, sin duda. Los aqueos son identificados por el epíteto “provenientes de Troya”, es decir individuos belicosos y lastre de una guerra. En la falsa biografía, forma parte del dolo de Odiseo la presentación

ingenua de la convivencia inusual del cretense-Odisseo con los demás habitantes, ya que volverá a su belicismo aqueo en los cantos subsiguientes.

<sup>14</sup> Cf. Nagy (2017) y De Jong (2001, p. 353).

<sup>15</sup> No hay que olvidar que las biografías cretenses tienen como enunciador un *xenos* al que los pretendientes excluyen y Penélope incluye. Este cretense ajeno y arquero, una vez aceptado como huésped, una segunda acepción posible para la palabra *xenos*, será el “otro” arquero que triunfa en el interior de la casa, con lo cual ya vemos un primer éxito de la ideología de lo mismo en **Odissea**.

<sup>16</sup> La misma idea se halla usufrutuada en diversos diálogos platónicos, algunos como **Leyes** toman sede directamente en Creta para elaborar con el concurso de un ateniense, un espartano y un cretense las mejores leyes para una nueva ciudad. En los diálogos menores, también aparece la idea de las ciudades mejor gobernadas fuera de Atenas, sirva de ejemplo **Critón** (52e 4-5). Cfr. Murcia Ortuño (2016, p. 63) sobre el inicio del diálogo **Critón** cuando está por llegar la nave desde Delos en memorial de la acción heroica de Teseo.

<sup>17</sup> Cabría un análisis más pormenorizado del reconocimiento de los bárbaros Licios, cuyo líder fue Sarpedón, el hermano de Minos, en **Iliada**. Es evidente que hay una oscilación del relato histórico y una contradicción con la afirmación de **Odissea** sobre los primitivos habitantes de Creta.

<sup>18</sup> Tanto Heródoto como Tucídides aceptan un origen pelágico para los atenienses. Dicho pueblo hablaba una lengua bárbara, pero los atenienses tomaron sólo sus costumbres, no su lengua. Del mismo modo que tomaron de los egipcios ciertos dioses, pero no sus epítetos. En el proceso de “helenización”, que tanto Heródoto como Tucídides describen, Homero y Hesíodo son los autores de una “teogonía” para los griegos. Sin embargo, el prestigio de Creta era tal que no sólo los licios pretendían un origen cretense, sino también los carios y los caunos. Cfr. Heródoto (1.172).

<sup>19</sup> El prestigio de Creta en el pasado juega un papel indiscutible: ancestros atenienses vivieron en ella o adoptaron sus costumbres, o ella es el espejo en que el presente se muestra superador.

## TRABAJO, PODER Y SOCIEDAD EN HESÍODO. LAS MARCAS DE LA ETNICIDAD\*

María Cecilia Colombani\*\*

**Resumen:** El proyecto de la presente reflexión consiste en pensar la cuestión presente en Hesíodo como nudo problemático para, desde allí, poder reflexionar sobre la relación entre el trabajo, la virtud, y la constitución de una determinada etnicidad que dé cuenta de la constitución de un cierto tipo identidad, asociada a la conformación de un varón transido por la prudencia, en el marco de la inquietud por el ethos. La identidad es siempre una forma necesaria de autodefinición para la constitución de cualquier grupo humano, a partir de la necesidad de espacializar las relaciones entre identidad y alteridad.

**Palabras clave:** Hesíodo; etnicidad; trabajo; poder; Grecia Antigua.

### WORK, POWER AND SOCIETY IN HESIOD. THE MARKS OF THE ETHNICITY

**Abstract:** The aim of the present paper is to think the power dimension in Hesiod's work, specifically in *Works and Days*, through an anthropological and political view. We refer to the power relations that are set in Human's necessity to work, as the axis from which human existence and the institution of a certain ethnicity hinges on. First of all, we will address to the vertical axis to observe the power relations between Zeus and Men, between divine and human dimensions. Secondly, we will reveal the same questions of power relations that Men have with each other as the mayor actors of work experience. Ultimately, we want to think the Work topic as the Human life epicenter and, from that center, suggest different relations from an anthropological and political view.

**Keywords:** Hesiod; ethnicity; work; power; Ancient Greece.

---

\* Recebido em: 20/10/2017 e aceito em: 28/11/2017.

\*\* Profesora de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón y de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Pesquisadora de UBACyT de la Universidad de Buenos Aires.

σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση.  
τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι  
ρήιδίως: λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει:  
τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν  
ἀθάνατοι: μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἴμος ἐς αὐτὴν  
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον: ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἴκηται,  
ρήιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.

*A ti, infantil Perses, te hablaré yo, conoedor de las cosas nobles.  
Se puede, por cierto, alcanzar la maldad, incluso en abundancia,  
fácilmente; llano es el camino, y muy cerca se encuentra;  
pero delante de la virtud, sudores han puesto los dioses  
inmortales; amplia y recta la senda hacia ésta,  
escabrosa al principio; pero a medida que a la cima accedes,  
fácil entonces se vuelve, por difícil que sea.*  
(HESÍODO. **Trabajos y días**, vv. 286-293)

## 1. Introducción

Esta reflexión consiste en pensar “la cuestión presente” en Hesíodo como nudo problemático para, desde allí, poder reflexionar sobre la relación entre el trabajo, la virtud, y la constitución de una determinada etnicidad que dé cuenta de la constitución de un cierto tipo identidad, asociada a la conformación de un varón transido por la prudencia, en el marco de la inquietud por el *ethos*. La identidad es siempre una forma necesaria de autodefinición para la constitución de cualquier grupo humano, a partir de la necesidad de espacializar las relaciones entre identidad y alteridad.

No tomaremos el término etnicidad desde su significado habitual. Nos permitiremos la licencia de asociar *ethnos* y *ethos* y, a partir de ese presupuesto, pretendemos pensar el concepto de *ethnos* como la construcción de una cierta identidad social que define la tensión entre identidad y alteridad; como la institución de una determinada matriz identitaria que permite, en el mismo gesto, abrir el campo de aquello que se considera áltero; como el dispositivo que se construye a partir del entramado socio-identitario que el trabajo y la virtud construyen como hitos antropologizantes, lo cual permite la radicalización de valores y conductas que zanján la diferencia entre la

identidad y la alteridad; en esta línea, lo hacemos desde un enclave político particular, ya que queremos asociarlo al *ethos* como la construcción de una definida actitud o manera de ser.

Este planteo nos lleva a otra perspectiva del proyecto: instalarse de cara al autor reconociendo su preocupación por su presente y relevando, de este modo, una actitud problematizadora que lo distingue de Homero y lo ubica en un plano que roza la inquietud filosófica.

A las ya conocidas tesis donde Hesíodo aparece como un primer filósofo o, al menos, como un claro exponente de un pensamiento pre-conceptual,<sup>1</sup> queremos aportar esta perspectiva por la cual su inserción en el *topos* de la primera especulación o, mejor aún, de la primera actitud filosófica tiene que ver con su nivel de problematización de la realidad en la cual está inserto, dando cuenta de cierta “conciencia histórica”, aún en el marco de la ambigüedad que esta formulación implica en la temporalidad que supone el mito como sistema de pensamiento. Hesíodo es un hombre de su tiempo histórico y un producto de su propio tiempo, como la filosofía será, más tarde, hija de su propia temporalidad, esto es, de la *polis*.

Hesíodo se enfrenta a una realidad en **Trabajos y Días** y es capaz de reconstruir el porqué de esa situación histórica y de presagiar las posibilidades de un futuro, a partir de ciertas bases de reconstrucción del tiempo presente. Sucede entonces que podemos intuir una “percepción temporal” que, a su vez, deviene un *pro-blema*. En *Trabajos y Días* convergen las tres temporalidades que dan cuenta de una inquietud que valoriza el campo semántico del término *pro-blema* como aquello que está arrojado hacia adelante, como obstáculo, promontorio, escollo. Su propia realidad histórica es su *pro-blema*, ha devenido un obstáculo a sortear y una dificultad a considerar desde las herramientas interpretativas que ofrece el discurso mítico, teniendo en cuenta que se trata de la etapa final del imperio del discurso mítico como *logos* dominante.<sup>2</sup>

En esta línea coincidimos con M. Detienne (1986, cap. II) cuando ubica a Hesíodo como el último testigo de una palabra dedicada a la alabanza del personaje real; acción celebratoria de la cual tenemos noticias a partir de los estudios de religiones comparadas que sitúan la función socio religiosa en Babilonia, donde ha tenido otra vivacidad y otra prolongación en el tiempo.<sup>3</sup>

A esta consideración debemos sumarle la propia ubicación histórica de Hesíodo entre finales del siglo VIII y principios del VII, allí donde J. -P.

Vernant (1992, p. 61-80)<sup>4</sup> sitúa el nacimiento de la *polis* como verdadera revolución intelectual, dato vital para nuestra incorporación de Hesíodo en el marco de un pensamiento pre-conceptual (COLOMBANI, 2005a).<sup>5</sup>

Hesíodo piensa su tiempo histórico y esto lo ubica en un lugar privilegiado de testigo de una coyuntura que lo impacta y lo con-voca a una inquietud sostenida, tal como de ello parece dar cuenta **Trabajos y Días**. De este modo, se convierte en un testigo lúcido y comprometido, en la línea en que la conciencia de la temporalidad nos arroja, como seres históricos, a hacernos cargo del propio presente e indagar las condiciones de posibilidad del mismo. Es esta una dimensión genealógica que abordaremos desde un fondo interpretativo distinto la configuración del término genealogía, tan cercano a **Teogonía** como obra emblemática del modelo teogónico. Optaremos por un giro en el término al modo en que es utilizado por Nietzsche o M. Foucault, indagando las condiciones de posibilidad de una determinada configuración epocal.

Finalmente, queremos expresar que es esta consideración de la cuestión presente y esta conciencia del *pro-blema* como marca histórico-existencial la que aleja a Hesíodo de Homero. No advertimos en la épica homérica esta inquietud por la coyuntura histórica planteada de este modo, lo cual no implica, por supuesto, una valoración negativa de la obra homérica. Afirmamos que creemos ver en Hesíodo un atajo de novedad frente a la problemática de Homero que transita por otros andariveles, no menos ricos. Mucho se ha trabajado en las marcas de la diferencia entre uno y otro, quizás con el silencioso propósito de engrandecer la figura de Hesíodo frente a la soberanía homérica.

Nuestra perspectiva, entre otras, apunta a pensar esta cuestión de la preocupación o inquietud por el tiempo que le toca vivir, como un patrimonio de fuerte impacto en su obra, sobre todo en **Trabajos y Días**, donde, a su vez y, directamente asociado a lo anterior, queremos pensar la ecuación *ethnos-ethos*, por considerar que allí radica un foco de inquietud insistente. Es la consolidación de esa ecuación la que responde a su tiempo histórico a partir de la demanda de construir una cierta sabiduría de vida basada en el trabajo y la prudencia.

## 2. Trabajo y etnicidad. Hacia una identidad social

*La identidad es una especie de hogar virtual al que nos es indispensable referirnos para explicar determinada cantidad de cosas, pero sin que tenga nunca existencia real. (LÉVI-STRAUSS, 1977, p. 332)*

A partir de una lectura étno-ético-política, este trabajo pretende pensar la dimensión del poder en Hesíodo, específicamente en **Trabajos y Días**. Nos referimos a las relaciones de poder que se entablan en torno a la necesidad de trabajar, eje en torno al cual gira la existencia del hombre e instituyente una cierta etnicidad social que estamos proponiendo instalar sobre la superficie de la inquietud.

En primer lugar abordaremos la cuestión desde un eje vertical para ver las relaciones de poder que se dan entre Zeus y los hombres, esto es, entre el plano divino y el humano. En segundo lugar relevaremos la cuestión desde un eje horizontal para captar las relaciones de poder que los hombres guardan entre sí como protagonistas de la experiencia de trabajo y de la construcción de dicha identidad social, que les otorga un *topos* de instalación colectiva, un territorio de pertenencia identitario-cultural. Se trata, en última instancia, de pensar el tópico del trabajo como epicentro de la vida de los mortales y, desde ese centro, irradiar distintas vinculaciones desde una lectura de carácter antropológico-político.

### 2.1 El plano vertical

Tal como anticipamos, nos referiremos a las relaciones de poder que se dan verticalmente entre dioses y hombres. Desde una perspectiva antropológica, el poder se juega a partir de la existencia de dos razas o dos mundos impermeables, el *topos* divino y el humano, heterogéneos en su calidad ontológica y en las posibilidades de ejercicio del mismo (GERNET, 1981).

Mientras unos mandan activamente desde su estatuto regio, otros obedecen pasivamente a partir de su precariedad antropológica, en el marco de lo que llamaremos la metáfora política. Actividad y pasividad son las marcas que definen un funcionamiento del poder que parece del orden de la representación sustancial en términos de M. Foucault (1992).

Si en líneas generales hemos siempre privilegiado la dimensión ontológica que separa a los mortales de los Inmortales (COLOMBANI, 2005b),

es necesario incorporar a esa lectura una dimensión política en términos de relaciones de mando y soberanía, de actividad política y subordinación estatutaria. Los dioses ordenan y los hombres prudentes acatan ese mandato por el solo hecho de venir de ese plano áltero que representa la divinidad.

Y son, precisamente, los *Athanatoi* quienes dispusieron el trabajo para los hombres desde distintas razones y con fines diversos. Nuestro intento radica en leer exclusivamente la verticalidad de la decisión para comprender la dimensión política de la misma y ver en qué medida esa decisión divina traza el plan de la consolidación de una cierta etnicidad, abrochada al tejido social:

*κρύβαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν:  
ῥηιδίως γάρ κεν καὶ ἐπ' ἡματι ἐργάσσαιο,  
ὥστε σε κείς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἔόντα:  
αἰψὰ κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθεῖο,  
ἔργα βοῶν δ' ἀπόλοιτο καὶ ἡμιόνων ταλαεργῶν.*

*Pues oculto tienen los dioses el sustento para los hombres;  
cómodamente sin duda trabajarías en un día  
tanto como para tener por un año, aún estando inactivo;  
enseguida el timón sobre el humo colgarías,  
y terminarían los trabajos de los bueyes y de las mulas laboriosas.*

(HESÍODO. **Trabajos y días**, vv. 42-46)

Un modo de ejercicio del poder divino es esta posibilidad de ocultar el sustento a los hombres, lo cual abre, precisamente, el dispositivo del trabajo como hecho cultural y ético, teniendo en cuenta que constituye la clave de la constitución del hombre prudente, asociando estructuralmente la relación trabajo-virtud. El dispositivo está pensado como una carga sostenida en el tiempo que involucra la totalidad de la existencia, un *continguum*, y denuncia, al mismo tiempo, la precariedad antropológica. Por ello el sustento está oculto como estrategia de los dioses y modo de garantizar el despliegue del trabajo, como núcleo subjetivante y tópico nodular de la cuestión del propio autor como *pro-blema* a repensar.

En el marco de las relaciones entre los *topoi* aludidos, el ocultamiento del sustento es de carácter estratégico y hace a la verticalidad del poder que tiene en la divinidad su cara visible, su remate piramidal. A los hombres

sólo les compete obedecer y salir a diario a buscar el sustento negado de una vez y para siempre. Así se articulan las relaciones y así se vislumbra el clima aldeano en relación al trabajo como motor histórico y eje instituyente de una identidad que nuclea al colectivo en torno al trabajo como *topos* de pertenencia y como suelo de instalación antropológica.

La recomendación de Hesíodo a Perses nos permite intuir el tipo de labores que constituyen las marcas de una vida colectiva que se ha alejado definitivamente de la deliciosa edad de oro, exenta de fatigas y sufrimientos, según ilustra el mito de las razas en su primera etapa áurea. En la misma economía de las relaciones de poder, los versos siguientes refuerzan las líneas vinculares. Vertical y horizontalmente, el trabajo constituye la clave de la aceptación y el reconocimiento, tanto de los dioses, como de los pares, co-partícipes de una experiencia de construcción identitaria:

ἀλλὰ σύ γ' ἡμετέρης μεμνημένος αἰὲν ἐφετιῆς  
ἐργάζεαι, Πέρση, δῖον γένος, ὄφρα σε λιμὸς  
ἐχθαίρῃ, φιλέῃ δέ σ' ἐνστέφανος Δημήτηρ  
αἰδοίῃ, βίότου δὲ τεὴν πιμπλήσι καλήν:  
λιμὸς γάρ τοι πάμπαν ἀεργῶ σύμφορος ἀνδρί.  
τῶ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἀνέρες, ὅς κεν ἀεργὸς  
ζῶῃ, κηφήνεσσι κοθούροις εἴκελος ὀργήν,  
οἷ τε μελισσάων κάματον τρύχουσιν ἀεργοὶ  
ἔσθοντες: σοὶ δ' ἔργα φίλ' ἔστω μέτρια κοσμεῖν,  
ὥς κέ τοι ὠραίου βίότου πλήθωσι καλιαί.

*No obstante tú, recordando siempre nuestro mandato,  
trabaja, Perses, divino linaje, para que el hambre a ti  
te aborrezca, y te ame la bien coronada Deméter  
augusta y de sustento llene tu granero;  
pues el hambre es sobre todo compañera del hombre ocioso.  
Los dioses y también los hombres se enojan con el que ocioso  
vive, parecido en su carácter a los zánganos sin aguijón,  
que devoran el esfuerzo de las abejas, ociosos,  
consumiendo; pero a ti los trabajos te sean queridos para ordenarlos  
según la regla, así del sustento de estación se te colman los graneros.*  
(HESÍODO. **Trabajos y días**, vv. 298-307)

Recuperemos de los versos el eje vertical. Los dioses se indignan contra quien no trabaja porque constituye la marca de una transgresión. Si políticamente los dioses dispusieron las tareas a los mortales, la holgazanería es el desconocimiento del mandato divino; es la manera de desacatar la verticalidad de la relación estatutaria y negar la propia condición humana, a partir de la huella antropologizante del trabajo como hito de consolidación de un espacio de pertenencia ontológica e identitaria.

No obstante, los versos constituyen una bisagra entre los ejes que venimos proponiendo como clave interpretativa. No sólo los dioses se indignan contra el que vive sin trabajar, sino también los hombres, abriendo el plano horizontal del juego político y vincular. Entre pares, el trabajo es un punto homogeneizante, una prenda de semejanza, *isonomía*, que convierte a los hombres en *homoioi* ya que todos, sin excepción, deben cumplir la orden divina y con ello atestiguar su pertenencia a un *topos* común, estatutariamente inferior y subordinado en el mapa de la metáfora política.

## 2.2 El plano horizontal

Esa pertenencia a un territorio de pares abre el juego a ciertas relaciones de poder entre los miembros de una determinada comunidad, donde unos ostentan el poder del trabajo como marca de inscripción humana y comunitaria, haciendo de esa condición su prenda de identidad, y otros no, quedando, de algún modo, por fuera de las reglas que regulan la vida en relación, y, por ende, al margen de esa construcción de la etnicidad social que implica. El trabajo territorializa a los hombres a un espacio de intercambio político en tanto actores que pueden jugar las pautas de reciprocidad que implica la aldea, mientras que su ausencia desterritorializa a quien no puede jugar las mismas cartas político-sociales.<sup>6</sup>

*χρήματα δ' ἐν οἴκῳ πάντ' ἄρμενα ποιήσασθαι,  
μηδ' ἐν μὲν αἰτῆς ἄλλον, ὃ δ' ἀρνῆται, σὺ δὲ τητᾶ,  
ἢ δ' ὄρη παραμείβηται, μινύθη δὲ τὸ ἔργον.  
μηδ' ἀναβάλλεσθαι ἔς τ' αὔριον ἔς τε ἔνηφιν:  
οὐ γὰρ ἐτωσιοεργὸς ἀνὴρ πίμπλησι καλὴν  
οὐδ' ἀναβαλλόμενος: μελέτη δὲ τὸ ἔργον ὀφέλλει:  
αἰεὶ δ' ἀμβολιεργὸς ἀνὴρ ἄτησι παλαίει.*

*y todas las cosas necesarias en casa prepara,  
para que tú no pidas a otro, que se niegue, y tú carezcas,  
el momento pase por delante y disminuya el trabajo.  
Nada difieras para mañana, para el siguiente,  
pues el hombre que trabaja inútilmente no llena el granero,  
ni el que difiere; el cuidado acrecienta el trabajo;  
siempre el hombre que aplaza la tarea, sucumbe por sus faltas.*  
(HESÍODO. **Trabajos y días**, vv. 407-414)

La recomendación es nítida y despliega la horizontalidad de los *homoi* en materia laboral. Trabajar implica así tres cosas fundamentales: aceptar la superioridad de los dioses, reconocer las reglas de reciprocidad entre los pares y reconocer al trabajo como eje subjetivante. Esta última dimensión retorna en el cuidado de uno mismo como varón prudente.

Los planos se complementan y en todo momento se mezclan en la urdimbre de exhortaciones. Sólo como estrategia discursiva, en el marco del juego retórico que despliega el relato mítico en su orden del discurso (FOUCAULT, 1983), y como modo de enfatizar las líneas de poder, que venimos tematizando, distinguimos por separado un plano de otro.

La línea de continuidad, tanto en el enfado como en la indignación contra quien no trabaja, se ve claramente expresada a lo largo de todo el poema. Consideramos que la clave del sentimiento iguala, de algún modo, a los dioses y a los hombres prudentes en una línea de sucesión estructural que enfatiza la dualidad de linajes que atraviesa la totalidad de la obra, pero, al mismo tiempo, la acerca (COLOMBANI, 2016).

Lo que queda claro es que el apego al trabajo y las consecuencias del mismo, sobre todo en la posibilidad de ahuyentar el hambre, abre un plexo de relaciones sociales y de poder donde algunos hombres están mejor posicionados que otros, evidenciando una más nítida capacidad de manejar las relaciones entre pares:

*οὐδ' ἐπιμετρήσω: ἐργάζεσθαι, νήπιε Πέρση,  
ἔργα, τὰ τ' ἀνθρώποισι θεοὶ διετεκμήραντο,  
μή ποτε σὺν παίδεσσι γυναικί τε θυμὸν ἀχεύων  
ζητεύης βίον κατα γείτονας, οἳ δ' ἀμελῶσιν.  
δὶς μὲν γὰρ καὶ τρὶς τάχα τεύξαι: ἦν δ' ἔτι λυπῆς,  
χρῆμα μὲν οὐ πρήξεις, σὺ δ' ἐτώσια πόλλ' ἀγορεύσεις:*

ἀχρεῖος δ' ἔσται ἐπέων νομός. ἀλλὰ σ' ἄνωγα  
trabaja, infantil Perses,

los trabajos que a los hombres los dioses indicaron,  
para que nunca con tus hijos y tu mujer, el corazón sufriendo,  
busques el sustento por los vecinos y éstos te descuiden.  
Pues dos o tres veces quizá lo conseguirás; pero si aún los afliges,  
no lograrás cosa alguna, sino que tú muchas cosas vanas dirás en  
público.

(HESÍODO. **Trabajos y días**, vv. 397-403)

Así, **Trabajos y días** no es simplemente un manual para el trabajador, sino una enseñanza acerca de la propia vida; no representa meramente un compendio práctico de los ciclos estacionales y del orden de la naturaleza; se trata de un dispositivo político donde se inscriben las condiciones de posibilidad de instituir una sociedad más justa en el marco de la constitución identitaria que transforme a los hombres, modificando su ser singular.

Coincidimos con S. Nelson (1996, p. 53) cuando afirma: “*It is not how to farm, but what the cycle of the year, with its balance of good and evil, profit and risk, anxiety and relaxation, implies about the will of Zeus that Hesiod is teaching*”; no obstante, ampliamos el espectro para pensar el *logos* como instituyente de una comunidad de relaciones sociales y políticas que dan cuenta de una determinada identidad social, punto de inscripción del “ser en el mundo”, en términos de M. Heidegger (1997).

Coincidimos también con J. Fontenrose cuando sostiene que **Trabajos y días**, “*is both a plea for justice and a gospel of work*” (1974, p. 5). Pero volvemos a permitirnos ampliar el panorama ya que, si bien es cierto que el poema enseña cómo se alcanza la dignidad del hombre, no es menos cierto que estratégicamente sienta las bases de la vida comunitaria articulada, precisamente, en torno al trabajo como capacidad instituyente de lo político, tanto individual como colectivo.

De este modo, los alcances que toma la inquietud ético-político-social del trabajo en Hesíodo sugieren una intensa preocupación por el modo en que como fuerza instituyente, define una cierta manera de vivir, tanto individual como colectiva, con sus consecuentes relaciones vinculares y construcciones identitarias, que permiten trazar el complejo mapa de lo Mismo y de lo Otro en materia cultural.<sup>7</sup>

### 3. El plano estructural

*La consideración de la realidad impone el reconocimiento no sólo de la necesidad material, sino también de la obligación moral del trabajo.* (MONDOLFO, 1969, p. 361)

Ahora bien, llegados a este punto donde la necesidad de trabajar es un imperativo del hombre prudente y de su propia identidad colectiva, coincidimos con R. Mondolfo (1969, p. 361), cuando afirma: “Es evidente que la época de Hesíodo y la clase social trabajadora a la que éste pertenecía tenían clara conciencia del valor social y moral del trabajo”

La relación con el trabajo implica una serie de relaciones que se encuadran en el mismo orden político que hemos analizado. A la observancia de los dioses en el reconocimiento que implica el trabajo como mandato divino, se suma la posibilidad de lo que podríamos denominar un cierto *empowerment* de parte de quien trabaja. Si bien los signos de reciprocidad nunca desaparecen, el hombre que trabaja, territorializado en el *topos* de lo Mismo como territorio de aceptación y reconocimiento social, no depende de otro como sí lo hace el holgazán, espacializado en el ámbito temible de lo Otro como campo indeseable de la dinámica aldeana.

Finalmente podemos reconocer una relación entre el trabajo y el conocimiento porque el éxito del mismo y el consecuente posicionamiento en relación a sus beneficios, depende en buena medida del conocimiento preciso de las condiciones que lo posibilitan.

### 4. Conclusiones

El trabajo se ha movido en distintos frentes; en primer lugar, intentamos pensar lo que denominamos “la cuestión presente” a fin de desplegar la relación entre el trabajo, la virtud, y la constitución de una determinada etnicidad como núcleo de su “preocupación histórica”. Nos propusimos la licencia de asociar *ethnos* y *ethos* pensar el concepto de *ethnos* como una cierta construcción identitaria, de matriz social, que el trabajo y la virtud construyen como hitos propios del universo antropológico, asociado a la noción de *ethos* como una actitud, costumbre o manera de ser.

Este planteo nos llevó a reconocer la preocupación del poeta por su presente, lo cual lo ubica, a nuestro criterio, en un plano que roza la inquietud

filosófica, en un incipiente exponente de un pensamiento pre-conceptual, dando cuenta de esa “conciencia histórica” que hemos jerarquizado.

Más allá de la linealidad del texto y el análisis propuesto, nuestro intento ha sido pensar las relaciones entre Mito y Filosofía, a partir del nivel de problematización que registra el *logos* hesiódico. Es esa capacidad de interrogar situaciones que devienen un *pro-blema* lo que ha impulsado a F. Rodríguez Adrados a ubicar a Hesíodo en otro espacio mental, haciendo de ese plexo de cuestiones que abren el campo de la interrogación, una novedad del discurso hesiódico. Establecer las complejas relaciones entre mito y *lógos* o mito y filosofía ha sido el desafío, tratando de suavizar las fronteras tajantes y férreas que históricamente los han territorializados en espacios y estatutos diferenciados.

Trabajar en el corrimiento de esas fronteras, es asumir el desafío de la deconstrucción. Nos interesan los orígenes, los linajes y nos apasiona revolver los bajos fondos para descubrir en esos pantanos magmáticos los gérmenes, las procedencias, las contaminaciones, los azares, los desvíos que hicieron posible los objetos de pensamiento y discurso. Hesíodo piensa temas filosóficos con las reglas específicas de formación discursiva que impone el mito como *lógos* sacralizado, y que, como corresponde al dispositivo discursivo, son reglas que se imponen y “hablan” desde su ficción epocal.

El mito tiene la potencia reveladora de un tema de alto impacto antropológico-filosófico. Es un operador de sentido, un vehiculizador de *pro-blemata*, de obstáculos, de promontorios a sortear por estar íntimamente inscritos en nuestra condición de hombres. Hay en el relato mítico un despliegue deliberado de una sabiduría de vida, que pone en juego valores y consideraciones axiológicas que lo ubican en esa especie de “filosofía popular” que representa, sin duda, una sabiduría de vida.

## Documentación escrita

HESÍODO. **Obras y fragmentos**. Madrid: Gredos, 2000.

HESIOD. **Theogony**. Works and Days. Testimonia. Trad. G. W. Most. London: Loeb Classical Library / Harvard University Press, 2006.

## Referencias bibliográficas

COLOMBANI, M. C. **Homero**. Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Hesíodo**. Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005b.

\_\_\_\_\_. **Hesíodo**. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica. Mar del Plata: Editorial Universitaria de Mar del Plata, 2016.

DETIENNE, M. **Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica**. Madrid: Taurus, 1986.

ELIADE, M. **Mito y realidad**. Barcelona: Labor, 1991.

FONTENROSE, J. Work, justice, and Hesiod's five ages. **Classical Philology**, Chicago, v. LXIX, n. 1, p. 1-16, 1974.

FOUCAULT, M. **El orden del discurso**. Barcelona: Tusquets, 1983.

\_\_\_\_\_. **La arqueología del saber**. Ciudad de México: Siglo XXI, 1984.

\_\_\_\_\_. **Las redes del poder**. Buenos Aires: Almagesto, 1992.

\_\_\_\_\_. **Las palabras y las cosas**. Ciudad de México: Siglo XXI, 1964.

GERNET, L. **Antropología de la Grecia Antigua**. Madrid: Taurus, 1981.

GIGON, O. **Los orígenes de la filosofía griega**. Buenos Aires: Gredos, 1985.

\_\_\_\_\_. **Problemas fundamentales de la filosofía griega**. Buenos Aires: Compañía General Fabril Argentina, 1962.

HEIDEGGER, M. **Ser y tiempo**. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

JUDET DE LA COMBE, P. ; LERNOULD, A. Sur le Pandore des *Travaux*. Esquisses. In: BLAISE, F. ; JUDET DE LA COMBE, P. ; ROUSSEAU, P. **Le métier du mythe**. Lectures d'Hésiode. Paris : Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 301-313. v. 16.

LÉVI-STAUSS, Cl. **L' Identité**. Paris: Grasser, 1977.

LIDDEL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LIÑARES, L. **Teogonía, Trabajos y Días**. Edición bilingüe. Buenos Aires: Lozada, 2005.

MONDOLFO, R. **La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua**. Buenos Aires: EUDEBA, 1969.

NELSON, S. The Drama of Hesiod's Farm. **Classical Philology**, Chicago, v. 91, n. 1, p. 45-53, 1996.

VERNANT, J.-P. **Los orígenes del pensamiento griego**. Buenos Aires: EUDEBA, 1976.

VIANELLO DE CÓRDOVA, P. **Hesíodo Teogonía**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

<sup>1</sup> En esta línea se distingue claramente Olof Gigon y se inscribe mi tesis doctoral “Una aproximación arqueológica al discurso hesiódico desde la lógica del linaje” de 2014 y de inminente publicación por la Editorial Universitaria de Mar del Plata, donde he tratado de demostrar la pertinencia y pertenencia filosófica Hesíodo a partir de la consideración del esquema conceptual que sostiene su obra, pensada desde la consolidación arquitectónica de la misma, a partir de la existencia de dos linajes como operadores discursivos y conceptuales.

<sup>2</sup> Ver cita 1.

<sup>3</sup> En este capítulo, íntegramente dedicado a la función poética como función socio-religiosa, el helenista belga se refiere a Hesíodo como único y último testigo de un tipo de palabra mágico-religiosa, dando cuenta de la difícil reconstrucción de esta función en Grecia, a diferencia de otras culturas donde el ritual permanece vivo. De allí la iluminación sobre el tema que han aportado las investigaciones sobre el mundo mediterráneo como estructura o bloque cultural con parentescos notorios entre sus pueblos constituyentes.

<sup>4</sup> En este capítulo, de notoria importancia en el interior de la obra, el helenista francés reconstruye el nacimiento de la *polis* como hecho decisivo a partir de la definitiva caída de la civilización micénica, atendiendo no sólo a la puntualidad del quiebre del sistema palatino, sino a la transformación de todos y cada uno de los estamentos que constituyen la realidad de la ciudad.

<sup>5</sup> Ya en esta temprana obra he intentado recorrer los núcleos dominantes del pensamiento hesiódico en clave filosófica más que poética.

<sup>6</sup> Utilizamos los términos en el horizonte de sus marcas lexicales, más allá de cierto parentesco con el discurso filosófico contemporáneo. Perder un territorio, un espacio, un estatuto o, por el contrario, quedar espacializado, fijado al territorio que ciertas conductas habilitan. Tomamos el concepto de territorio desde una dimensión material pero también simbólica. Ganar o perder un territorio zanga la tensión entre lo Mismo y lo Otro en el interior de una cultura.

<sup>7</sup> Coincidimos entonces con la postura de Judet de La Combe, P. y Lernould, A. (1996, p. 302), cuando afirman que “*l’ travail apparaît comme l’ activité qui définit l’ homme essentiellement*”. En efecto, el trabajo se define desde una entidad que va más allá de su mera dimensión funcional para pensarlo, complementariamente desde su dimensión socio-política.

## LA CONDICIÓN DE SER “OTRO” EN *SUPPLICANTES* DE ESQUILO: UN ANÁLISIS (COMPARATIVO) DE LA ESCENA DEL HERALDO DE LOS EGIPCIOS\*

María del Pilar Fernández Deagustini\*\*

**Resumen:** Proponemos estudiar el impacto que habría experimentado el espectador griego ante el ingreso a escena del heraldo de los egipcios (vv. 825 y ss.). En nuestro análisis, consideraremos la potencia multimediática del género trágico, ya que compararemos este ingreso con el de las Danaides y la impresión que su observación produce en el espectador interno, Pelasgo (vv. 234 y ss.). A partir del concepto “identificación” de Stuart Hall (2006), pretendemos demostrar que ambos cuadros escénicos revelan la ruptura de los pares antitéticos griego/bárbaro y civilizado/incivilizado. En dicha ruptura reside parte del efecto trágico de la obra.

**Palabras clave:** *Suplicantes*; Esquilo; otro; heraldo de los egipcios; identidad cultural.

**The condition of being “Other” in Aeschylus’ *Supplikes*: A (comparative) analysis of the Egyptian Herald scene**

**Abstract:** We propose to study the impact that could have experienced the Greek spectator when the Egyptian herald enters the scene (vv. 825 y ss.). In our analysis, we will consider the multimediatic potency of the tragic genre, since we will compare this entry with that of the Danaids and the impression that its observation produces on the internal spectator, Pelasgus (vv. 234 y ss.). From Stuart Hall’s (2006) concept of “identification”, we aim to demonstrate that both pictures of the scene reveal the rupture of the antithetical pairs Greek/Barbarian and civilized/uncivilized. In that rupture lies part of the tragic effect of the play.

**Keywords:** *Supplikes*; Aeschylus; other; Egyptian herald; cultural identity.

---

\* Recibido em: 29/11/2017 e aceito em: 23/12/2017.

\*\* Doctora en Letras de Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

*(La identificación) obedece a la lógica del más de uno. Y puesto que como proceso actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de 'efectos de frontera'. Necesita lo que queda afuera, su exterior constitutivo, para consolidar el proceso.* (HALL, 1996, p. 16)

Diez años después de producir **Persas** en el 472 a. C., una tragedia atravesada por el absoluto conflicto entre griegos y bárbaros, Esquilo pone en escena **Suplicantes**, un drama también protagonizado por bárbaros, pero en el que la polaridad aparece desdibujada y los claroscuros se convierten en un atractivo tema de exploración.

**Suplicantes** de Esquilo comienza con una procesión de vírgenes cargando ramos adornados de lana blanca. Están acompañadas por un hombre mayor que en seguida es nombrado como Dánao, su padre. La audiencia inmediatamente habría podido reconocer los ramos como símbolo del ritual de súplica, pero sus vestiduras y su piel, sin embargo, habrían llamado su atención por señalar su condición no griega. Las Danaides cantan acerca de su procedencia y manifiestan con firmeza su petición: son fugitivas de Egipto y han sido conducidas por su padre a través del mar para arribar a Argos, la patria de su ancestro distante, Ío. Están huyendo de su tierra para escapar de sus primos, que las persiguen para casarse con ellas por la fuerza. De allí los ramos: esperan que los argivos les den asilo en nombre de un parentesco de sangre. Tras el canto inicial, Dánao, ubicado en la elevación del altar, anuncia la llegada de los habitantes nativos. Comandados por su rey, Pelasgo, los argivos se acercan para saber quiénes han llegado y por qué no se han anunciado, tal como corresponde a la norma griega. Las Danaides suplican intensamente la protección del rey, tan desesperadamente que llegan a amenazarlo con su suicidio masivo en los altares públicos. Por temor a la cólera de Zeus y a la profanación del espacio sagrado, Pelasgo intercede ante la Asamblea y logra que el pueblo conceda el asilo a las Danaides y su padre, aún con la conciencia de poder ocasionar una guerra con los egipcios. Como expresión de gratitud y de la seguridad alcanzada, las jóvenes entonan un canto a Argos.

La síntesis realizada resulta fundamental para tener presente el contexto en el que Argos concede el asilo a las Danaides, que cierra el primer núcleo trágico. La decisión popular permite que la trama avance, después de un extenso proceso de profundización del conflicto vinculado al acatamiento de la súplica. Sin embargo, el avance en la acción es efímero, pues el

problema alrededor del respeto de las instituciones griegas se renueva tras la llegada del perseguidor (ESQUILO. **Suplicantes**, vv. 825 y ss.), que inicia el segundo núcleo trágico. Dánao (vv. 710 y ss.) anuncia “palabras nuevas e inesperadas” (ἀπροσδοκίτους τούσδε καὶ νέους λόγους, v. 712). El anuncio del arribo de los Egipcios (vv. 710 y ss.) suspende el “desarrollo continuo de la acción” (συνεχοῦς, ARISTÓTELES. **Poét.** 1452a15) e instala la peripecia.<sup>1</sup> A pesar de saberse amparadas legalmente por la ciudad huésped, la aproximación de los Egipcios desde el mar se apropia de los sentimientos de las Danaides. Su estado de absoluta felicidad se transforma en un completo estado de angustia e inseguridad.

En este punto, resulta fundamental señalar que el impacto para el espectador habría sido doblemente intenso. Efectivamente, para la audiencia habría resultado sorprendente el abrupto cambio de suerte para las protagonistas, pero también habría quedado desconcertada al experimentar la visión de esa llegada inesperada. Son estos los momentos en los que el género trágico despliega toda la potencialidad de su expresión multimediática. Como espectáculo (*ópsis*), la tragedia involucra la dimensión visual, es decir, la construcción de sentidos a partir de una lógica compositiva que compromete todo lo que se ve en escena. En este sentido, desde el punto de vista de cualquier espectador, resulta intuitivo establecer nexos entre escenas que se representan de manera idéntica, porque la doble exposición a un mismo cuadro escénico propone un patrón compositivo e impone una manera de percibir el “bis”. ¿Cómo habría sido percibido, entonces, el ingreso a escena del heraldo? ¿Cómo habría afectado al espectador otra llegada desde la párodos que comunica al mar, análoga a la llegada de las Danaides y su padre, de un hombre con la misma apariencia física, ataviado de manera semejante y de piel igualmente oscura?<sup>2</sup> Precisamente, nos proponemos considerar los posibles efectos (¿buscados por Esquilo?) de este impacto visual tras el análisis de la escena en la que el heraldo de los Egipcios es el centro de atención.

El heraldo ha quedado prácticamente relegado en los estudios acerca de esta tragedia, que que se han concentrado en la inusual composición de un coro protagonista y en el diseño de Pelasgo como monarca constitucional. Sin embargo, la obra demuestra un perfecto ensamble entre los personajes, en el que la breve participación del heraldo es fundamental. Dos binomios, amigo/enemigo y argivo/egipcio,<sup>3</sup> permiten discriminar entre la red de personajes que integran la obra, que se combinan para

representar simultáneamente tres temas dominantes:<sup>4</sup> el ritual de súplica, la institución del matrimonio y la dialéctica griego-no griego.<sup>5</sup> El heraldo de los Egipcios encarna al perseguidor (ἐφάπτορες, ESQUILO. **Suplicantes**, v. 728), al esposo no deseado (γάμον δυσάνορα, v. 1063) y al bárbaro, respectivamente. En cuanto a su condición de alteridad, es diseñado como la figura decididamente antitética del rey argivo Pelasgo y afecta la segunda parte de la tragedia, durante el *agón* entre ellos (vv. 911- 953). No obstante esta oposición, la uniformidad de la apariencia física del heraldo con la de sus primas resulta provocativa a partir del contraste que, juntos, Danaides y heraldo, proyectan ante la presencia de Pelasgo. Pero aún identificable en apariencia con las jóvenes, el heraldo, como portavoz de sus amos, transmite la intención de raptarlas, representando a la perfección el peligro que constituye el encuentro con los hijos de Egipto. Como consecuencia, esta obra resulta particularmente atractiva para explorar la manera como Esquilo desarrolla un complejo punto de vista de la relación entre griegos y bárbaros.

La participación del heraldo de los Egipcios es breve. No obstante, su presencia tiene un sentido de la oportunidad notable, pues actúa como “escena de remate” de uno de los tópicos que define la mitad de la tragedia: el asilo político. El heraldo interactúa, como mencionamos, con dos de los personajes de la obra,<sup>6</sup> por lo cual la escena se divide en dos partes, cada una con un *agón*. Una primera (vv. 825-910), en la que su interlocutor es el coro de Danaides; y una segunda, inaugurada por la vibrante llegada de Pelasgo a escena en el verso 911. En la primera parte, el heraldo de los Egipcios llega al altar cuando las Danaides están solas, un contexto dramático que permite desplegar en escena la violencia de los raptos. El asunto de disputa es elemental: el heraldo exige a las jóvenes que suban a las naves; las Danaides se niegan a acatar su autoridad. En ningún momento de la agresiva discusión entre ambos se vislumbra la intención del dramaturgo de indagar más profundamente sobre las causas de la hostilidad, pero la escena es intensamente patética y prepara la atmósfera para otro *agón*, en el que la posición de las Danaides es reemplazada por Pelasgo, quien representa a las jóvenes en calidad de *próxenos*.<sup>7</sup> De este modo, el insustancial intercambio de insultos y amenazas entre las Danaides y el heraldo deja lugar a un *agón* con contenido, aunque no por ello menos violento. Se trata de la segunda expresión del mismo conflicto, que Pelasgo intenta encuadrar en los límites de la formalidad, ignorada por el representante de los hijos de

Egipto. El rey reclama al heraldo el respeto por la institución de la *xenia*, que regula el comportamiento de los extranjeros en una ciudad griega. La posición irreverente y provocativa del heraldo ratifica su conducta previa con las Danaides, acentuando el contraste entre la idiosincrasia griega y la bárbara. Este último agón constituye la primera escena triangular de la tragedia.<sup>8</sup> Su propuesta visual es extraordinaria, pues uno de los personajes, las Danaides, participa silenciosamente del *agón* entre los dos restantes: las jóvenes permanecen alertas ante el enfrentamiento entre el rey y el heraldo, de cuyo resultado depende su destino. En síntesis, este cuadro dramático cumple con todos los elementos propios de lo que Adrados ha denominado como “súplica ternaria” (ADRADOS, 1986, p. 33-34): la presencia del suplicante, del salvador (*próxenos*) y del raptor.

La eficacia de la escena está dada, sin duda, por el suspenso. El clímax es generado, en primer lugar, por las insistentes referencias a la desmesura de los Egipcios en boca de las protagonistas a lo largo de toda la obra, aunque resulta imposible reproducir aquí este aparato discursivo previo que sostiene el peso dramático del heraldo.<sup>9</sup> En segundo lugar, el clímax se logra gracias a la composición de un extraordinario “anuncio extendido” (ESQUILO. **Suplicantes**, vv. 710-733),<sup>10</sup> es decir, de más de veinte versos, con el que Dánao anticipa el arribo de los perseguidores a las costas de Argos. Sin embargo, el suspenso más intenso se alcanza con un tercer recurso, la manipulación del tiempo, que parece detenerse durante más de cien versos en los que las jóvenes cantan desesperadamente un canto trenódico, hasta que la llegada del temido perseguidor se concreta (v. 825).<sup>11</sup> En definitiva, la gestación cuidadosa y planificada de esta escena logra una de esas epifanías climáticas características de la dramaturgia de Esquilo (HERINGTON, 1986, p. 100), durante la cual la audiencia atestigua la violenta e impía conducta de los Egipcios.

El heraldo, *qualis dominus, talis servus*, personifica la *hybris* de sus amos.<sup>12</sup> La identidad del nuevo personaje que llega no necesita ser revelada a las Danaides ni al espectador, pues ambos han escuchado el anuncio de Dánao. Aun cuando el texto se presenta sumamente corrupto, puede notarse cómo las Danaides enfrentan al heraldo con insultos e imprecaciones; así como el trato de éste, como corresponde a la figura del raptor, abunda en amenazas e imperativos que impelen al coro a subir a la nave:

*Κῆ. σοῦσθε σοῦσθ' ἐπὶ βῆριν ὅπως ποδῶν.  
οὐκοῦν οὐκοῦν τιλμοὶ τιλμοὶ καὶ στιγμοί,  
πολυαίμων φόνιος ἀποκοπὰ κρατός;  
σοῦσθε σοῦσθ' ὀλύμεναι ἐπ' ἀμᾶδα.*<sup>13</sup>

*He. Fuera, fuera, hacia el barco*<sup>14</sup> *tan rápido como vuestros pies.  
Pues bien, pues bien, de los cabellos, de los cabellos y marcadas,  
¿cruenta amputación de la cabeza cubierta de sangre? Fuera,  
fuera, malditas, a la nave.*<sup>15</sup> (ÉSQUILO. **Suplicantes**, vv. 836-42)

Estos versos son los primeros que se han conservado completos desde el verso 825, en el que arriba el nuevo personaje (SOMMERSTEIN, 2008, p. 397, n. 166). Las repeticiones y la acumulación de sustantivos<sup>16</sup> muestran cómo los Egipcios son caracterizados a partir de la sintaxis defectiva, ya que el discurso alcanza el límite de la inteligibilidad. De este modo, una característica del “otro” es que no habla griego. Asimismo, el breve pero significativo pasaje revela la extrema violencia a la que, lógicamente, habían manifestado temer las Danaides.<sup>17</sup> No sólo resulta violenta la reiteración de la orden de dirigirse al barco, también constituye un insulto el valor semántico del verbo escogido, que obvia todo tipo de protocolo: σεύω (ESQUILO. **Suplicantes**, vv. 836; 842) quiere decir “echar fuera”, “poner en movimiento rápido”, pero también “cazar”, “perseguir” (LSJ, 1996, p. 1591). Por lo tanto, también puede interpretarse como “dejáos cazar”, haciendo de las jóvenes meros animales de presa y propiedad del raptor.<sup>18</sup> Cada una de las palabras del heraldo que componen esta cita señala irrefutablemente la bestialidad de los Egipcios: “jalar el cabello” (τιλμοί, ESQUILO. **Suplicantes**, v. 838) implica una brutal invasión de la privacidad femenina, resguardada debajo del velo; “marcar” (στιγμοί, v. 838) supone la concepción de la mujer como un objeto de pertenencia, rememorando el temor de las Danaides de convertirse en esclavas de sus primos (v. 335); finalmente, el verso 839 compone una imagen difícil de asimilar, aludiendo a la mutilación y a la sangre. En consecuencia, la escena hace comprender al público por qué los Egipcios son esposos no deseados para las protagonistas y por qué ellas se oponen tan fervientemente al matrimonio.

La composición de este nuevo personaje se completa a partir de la llegada de Pelasgo, el salvador. La ejecución de este ingreso del actor se ha convertido en uno de los recursos clásicos del teatro y del cine, puesto que el rey llega en el último instante, cuando todo parece perdido

(TAPLIN, 1977, p. 220). Entre el rey y el heraldo el tratamiento tampoco sigue las normas del respeto protocolar, pero el monarca siempre insiste en encuadrar el enfrentamiento en el marco de las reglas diplomáticas griegas. Es destacable y sugerente que no haya ninguna introducción al diálogo, puesto que ninguno de los dos saluda ni se identifica ante su interlocutor.<sup>19</sup> Así, el rey se dirige directamente al intruso, ignorando al coro:<sup>20</sup>

οὗτος, τί ποιεῖς; ἐκ ποίου φρονήματος  
ἀνδρῶν Πελασγῶν τήνδ' ἀτιμάξεις χθόνα;  
ἀλλ' ἢ γυναικῶν ἐς πόλιν δοκεῖς μολεῖν;  
κάρβανος ὧν δ' Ἑλλῆσιν ἐγγλῆεις ἄγαν  
καὶ πόλλ' ἁμαρτῶν οὐδὲν ὄρθωσας φρενί.

*Este, tú, allí, ¿qué haces? ¿A partir de qué clase de pensamientos deshonoras esta tierra de varones Pelasgos? ¿O es que piensas que has venido a una ciudad de mujeres? Siendo bárbaro, te jactas demasiado frente a los helenos porque has errado en muchas cosas y no te mantienes para nada en el camino recto de la inteligencia.*  
(ESQUILO. **Suplicantes**, vv. 911-915)

Al irrumpir en escena, el rey invoca las reglas de la *ξενία* que el heraldo ha transgredido. Por ignorarlas, el emisario ha deshonrado la tierra y a sus habitantes (*ἀτιμάξεις*, v. 912). Probablemente por ello Pelasgo se dirige a éste rudamente y sin miramientos, haciendo uso del pronombre *οὗτος* (v. 911), fuertemente despectivo.<sup>21</sup> En las primeras palabras de su intervención, Pelasgo resalta la condición bárbara de su oponente: el adjetivo *κάρβανος* (v. 914) alude propiamente a la persona del heraldo. Si bien se utiliza en otros momentos (escasos) de la obra, este empleo estrictamente personal del calificativo es único en toda la tragedia y marca una diferencia sutil pero determinante entre Danaides y Egipcios, como veremos más adelante. Asimismo, cabe señalar nuestra dificultad para comprender cabalmente el sentido de este predicativo subjetivo (*κάρβανος*) en su contexto sintáctico de uso, puesto que depende de un participio predicativo adverbial y no de un verbo conjugado (*ὧν*, v. 914). En consecuencia, ¿debemos interpretar el hecho de ser bárbaro como la causa de la soberbia del heraldo? Y, en todo caso, ¿qué implica ser bárbaro, venir de otra tierra? Sin lugar a dudas, una interpretación semejante, transparente, de correspondencia unívoca entre naturaleza y conducta, suscita serios problemas al pensar en las Danaides.

En este horizonte de lectura, entonces, proponemos también prestar atención a la aplicación del verbo *χλίο* (que también veremos en otro tenor de uso), que aquí describe específicamente el comportamiento del recién llegado, decididamente inapropiado en Argos (“Ἐλλησιν ἐγγλείεις ἄγαν, “te jactas demasiado ante los helenos”, v. 914).

La respuesta del heraldo confirma su condición de *outsider*, abriendo-nos posibilidades para reflexionar sobre los fundamentos de esta exclusión. La *stichomythía*<sup>22</sup> agonal que se desarrolla a continuación (vv. 915-929) *tiene como tema el ritual de súplica*:

**Kḗ.** τί δ' ἠμπλάκηται<sup>23</sup> τῶνδ' ἐμοὶ δίκης ἄτερ;

**Ba.** ζένοσ μὲν εἶναι πρῶτον οὐκ ἐπίστασαι.

**Kḗ.** πῶς δ' οὐχί; τᾶμ' ὀλωλόθ' εὐρίσκων ἄγω.

**Ba.** ποίοισιν εἰπὼν προζένοισ ἐγχωρίοις;

**Kḗ.** Ἐρμῆ, μεγίστῳ προζένῳ, μαστηρίῳ.

**Ba.** θεοῖσιν εἰπὼν τοὺς θεοὺς οὐδὲν σέβῃ.

**Kḗ.** τοὺς ἀμφὶ Νεῖλον δαίμονας σεβίζομαι.

**He.** ¿Y por qué, en estas cosas, se ha cometido una falta, sin justicia, por parte mía?

**Rey.** En primer lugar, no sabes ser huésped.<sup>24</sup>

**He.** ¿Y cómo no? Como encuentro las cosas mías que había perdido, me las llevo.<sup>25</sup>

**Rey.** ¿Después de hablar con cuál patrocinador de esta tierra?

**He.** Con Hermes, el patrocinador mayor; hábil para la búsqueda.

**Rey.** Aunque has mencionado a los dioses, no veneras a los dioses para nada.

**He.** Venero a las divinidades en torno al Nilo. (vv. 916-922)

Este intenso diálogo muestra en pocas palabras que, mientras el rey intenta discutir el procedimiento debido, recurriendo a la diplomacia para superar al adversario en el *agón* (ζένοσ, v. 917; προζένοισ ἐγχωρίοις, v. 919), el representante de los Egipcios reclama el dominio sobre las Dan-aides apelando al derecho sobre la propiedad privada (vv. 335; 839). A continuación, la respuesta sarcástica del heraldo, ante la pregunta de Pelasgo por la identidad de su patrocinador (v. 920), suprime la posibilidad de que ambos puedan ponerse de acuerdo en relación con el respeto de las formas institucionales. La procaz y provocativa invención del heraldo respecto de Hermes, a quien adjudica un título de culto que no le pertenece pero que

es conveniente a su necesidad, deja al descubierto el segundo aspecto en el que se diferencian Danaides y Egipcios: la actitud ante las divinidades locales (τοὺς θεοὺς οὐδὲν σέβη, v. 921). La conducta impía del perseguidor ratifica su condición de bárbaro. De este modo, bastan siete versos para que la audiencia interna (Danaides) y la externa (público) adviertan que este conflicto sólo podrá ser resuelto en otro *agón*, ya no verbal, sino físico: la guerra.

Como el rey cumple con su deber y expulsa a los Egipcios, invocando la decisión unánime de la Asamblea popular de dar asilo a las Danaides (vv. 942-944), el heraldo se retira de escena profiriendo la declaración del conflicto bélico (vv. 950-953). La escena interpretada por el heraldo finaliza en este punto, pero el cierre es sólo formal, porque para el espectador (y actualmente, para nosotros) muchas cuestiones quedan abiertas, pendientes de conclusión. En el comienzo de este artículo nos preguntamos acerca de los posibles efectos que podría haber generado el impacto visual de la llegada del heraldo, que reproduce la llegada inicial de las Danaides desde el extranjero. Para aproximarnos a una conjetura de esta experiencia, proponemos recuperar un momento clave de la obra, el momento en el que Pelasgo se encuentra por primera vez con las jóvenes.

Cuando el rey se presenta en el altar al encuentro de las recién llegadas, sus primeras palabras son sustanciales, porque dan cuenta de una primera impresión, exclusivamente visual, de las Danaides. A los ojos del rey, las recién arribadas suplicantes no parecen helénicas:

*ποδαπὸν ὄμιλον τόνδ' ἀνελληνόστολον  
πέπλοισι βαρβάροισι κάμπυκνώμασιν  
χλίοντα προσφωνοῦμεν; οὐ γὰρ Ἀργολίς  
ἔσθῆς γυναικῶν οὐδ' ἀφ' Ἑλλάδος τόπων.  
ὅπως δὲ χώραν οὔτε κηρύκων ὕπο,  
ἀπρόξενοί τε νόσφι θ' ἡγήτων μολεῖν  
ἔτλητ' ἀτρέστως, τοῦτο θαυμαστὸν πέλει.  
κλάδοι γε μὲν δὴ κατὰ νόμους ἀφικτόρων  
κεῖνται παρ' ὑμῖν πρὸς θεοῖς ἀγωνίοις  
μόνον τόδ' Ἑλλάς χθῶν συνοίσεται στόχῳ.  
καὶ τᾶλλα πόλλ' ἔτ' εἰκάσαι δίκαιον ἦν,  
εἰ μὴ παρόντι φθόγγος ἦν ὁ σημανῶν.*

*¿De qué país es esta multitud, una formación coral no helénica,*

*adornada ricamente con peplos bárbaros y trajes tupidos, a la que estamos dirigiendo la palabra? Pues el vestido de las mujeres no es argivo ni de ningún lugar de Grecia. Y cómo habéis osado venir intrépidamente a la región, sin huésped y sin heraldo, apartadas de los conductores, esto es admirable. Pero, ciertamente, al menos, los ramos de suplicante, como conviene a la norma, yacen de parte de vosotras delante de los dioses del altar público. Solamente en cuanto a esto la tierra griega coincidirá en el blanco. Y, en cuanto a otras cosas, habría resultado justo adivinar mucho más, si la voz que puede explicarlo no estuviera ante mí. (vv. 234-245)*

En su discurso, Pelasgo recurre a un concepto central para la definición de las Danaides, ἀνελληνόστολον (“formación coral no helénica”, v. 234), compuesto de στόλον, el mismo sustantivo con el que se autopresentan las protagonistas al irrumpir en escena (1).<sup>26</sup> El término implica, por parte de Pelasgo, la identificación inmediata de una congregación ritual. Sin embargo, la ceremonia en ejecución no es lo que captura primero su atención, sino las características particulares que revela el aspecto del grupo. Por este motivo, Pelasgo es preciso al expresar la primera sensación que le suscita esta formación coral, y el sentido neutral de στόλον acuñado primero por las Danaides adquiere, desde su perspectiva, un valor parcial: a través de ἀνελληνόστολον, el rey aprecia a la multitud como diferente de sí, como “no griega”.<sup>27</sup>

Sin embargo, si analizamos este calificativo en retrospectiva, a la luz de la escena del heraldo, podemos advertir una apreciación diferente, en parte, eufemística, o al menos sosegada y cauta. Pelasgo no define a la formación de las Danaides como “bárbara” (κάββαρον), tal como hará después con el emisario, sino que se sirve de un adjetivo que le permite dejar “en suspenso”, en una especie de limbo identitario, la especificación del “ser” de las jóvenes. Las mujeres que ve se le muestran como no griegas, pero, simultáneamente, no se le presentan como bárbaras. Ἀνελλενόστολον ofrece la posibilidad de generar un margen, un espacio intermedio, un proceso de transición, en el que Pelasgo, tanto como el público, puedan decidir si aceptan o rechazan a las recién llegadas en el seno de su comunidad. En el discurso citado del rey, el énfasis está puesto exclusivamente en la información (limitada) que brinda la percepción visual. Por lo tanto, las inferencias de Pelasgo están sólo vinculadas a la información provista por

los ojos: lo ajeno reside en la opulencia de los vestidos (vv. 235-237). Por eso, en relación con las Danaides, el adjetivo “bárbaro” (βαρβάροισι, v. 235) se circunscribe únicamente a la descripción de los peplos (vv. 234-236), pero no a su persona. En este pasaje también podemos advertir el uso del verbo χλῖω (χλῖοντα, v. 236), en el que nos detuvimos al analizar la escena del heraldo. Su uso vinculado a las Danaides también supone un sentido despectivo, pues captura la idea de la desaprobación respecto del lujo que implica la exhuberancia en la mujer, que, según la cultura helénica, debía permanecer en el ámbito privado y pasar desapercibida. No obstante, así como el calificativo “bárbaro”, el verbo se circunscribe a introducir la descripción de un objeto (el vestuario), y no un sujeto. El análisis filológico realizado, por lo tanto, nos propone un interrogante: ¿dónde reside lo ajeno de las Danaides, en la apariencia o en la esencia, en lo accesorio o en lo sustancial?

La recuperación del primer discurso del rey recién analizado señala dos distinciones clave entre Egipcios y Danaides: las suplicantes, en tanto tales, demuestran cierto respeto por los dioses griegos y las instituciones diplomáticas locales (κατὰ νόμους, v. 241), en este caso, la de la *Xenia*, que regula el encuentro entre huéspedes.<sup>28</sup> Sin embargo, también nos resulta interesante y sugestivo el hecho de que Pelasgo se manifieste desconcertado (θαυμαστὸν, v. 240) por su osadía (τλάω, v. 240) de no cumplir adecuadamente el procedimiento establecido, arribando sin huésped, sin heraldo y sin guías (vv. 238-240).<sup>29</sup> Pelasgo advierte con estas palabras que las Danaides pretenden comportarse como griegas, pero no lo logran.

Como consecuencia, inmediatamente, la acumulación de partículas enfáticas (γε μὲν δὴ, v. 241) manifiesta el efecto que tiene sobre Pelasgo el oxímoron visual: un grupo de extranjeras practica un ritual griego (vv. 241-243, fundamentalmente, κατὰ νόμους, v. 241). Este desconcierto de Pelasgo es un signo capital en el acontecimiento dramático, porque, como hemos sostenido en investigaciones anteriores, el actor que encarna al rey absorbe una función propia del coro.<sup>30</sup> Con esto queremos afirmar que, en **Suplicantes**, si existe una entidad dramática en la que se proyecte la manera como el espectador habría podido reaccionar, esa entidad no es el coro, sino un actor/personaje, Pelasgo. El hecho de tratarse de un personaje griego lo asemeja a la audiencia y permite pensar en la coincidencia de su actitud ante los hechos y sus juicios de valor.<sup>31</sup> La armonía Pelasgo-espectador puede

advertirse en las primeras palabras del rey, quien, como la audiencia, se deja llevar por el sentido de la vista y conjetura a partir de esa información parcial. Por ello, la primera evaluación personal de Pelasgo (τοῦτο θαυμαστὸν πέλει, v. 240)<sup>32</sup> no es casual. El adjetivo empleado alude a la circunstancia teatral: el oxímoron apariencia bárbara/ritual autóctono hace de las Danaides un espectáculo, y del rey su espectador. Por consiguiente, la audiencia se habría sentido involucrada en la acción gracias a Pelasgo, puesto que la sorpresa que el rey pone en palabras habría coincidido con la perturbación experimentada por el público en el primer verso del drama, con la irrupción de las suplicantes bárbaras en el espacio teatral.

Analizamos las dos escenas de la obra que involucran el encuentro de los griegos con los bárbaros. Tras ello, resulta imposible dejar de señalar que el dramaturgo las compone *a través* de la diferencia entre Danaides y Egipcios. El ingreso de ambos personajes en el teatro los muestra como *outsiders*: tienen piel oscura, visten exóticamente y hablan una lengua diferente (o, al menos, “suena” diferente en la representación), pero Esquilo reconoce que la conducta cultural se interpone en la polaridad racial, complicando y socavando la posibilidad de una única definición del “Otro”. Por lo tanto, la lectura filológica de estos pasajes parece estar señalando una deconstrucción del concepto de “identidad” cultural, entendido como esencialista, una deconstrucción que nos exhorta a debatir sobre sus sentidos en la Atenas del s. V. situándonos en otro marco teórico, que permita pensar en los intersticios, en los límites nebulosos entre lo Mismo y lo Otro.

Como señala Hall (1996, p. 14), la identidad, como concepto que funciona “bajo borradura”, nos exige señalar dónde y en relación con qué conjunto de problemas surge su irreductibilidad. Según Hall (1996, p. 14), “la respuesta radica en su carácter central para la cuestión de la la agencia y la política”, es decir, su relación axial con una “política de situación” y con las inestabilidades que afectan las formas de “política identitaria”. El autor piensa muy bien en la complejidad de este concepto en relación con nuestra actualidad, pero sin dudas esta misma complejidad puede extrapolarse para comprender una obra como **Suplicantes**.

En la tragedia, el problema de definición identitaria surge en el marco del parentesco entre Danaides, Argivos e hijos de Egipto: aunque la apariencia sugiere un origen diferente, los tres grupos comparten la misma sangre, la ascendencia a partir de Ío.<sup>33</sup> Si los griegos y los bárbaros están unidos

por la sangre, tal como reclaman las Danaides, entonces los estereotipos griego-no griego ya no son más funcionales en términos de pertenencia a un territorio, a una anatomía, a una apariencia e, incluso, a una comunidad lingüística.

En esta lógica de razonamiento, Hall propone una reconceptualización del concepto de identidad, que implica pensarlo como descentrado de su paradigma. Para ello, recurre a otro concepto, la “identificación”, que rearticula la relación entre sujetos y prácticas discursivas, que trasparenta su aspecto procesual, en construcción y cambio permanentes, tanto como su aspecto condicional, que se afinca en la contingencia. Precisamente, este descentramiento del paradigma nos permite aproximarnos a qué es ser Otro en **Suplicantes**. En primer lugar, la tragedia propone un problema, porque las Danaides dicen y se comportan como, “a la manera de” los Argivos selectivamente, de acuerdo a las circunstancias: suplican como griegas;<sup>34</sup> pero también amenazan con el suicidio masivo en los altares cuando advierten la ineficacia del ritual, como bárbaras. Pero, en segundo lugar, la composición del drama logra “suturar” esa brecha.<sup>35</sup> Esto es así porque el trabajo discursivo de las Danaides, que marca y ratifica límites simbólicos, que pretende pero nunca logra ser adecuado, (es decir, idéntico) a los procesos subjetivos investidos en sus representaciones de lo griego, contrasta, como señala el epígrafe que inspira este artículo, con “lo que queda afuera, su exterior constitutivo, para consolidar el proceso.” Las Danaides *necesitan* de los Egipcios para representarse como Argivas y Esquilo parece haberlo comprendido muy bien. Esquilo hizo que las dudas iniciales de Pelasgo (y de los espectadores) respecto de la identidad cultural de las Danaides se disipen *cuando y porque* llega el heraldo, el personaje que señala la falta del Otro, la frontera. De este modo, la escena resulta imposible de ser ignorada, a pesar del estado de corrupción del manuscrito.

En conclusión, el concepto de identificación de Hall resulta oportunamente fructífero para repensar las cuestiones vinculadas a la identidad cultural en *Suplicantes*. Fundamentalmente, porque su criterio no es esencialista sino, “estratégico y posicional”. (HALL, 1996, p. 17) nos permite pensar la identidad de las Danaides como “fracturada, construida a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos”, sujeta a un constante proceso de cambio y transformación. Por eso, en **Suplicantes** parece inasequible una respuesta unívoca al interrogante acerca de qué es ser Otro. No es equiparable a

una discriminación de lazos sanguíneos o territoriales, sino que se asocia al hecho de compartir *circunstancialmente* ciertos códigos religiosos, institucionales, diplomáticos, vinculados a la comunicación cultural y tendientes a promover la integración o, al menos, la tolerancia pacífica entre lo diferente. Sin duda, parte de la tragicidad de esta obra reside en el quiebre de la correlación de los pares opuestos griego/bárbaro y civilizado/incivilizado, que deja un intersticio, un espacio “ideológico” vinculado a las cuestiones acerca de la *condición* (no de la naturaleza) de la alteridad que se ven reflejadas en dos distintas actitudes políticas: asilo y guerra.

### Documentación escrita

AESCHYLUS. **Persians, Seven against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound.** Trad. A. H. Sommerstein. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **Aeschylus Supplices.** Trad. M. L. West. Teubner: De Gruyter, 1992.

\_\_\_\_\_. **Aeschylus Suppliant Women.** Trad. A. J. Bowen. Oxford: Oxford University Press, 2013.

ARISTOTE. **La Poétique.** Trad. R. Dupont-Roc et J. Lallot. Paris: ed. Du Séuil, 1980.

ÉSQUILO. **Tragédias.** Os persas, Os sete contra Tebas, As suplicantes, Prometeu cadeeiro. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

ESQUILO. **Tragedias II.** Los siete contra Tebas. Las Suplicantes. Trad. M. Vélchez. Salamanca: Csic, 1999.

### Referencias bibliográficas

ADRADOS, R. F. Las tragedias de súplica: origen, tipología y relaciones internas. **Estudios Clásicos**, Madrid, v. 28, n. 90, p. 27-46, 1986.

\_\_\_\_\_. Ambiente y léxico egipcio en Esquilo, *Las Suplicantes*: βᾶρις (839), σινδονία (121), γάμψα (878), Ἴσι (848)”. **Eikasmos**, Bologna, v. X, p. 47- 55, 1999.

BACON, H. H. **Barbarians in Greek Tragedy.** New Haven: Yale University Press, 1961.

BATTEZZATO, L. Lyric. In: GREGORY, J. (Ed.). **A companion to Greek Tragedy.** Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 2005, p. 149-166.

BOWEN, A. J. **Aeschylus Suppliant Women**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

CRESPO GÜEMES, E. Léxico y temas en las ‘Suplicantes’ de Esquilo. *In*: BAÑULS, J. V.; DE MARTINO, F.; MORENILLA, C. (Eds.). **Teatro y sociedad en la antigüedad clásica**. Las relaciones de poder en época de crisis. Bari: Levante editori, 2008, p. 119-127.

CUNIBERTI, G. Le ‘Supplici’ di Eschilo, la fuga del maschio e l’invulnerabilità della persona. **Museum Helveticum**, Basel, v. 58, n. 3, p. 140-156, 2001.

FERNÁNDEZ DEAGUSTINI, M. DEL P. Deixis social en *Suplicantes* de Esquilo. Definición de vínculos: motivo y motor dramático. *In*: ZECCHIN DE FASANO, G. (Ed.). **Deixis social y Performance en la Literatura Griega Clásica**. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2011, p. 77-104.

\_\_\_\_\_. **Suplicantes de Esquilo**. Una interpretación. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2015. Accesible en: <<http://hdl.handle.net/10915/51947>>. Accedido el: 29 Noviembre de 2017.

\_\_\_\_\_. Lo femenino en la literatura ateniense del período clásico. **Phoenix**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 51- 71, 2016a.

\_\_\_\_\_. Acción pública y conciencia privada ante la guerra: el dilema de Pelasgo en *Suplicantes* de Esquilo (*mimeo*). **XXIV Simposio Nacional de Estudios Clásicos**, Mendoza, 20 al 23 de septiembre de 2016b.

HALL, E. **Inventing the Barbarian**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

HALL, S. Introducción: ¿Quién necesita ‘identidad’?. *In*: HALL, S.; DU GAY, P. (Comp.). **Cuestiones de identidad cultural**. Madrid, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996, p. 13-39.

HERINGTON, C. J. **Aeschylus**. New York: Yale University Press, 1986.

LLOYD JONES, H. The *Suppliants* of Aeschylus. *In*: SEGAL, E. (Ed.). **Oxford Readings in Greek Tragedy**. Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 46-56.

LIDDELL, G.; SCOTT, R. **A Greek- English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MITCHELL, L. Greeks, barbarians and Aeschylus’ *Suppliants*. **Greece and Rome**, Oxford, v. 53, n. 2, p. 205-223, 2006.

MORIN, B. Pouvoir et religion dans les tragédies d’Eschyle ou la convergence des perspectives. **Polifemo**, Messina, v. 5, p. 101-126, 2005.

MURRAY, G. **The Complete Plays of Aeschylus**. London: George Allen & Unwin, 1952.

RHEM, R. **Greek Tragic Theatre**. Theatre Production Studies. London: Routledge, 1992.

SOMMERSTEIN, A. H. **Aeschylus**. Persians, Seven against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2008.

TAPLIN, O. **The Stagecraft of Aeschylus**. The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy. Oxford: Clarendon Press, 1977.

TORRANO, J. **Tragedias**. Os persas, Os sete contra Tebas, As suplicantes, Prometeu cadeeiro. São Paulo: Iluminuras, 2009.

TURNER, Ch. Perverted supplication and other inversions in Aeschylus' Danaid trilogy. **CJ**, Ashland, v. 97, n. 1, p. 27-50, 2001.

VÍLCHEZ, M. **Esquilo**. Tragedias II. Los siete contra Tebas. Las Suplicantes. Salamanca: Csic, 1999.

WEST, M. L. **Aeschyli Supplices**. Teubner: De Gruyter, 1992.

## Notas

<sup>1</sup> Para mayores detalles en torno a la composición de la peripecia en **Suplicantes**, FERNÁNDEZ DEAGUSTINI (2015, cap. III)

<sup>2</sup> Los Egipcios y las Danaides son descriptos como físicamente distintos, con una apariencia “oscura”. A pesar de que sostenemos que los hijos de Egipto nunca aparecen en escena, sino que sólo lo hace su emisario, se dice que tienen “miembros negros” que contrastan con sus vestidos blancos (ESQUILO. **Suplicantes**, vv. 719–20). Al comienzo de la obra, se señala que las Danaides tienen piel oscura y “mejillas tostadas por el Nilo” (v. 71), y ellas mismas se llaman “una raza quemada por el sol” (v. 155). Sin embargo, no sólo se ven diferente, sino que las Danaides suenan diferente y visten diferente (BACON, 1961, p. 15–16; HALL, 1989, p. 128, 136, 139). En la oda inicial, suplican al “monte Apia” y le piden que “preste atención a su voz bárbara” (κάρβανος ἄδδα, ESQUILO. **Suplicantes**, vv. 117–19). Más tarde, están preocupadas de no ser bien recibidas porque hablan un lenguaje diferente (ἄλλόθροοι, vv. 972–3). Para ampliar la cuestión de la representación de las Danaides y los Egipcios, cfr. Bacon (1961), especialmente páginas 15-30.

<sup>3</sup> De hecho, la polaridad continental entre Europa/Grecia y Asia constituye el *background* de la obra. Ío, en su andar errante, cruzó de Europa a Asia (ESQUILO. **Suplicantes**, vv. 544–546) y las Danaides cantan acerca de su recorrido a través de Asia antes de llegar a Egipto: Frigia, Mysia, Lydia, las montañas de Cilicia y

Pamfilia, y Chipre (vv. 547–561). Por el otro lado, Pelasgo cuando se presenta describe su reino como abarcador de toda Grecia (vv. 254–259). Este aspecto tiene una fuerte repercusión escénica, como señala Morin (2005, p. 112): “le metteur en scène des **Suppliantes** avait pourvu les choreutes de masques sombres, au lieu des masques blancs habituellement attribués aux femmes.” La compleja relación entre griegos y bárbaros que se propone en la obra ha sido especialmente estudiada por Mitchell (2006). No obstante, la autora propone una interpretación extradramática (MITCHELL, 2006, p. 206): “this revision not only reflects the political situation in the mid fifth century, but also helps to open the way for a new political relationship for the Athenians and the Persian empire.”

<sup>4</sup> Crespo Güemes (2008, *passim*) examina la frecuencia de ciertos ítems léxicos para demostrar cuáles son los temas más importantes de la obra. Entre los tópicos fundamentales, el autor destaca estos tres, aunque equipara su trascendencia con otros dos motivos que consideramos secundarios: “democracia y voto” y “familia y consanguinidad.”

<sup>5</sup> Rhem (1992, p. 9) afirma: “Characters operated more on an ethical than on a psychological level, their status depending on qualities that were socially recognized and sanctioned, not on peculiarities of individual behaviour or consciousness”.

<sup>6</sup> Más allá de la decisión dramática tomada por Esquilo al hacer de Pelasgo el adversario del heraldo, el dramaturgo utilizaba, en esta obra, sólo dos actores. Por lo tanto, el actor de Dánao debía ser el mismo que representaba al emisario de los Egipcios. La elección habría contado, seguramente, no sólo con la ventaja de que se opusieran el *próxenos* y el perseguidor, sino también con la oportunidad que ofrece para que víctima y victimario se encuentren a solas. Desprotegidas, las Danaides exponen en escena el *páthos* más extremo. En vez de optar por el recurso del mensajero, Esquilo elige llevar la violencia a escena, con música y danza.

En cuanto a los Argivos, si éstos entraran junto a Pelasgo (como sostiene parte de la crítica), se perdería la posibilidad de precaver a la audiencia acerca de la pérdida de poder del rey ante Dánao. Asimismo, parece difícil pensar en su retirada junto al rey cerca del verso 974, para regresar nuevamente acompañando a Dánao en 980. Imaginar una división de la cohorte Argiva también resulta posible, aunque son doce los escoltas de Pelasgo en 234, y son doce también los guardias necesarios para constituir el coro secundario de la oda final.

<sup>7</sup> Cfr. Fernández Deagustini (2016b), en el que hemos estudiado la escena del dilema de Pelasgo con la mención del término *próxenos*, cuyas escasas referencias en la obra permiten trazar un itinerario dramático deliberado.

<sup>8</sup> Con “escena triangular” nos referimos al encuentro entre tres intereses/ perspectivas/ preocupaciones diversas, no al encuentro de tres personajes, ya que previamente se han encontrado Dánao, Pelasgo y Danaides (ESQUILO. **Suplicantes**, vv. 234

y ss.). No obstante, las Danaides y Dánao comparten sus inquietudes y perspectivas.

<sup>9</sup> Repetidamente, se propone la diferencia entre la σωφοσύνη de las Danaides (vv. 710, 1013); su referencia a θέμις (vv. 37, 360, 436) y a δίκη (vv. 78-79, 343, 384, 395, 406, 408, 430, 437, 703, 709, 916, 1071), frente a la ἀσέβεια (vv. 9, 751-752, 755-756, 762), βία (vv. 429, 798, 812-813, 821, 831, 849, 863, 943) y ὕβρις (vv. 30, 81, 104, 487, 817-818, 880-881) de los Egipcios. En Fernández Deagustini (2011, p. 96-100) hemos estudiado esta composición escénica a partir del análisis del uso de la deixis social en la obra. En esta escena, un referente *am phantasma* se vuelve *ad oculos*, la tercera persona se vuelve segunda, el referido se vuelve interlocutor.

<sup>10</sup> El término para designar específicamente este pasajes dramático (equiparable al de los versos 176 y ss.) ha sido acuñado por Taplin (1977).

<sup>11</sup> Para el análisis de esta oda coral, cfr. Fernández Deagustini (2016a).

<sup>12</sup> Según nuestra interpretación del texto, el heraldo no ingresa a la *orchestra* acompañado por los Egipcios. No hay ninguna indicación textual que permita sostener esta conjetura sobre la base de un criterio filológico. El texto resulta absolutamente oscuro respecto de la identidad del personaje que interviene en el verso 825, pues en el manuscrito M no hay indicación de hablante o de cambio de hablante hasta el verso 872. Tampoco es claro el metro hasta dicho verso, a partir del cual comienza un diálogo epirremático entre el heraldo (que se presenta como tal en el verso 931) y las Danaides. Sin embargo, muchos editores abogan por la presencia escénica de otro personaje colectivo, los Egipcios. Basta con prestar atención, en la mayoría de los casos, a lista de *dramatis personae*: West (1992, p. 46); Vílchez (1999, p. 108); Sommerstein (2008, p. 291); Torrano (2009, p. 304); Bowen (2013, p. 55). Murray (1952) sostenía que **Suplicantes** era una obra de tres coros, Danaides, Argivos y Egipcios, cada uno con su líder, Dánao, Pelasgo y el heraldo. Entre ellos, además, se encuentra la edición propuesta por Sommerstein, elegida por nosotros para este estudio (2008, p. 393 y ss.). Según nuestro punto de vista, la alteración métrica en el verso 872 es difícil de explicar, pero el contenido contradice a la forma y resulta improbable la existencia de un coro, al menos conformado por los hijos de Egipto. Por un lado, en los versos 843-846, las jóvenes expresan claramente que, quienes se enfrentan a ellas, no son sus primos: εἶθ' ἀνὰ πολύρυτον/ἀλμήεντα πόρον/δεσποσίῳ ξὺν ὕβρει/γομφοδέτῳ τε δόρει διώλου (“¡Ojalá hubieras muerto en el salado y correntoso mar, junto a la hýbris de tu amo y el tronco sujeto con clavijas!”) Por otro lado, resulta significativo el verso 928, que el heraldo profiere ante Pelasgo: λέγοιμ' ἄν ἐλθὼν παισὶν Αἰγύπτου τάδε (“Puedo decirle estas cosas a los hijos de Egipto cuando regrese”), ya que constituye la prueba de que los primos de las Danaides permanecen en el barco. Los argumentos textuales expuestos (vv. 843-846; 928) también refutan la posibilidad de que los

Egipcios fuesen máscaras mudas, pues resulta inverosímil que, estando frente a sus odiados enemigos (quienes son, además, íntimamente conocidos), las Danaides los insulten utilizando la tercera persona.

Cabe destacar el argumento de Lloyd Jones citando a Lattimore (1982, p. 51), en la sintética pero completa reseña de las polémicas respecto de este pasaje. Según Lloyd Jones (p. 51), Lattimore “points out that it is hardly consonant with Greek practice for a herald to arrive at a foreign city with a demarche accompanied by a military force. What we should expect is what happens in the analogous scene in Euripides’ **Heraclidae**; the Herald arrives alone, presents his demand and when it is refused goes off to tell his master, who will now bring up his army (v. 214 f.). If we follow the natural indications of the text, that is what happens here.”

<sup>13</sup> Todas las citas del texto griego han sido tomadas de la edición de Sommerstein (2008).

<sup>14</sup> Respecto del uso de βᾶρις como indicador del habla egipcia, Adrados (1999, p. 50) señala: “Esta palabra, tras Esquilo, está en el libro 11 de Heródoto, referente siempre a un barco de transporte egipcio apto para bajar el Nilo, no para remontarlo: cf. II. 41, 60, 96, sobre todo este último pasaje, donde afirma que βᾶρις es el nombre egipcio del πλοῖον de transporte. Aparece luego en otros autores y en papiros. Todos los etimólogos califican la palabra de egipcia. Los trágicos griegos utilizaron la palabra para todo barco persa o «barbárico» en general: cf. **ESQUILO. Pers.**, vv. 553, 1075, **EURIPIDES. IA**, v. 297; hasta para la balsa de Odiseo en Licofrón 747. Paralelamente, es notable que Esquilo, en **Las Suplicantes**, alterna libremente esta palabra, hablando de barcos Egipcios, con πλοῖον (v. 714) y ναῦς (vv. 719, 742, 861), términos genéricos; y con una enigmática palabra ἀμίς (vv. 841, 848). Es claro que está ajeno al antiguo sentido de ‘barco fluvial de transporte’. Le ha llegado la palabra, pero la usa ya en el sentido amplio de ‘barco’ de un tipo oriental o exótico”. Sommerstein (2008, p. 397) anota que, si bien se desconoce qué tipo de nave era ἀμίς, su aparición ha sido atestigada en **Proteo** (fr. 214), por lo tanto, con seguridad sería egipcia.

<sup>15</sup> Todas las traducciones del griego al español son propias.

<sup>16</sup> Τυλμός (**ESQUILO. Suplicantes**, v. 837), derivado de τίλλω, “jalar el cabello”, y στιγμός (v. 837), derivado de στίζω, “marcar”, se superponen en la brutal amenaza ante la probable inacción de las protagonistas. De hecho, la interrogativa directa (vv. 837- 838) subraya la impaciencia del heraldo.

<sup>17</sup> Se ha conjeturado que, en esta escena, se hacía uso de la fuerza física y que algunas o todas las mujeres del coro serían atrapadas. El texto, sin embargo, indica sólo amenazas (cfr. **TAPLIN**, 1977, p. 216). Si no hay violencia física real, tampoco es necesaria la presencia de los Egipcios.

<sup>18</sup> No obstante esta riqueza semántica, traducimos los imperativos por la interjección porque privilegiamos reflejar el lenguaje cercenado del personaje, tanto como su intransigencia y brutalidad.

<sup>19</sup> Esta parte del protocolo tiene lugar más tarde, una vez que el heraldo ha recibido la negativa del rey de concederle el poder sobre las Danaides. Recién tras veinte intensas líneas de intercambio con Pelasgo, el heraldo se autoidentifica como tal (κῆρυκ', ESQUILO. **Suplicantes**, v. 931), cuando manifiesta su necesidad de transmitir con propiedad las noticias para sus señores. Nuevamente, marcando una diferencia respecto de la escena de encuentro con las Danaides, Pelasgo se niega a revelar su identidad con una respuesta mordaz en la que, implícitamente, asume la inminencia de la guerra (vv. 938-939).

<sup>20</sup> La obra resulta una secuencia de llegadas y regresos de personajes hacia el coro en el espacio teatral, en la cual el coro es el destinatario de los personajes casi constantemente, excepto el breve intercambio entre Dánao y Pelasgo. La llegada del heraldo es completamente consistente con esta forma de composición pero, cuando Pelasgo regresa, el heraldo es apropiadamente invocado por Pelasgo como individuo y se sucede el intercambio entre ellos. Sin embargo, el coro continúa siendo el sujeto de disputa hacia el cual se acercan ambas figuras.

<sup>21</sup> Por otro lado, como pronombre demostrativo de segundo grado de proximidad, οὗτος da cuenta de que Pelasgo se está aproximando a la escena y al heraldo, es decir, aún no está a su lado.

<sup>22</sup> Se trata de la única *stichomythía* de la obra en la cual el coro no participa.

<sup>23</sup> Bowen (2013, p. 326): “ἤμπλάκῃται is a unique perf. pass., used impersonally, of ἤμπλακον, ‘I erred’, a vb occurring otherwise only in the aor.; it is a word of the lyric poets and tragedy, but not of Homer. ἐμοὶ is dat. of the agent, as usual with perf. pass.” Bowen traduce el verso dando carácter de agente al heraldo (“And what is my error, my injustice here?,” v. 125), pero esta opción priva a la respuesta de un matiz importante, ya que, usando la forma impersonal, éste no asume la responsabilidad de la acusación de Pelasgo.

<sup>24</sup> Es evidente que aquí debe traducirse ξένος como “huésped”. El pasaje demuestra que Esquilo explota admirablemente las poderosas ambigüedades de esta palabra.

<sup>25</sup> El verso recuerda la anticipación de Dánao en los versos 727-728, al anunciar la llegada del barco:

ἴσως γὰρ ἂν κῆρυξ τις ἢ πρέσβη μόλοι,  
ἄγειν θέλοντες ῥυσίων ἐράπτορες.

Pues probablemente venga algún heraldo o embajada, queriendo tomarlas, como raptos de sus botines.

<sup>26</sup> Ζεὺς μὲν ἀφίκτωρ ἐπίδοι προφρόνως  
στόλον ἡμέτερον νάιον ἀρθέντ' (vv. 1-2)

*Que Zeus, protector de los recién llegados, contemple ya, con mente predispuesta, nuestra formación coral impulsada en una nave*

<sup>27</sup> Morin (2005, p. 112): “L’objet de l’interrogation, la formation privative de l’adjectif, l’anaphore de la négation, mettent en évidence l’étrangeté de la tenue des femmes qui se présentent à lui”.

<sup>28</sup> Sin dudas, estas son las dos marcas que diferencian a Danaides y Egipcios, con las observaciones que ya hemos hecho respecto de la puesta en práctica. Los otros dos parámetros de comparación, diferencia lingüística y violencia, están manifiestamente presentes también en las protagonistas. Ellas mismas señalan el exotismo de su habla (ESQUILO. **Suplicantes**, vv. 118; 130) pero, fundamentalmente, demuestran sus excesos en repetidas ocasiones. Especialmente en esta escena, es interesante prestar atención al hecho de que, retrotraídas a su tierra natal por la presencia de sus primos, las Danaides se empecinan en manifestar el deseo de muerte contra los Egipcios (vv. 845-846; 866-871). Relacionado con la etapa de transición experimentada por las jóvenes, el deseo de la muerte de la novia se transforma en el deseo de la muerte del novio. Luego, el deseo se materializará en el crimen de los Egipcios. Desde otro punto de vista, tanto Mitchell (2006, *passim*) como Turner (2001, 27-28) afirman que **Suplicantes** socava la posibilidad de afirmar un contraste rígido entre griego y no griego, desdibujando las distinciones étnicas y éticas entre ambos.

<sup>29</sup> Si bien Pelasgo emplea el sustantivo στόλον, que implica la idea de disciplina, también utiliza ὄμιλον, “multitud”, que supone desorganización. Este segundo sustantivo se corresponde perfectamente con el sentido que transmite el prefijo ἀνελλην-, es decir que lo no griego es valorado negativamente. Por otra parte, ὄμιλον implica que, a los ojos de Pelasgo, no hay un líder evidente, como explica en los versos 238-240.

Respecto del término ἀπρόξενοί (“sin huésped”, ESQUILO. **Suplicantes**, v. 238), que aparece por primera vez en esta oportunidad, señala Cuniberti (2001, p. 142): “Tutto il ripetersi di questo termine nella tragedia di Eschilo nasce dalle parole con le quali il re di Argo, alla vista delle donne supplici, si meraviglia che esse abbiano osato giungere in quella terra senza essere annunciate da un araldo, prive di prosseni, senza guide (238-9).” En cuanto a esta alteración en el procedimiento convencional, el autor señala (CUNIBERTI, 2001, p. 144): “Il caso delle Danaidi e di Pelasgo e dunque anomalo soltanto nella forma di «reclutamento» del prosseno ma non nell’azione che deriva dall’assunzione da parte del re di tale compito: tale anomalia d’altra parte e, come si è visto, intimamente connessa e necessaria alla narrazione mitica.” La forma de reclutamiento, además de constituir el nudo inicial del conflicto trágico, cuestión a la que apunta, revela la *hýbris* natural de las Da-

naides. Por otro lado, resulta irónico el hecho de que sea Pelasgo quien pronuncia el término técnico por primera vez, dado que el propio rey asumirá el cargo de *πρόξενος* de las jóvenes.

<sup>30</sup> En Fernández Deagustini (2015, esp. cap. II) hemos sostenido que **Suplicantes** de Esquilo es una tragedia en la cual los límites entre retórica y lírica, entre actor y coro, aparecen diluidos. En este sentido interpretamos en que un coro encarne el personaje protagónico y un actor cumpla la función usualmente atribuida al coro. Desde las teorías románticas del siglo XIX, el coro trágico ha sido ampliamente estudiado y ha sido objeto de diversas hipótesis, siendo considerado como representante del espectador ideal, de la ciudad, del hombre común, de la perspectiva cosmogónica clásica (opuesta al *éthos* arcaico de los caracteres heroicos), incluso de la voz del poeta. Dentro del cúmulo de propuestas existentes, es factible considerar al coro como un “espectador empírico”, es decir, como cada espectador que se aproxima a la obra: “The members of the chorus offer a response to part of the text that is itself part of the text. Thus they are ‘empirical readers/spectators’ located within the text. Several views of the play are possible; the men or women who comprise the chorus offer one plausible reaction, in accordance with their social status, national characterization, and sex.” (BATEZZATO, 2005, p. 154). Desde esta perspectiva, los miembros del coro interpretan la acción pero ofrecen una reacción empírica, no una ideal. De hecho, los coros habitualmente cometen errores de juicio cruciales. Para una síntesis de las diversas perspectivas en torno al estatus poético y social del coro trágico, cfr. Batezzato (2005, p. 154 y ss.).

<sup>31</sup> No se trata de una coincidencia de “punto de vista” (u otros términos similares propios de la narratología), dado que Pelasgo está limitado a un enfoque parcial de los acontecimientos, mientras que la audiencia goza de otros privilegios: tiene presente los sucesos pasados y futuros del mito e interpreta información que, por conveniencia dramática, los personajes no comprenden. En el caso particular de la escena con Pelasgo, el público habría advertido las transgresiones en el ritual de súplica (actitud coercitiva y amenaza de suicidio), que el rey nunca piensa como tales.

<sup>32</sup> La construcción impersonal de la que se vale este sintagma acentúa las posibilidades de identificación entre el rey y el espectador.

<sup>33</sup> Mitchell (2006, p. 218) afirma: “Even more, however, the union of a Danaid and an Aegyptiad is to found an Argive royal house. As we have already seen, the removal of the ‘Pelasgian’ house, and its replacement by ‘barbarians’, is already prefigured within the **Suppliants**.”

<sup>34</sup> En este sentido, Hall (2006) entiende la identificación como un proceso “ficcional” que emerge en el juego de modalidades específicas de poder. La “identidad” -o mejor, “las identidades”- no es entendida en su significado tradicional (es decir, una mismidad omniabarcativa y sin diferenciación interna), sino como un punto de

adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas.

<sup>35</sup> El concepto de “sutura” también ha sido acuñado por Hall (2006, p. 15). Según su mirada, el enfoque discursivo ve la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado: siempre “en proceso”. No está determinado, en el sentido de que siempre es posible sostenerlo o abandonarlo, es, en definitiva condicional y se afina en la contingencia, pero no cancela la diferencia: “La fusión total que sugiere es, en realidad, una fantasía de incorporación. (...) La identificación es, entonces, un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción. Siempre hay “demasiada” o “demasiada poca”: una sobredeterminación o una falta, pero nunca una proporción adecuada, una totalidad”.

## POLÍTICAS HOSTIS COM O BÁRBARO: O CASO DE MEDEIA\*

Fábio de Souza Lessa\*\*

Guilherme Lemos Nogueira\*\*\*

***Resumo:** Neste artigo objetivamos analisar a vulnerabilidade do estrangeiro, com base na obra euripídiana **Medeia**. Assim, discutimos também a noção de etnicidade helênica e o ethos da heroína Medeia, que rompe com o modelo esperado para a mulher ideal na Grécia clássica. Apesar das versões para o mito dessa personagem, a tragédia euripídiana é a responsável por consolidar na literatura o infanticídio como vingança contra o ex-marido Jasão. Ela, que deixara sua pátria para segui-lo, foi abandonada com os filhos e estava sem família e amigos em uma terra estrangeira.*

***Palavras-chave:** Grécia clássica; Eurípides; etnicidade; Medeia.*

### HOSTILE POLICYICS WITH THE BARBARIAN: MEDEA'S CASE

***Abstract:** In this article we aim to analyse the vulnerability of the foreigner, based on Euripides' work **Medea**. This way, we also discuss the notion of Hellenic ethnicity and the ethos of the heroine Medea, who breaks with the expected model of the ideal woman in Classical Greece. Despite the many versions for this character's myth, the Euripidean tragedy is responsible for consolidating in literature the infanticide as an act of revenge against*

---

\* Recebido em: 15/12/2017 e aceito em: 30/01/2018.

\*\* Professor associado de História Antiga do Instituto de História (IH) e dos Programas de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) e de Letras Clássicas (PPGLC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Laboratório de História Antiga (Lhia)/UFRJ e membro colaborador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

\*\*\* Professor substituto de Língua e Literatura Grega na Universidade Federal Fluminense (UFF) e mestrando em Língua Grega do Programa de Pós-Graduação de Letras Clássicas (PPGLC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), sob a orientação da professora Glória Braga Onelley.

*the former husband Jason. She, who had left her homeland to follow him, was abandoned with the children and was without family or friends in a foreign land.*

**Key-words:** *Classical Greece; Euripides; ethnicity; Medea.*

## Introdução

Não é pouco admirada a influência que Medeia, com sua fúria e altivez, exerceu na literatura grega. Contraindo-se a Jasão, ela é uma personagem muito ambígua, que ousou afrontar a misoginia predominante na sociedade grega. Para o mundo grego, no qual as mulheres, no plano da idealização, eram educadas para serem mães, submissas e reclusas no gineceu, o ethos da heroína representa um significativo distanciamento dessa idealização.<sup>1</sup> O próprio êxito da vingança corrobora esse distanciamento. Desse modo, à luz da sua fragilidade enquanto uma mãe abandonada em terra estrangeira, pretende-se discorrer sobre a peça de Eurípides **Medeia**, para evidenciar quão vulnerável pode ser um estrangeiro em terra bárbara.

Assim sendo, buscaremos analisar, ainda que em linhas gerais, a noção de etnicidade para os gregos a partir da personagem eurípidiana. Veremos que a noção de “bárbaro” serve também para afirmar a própria identidade helênica. Além disso, o teatro põe em relevo o “Outro”, pois os personagens bárbaros sempre tiveram espaço significativo nas peças gregas.

Como se sabe, o mito de Medeia é reapropriado por Eurípides no período clássico (séculos V e IV a.C.). Logo, algumas versões para o mito da personagem serão por nós estudadas. Em algumas passagens da **Odisseia** e da **Teogonia**, por exemplo, encontramos o mito de Jasão e Medeia. E, sobretudo em fragmentos preservados em escólios, verificamos algumas versões para o infanticídio que ganha destaque no referido mito. Contudo, é na peça eurípidiana que Medeia consolida sua “história”.

Assim, mostraremos que todo o cidadão era cruel (αὐθάδης) e “azedo” (πικρός) com a heroína, que, por sua vez, estava expatriada (ἄπολις) e sozinha (ἔρημος): sem mãe (οὐ μητέρα), irmão (οὐκ ἀδελφόν) ou parente (οὐχὶ συγγενῆ). Não é à toa que o Coro de Coríntias assente à vingança engendradora (vv. 267-9). A fama da heroína a precede: ela é terrível e implacável. Apesar do grave crime que veio a cometer, Medeia sai de Corinto impune, na companhia de uma divindade.

## Helenos e a noção de etnia

Quando uma determinada sociedade, reunindo características em comum, forma uma identidade, estabelece, ao mesmo tempo, sua diferença com as demais. Com isso, a noção de etnicidade de um grupo, que se vincula às relações de identidade e de alteridade,<sup>2</sup> não parece ser estática, na medida em que é construída gradualmente: dessa forma também ocorreu com os gregos. Ainda assim, eles, os que se identificavam com esse “nome coletivo”, tinham plena consciência dos que constituíam o “nós”/gregos e os “Outros”/não-gregos”. Tal qual a maioria dos grupos étnicos no decorrer da história, os gregos souberam a diferença entre o “nós” e “eles”, como realidades socioculturais distintas, reconhecendo a tradição e a história que partilhavam.

As obras literárias mais antigas de que se tem conhecimento são a **Iliada** e a **Odisseia**.<sup>3</sup> São percebidos, nelas, alguns termos intercambiáveis que, de modo geral, serviam para designar os gregos: Aqueus, Aquivos, Acaios ou Dânaos – por exemplo, tem-se na **Iliada** (I, vv. 2 e 42): “Ἀχαιῶς” e “Δαναῶς”. Esses habitavam Argos ou Acaia – respectivamente, Ἄργος e Ἀχαιῖα.

Jonathan Hall (2001, p. 216) afirma que é apenas em Xenófanos – séc. VI a.C. – que será possível “encontrar o primeiro emprego do termo Helas significando sem ambiguidades o que chamaríamos de Grécia – ou então para ser mais precisos – mundo grego”. Até então, o termo “Ἑλλάς” indicava apenas uma pequena parte do que viria a ser a Grécia: como na **Iliada** (II, v. 683), durante a enumeração de algumas regiões, uma, entre elas, foi a “Ἑλλάδα καλλιγύναικα, *Hélade rica em belas mulheres*”.

Hall indica ainda que o século VI a.C. seria o período em que a identidade grega teria se cristalizado, sugerido pelo poema fragmentário, provavelmente do século VI a.C., **Catálogo de Mulheres**.<sup>4</sup> Nele, o herói Heleno teve três filhos: Doro, Xuto e Éolo; Xuto, por sua vez, Aqueu e Íon. Essa árvore familiar funciona, simbolicamente, para representar os principais grupos da Grécia. Os dórios, que habitavam o Peloponeso, o sul do Egeu, Creta e o sudoeste da Ásia Menor, eram representados pelo Doro. Os eólios, que habitavam a Grécia central, a Tessália e a Beócia, pelo Éolo. Os jônios, que ocuparam Atenas, a Ática, a ilha da Eubeia, as ilhas Cíclades e a costa da Anatólia, pelo Íon. Os Aqueus, que se acreditava terem habitado ao longo da costa sul do Golfo de Corinto, pelo Aqueu. Assim, todos esses povos que supostamente teriam um ancestral em comum, o Heleno, parecem representar, no poema, populações independentes que procura-

ram firmar laços étnicos em comum. Essa gradual construção étnica sugere que “a identidade helênica foi construída de forma agregativa por meio da percepção de similaridades com grupos de pares” (HALL, 2001, p. 218-9).

Vale destacar que as últimas décadas têm se dedicado à reflexão acerca das discussões sobre etnicidade. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998, p. 86) chamam a atenção para o fato de que, para alguns autores, “a etnicidade refere-se a um conjunto de atributos ou de traços tais como a língua,<sup>5</sup> a religião, os costumes, o que a aproxima da noção de cultura, ou à ascendência comum presumida dos membros, o que a torna próxima da noção de raça”. Outros estudiosos a definem em termos de comportamentos, de representações ou de sentimentos associados à pertença, ou ainda em termos de um sistema cultural; sendo a cultura entendida como “simultaneamente um aspecto da interação concreta e o contexto de significação desta mesma interação...” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 86 e 109-10).

O conceito deriva do termo grego *étnos*. Há certa unidade em suas definições. A. Bailly (s.v.) o traduz como “raça, povo, nação, tribo”. Liddell & Scott (s.v.) acrescentam às traduções anteriores mais uma noção, a de “número de pessoas vivendo juntas”. Já Pierre Chantraine (s.v.) opta por traduzi-lo como “grupo mais ou menos permanente de indivíduos, pessoa estrangeira, bárbara” ou ainda “estrangeiro ao *gênos*, à família”. A literatura grega concede à dicotomia entre helenos e bárbaros um destaque relevante, em especial, a dramática. Edith Hall (2004, p. 3-4) sublinha que o gênero trágico no século V a.C. demarcava os gregos do resto do mundo através da polaridade gregos *versus* bárbaros. Nesse sentido, Eurípidés é um testemunho singular, pois “... a sua noção de ‘estrangeiro’ é mais geral, representada por um conjunto de elementos estereotipados, que sobretudo produzem com o modelo grego pontos de divergência e conflito” (SILVA, 2005, p. 18).

Podemos afirmar que os bárbaros adquiriram uma imagem, em geral, pejorativa, designando todos aqueles que não eram gregos. Contrapondo-se às excelências helênicas, o bárbaro<sup>6</sup> vivia e agia norteado por uma cultura pouco refinada, o que ressaltava sua expressão rude e selvagem. Nesse aspecto, vemos que βαρβαροστομία designa a *linguagem bárbara* ou *incorreta*, e que βαρβαροφωνέω, *falar grego de um modo bárbaro*. Essas palavras cognatas denunciam o modo de ser antagônico ao ideal de civilidade concebido na Grécia: βάρβαρος era o estrangeiro por oposição a Ἕλλην.

No teatro os bárbaros passam a ser representados como cruéis e sem moderação; esse estereótipo negativo foi uma maneira de representar a identidade helênica através da sua oposição, ou seja, estabelece-se a identidade pela diferença. Concordando, Hall (2001, p. 220) afirma que a identidade grega passou a ser “definida em termos das diferenças percebidas e em oposição a grupos externos de bárbaros”.

### **Algumas versões para o mito de Medeia**

Nesses termos, a heroína Medeia, homônima da peça euripidiana, é uma dessas personagens centrais bárbaras.<sup>7</sup> No verso 256, ela lamenta por estar esquecida em uma terra bárbara, ἐκ γῆς βαρβάρου λελησμένη. A obra é uma das poucas de Eurípides<sup>8</sup> que sobreviveram até a contemporaneidade; foi composta cerca de 431 a.C. no concurso teatral das Grandes Dionísias, que lhe rendeu o terceiro e último lugar, perdendo para o ganhador Euforion, hoje desconhecido, e para Sófocles, que ficou em segundo.

O mito sobre Jasão e Medeia é anterior ao tragediógrafo. As expedições do herói são referenciadas na **Odisseia** (X, 134; XI, 256-9, XII, 59-72). Essas passagens, contudo, não mencionam propriamente a Medeia, que é citada na **Teogonia** (vv. 956-62 e 992-1002). Ao contrário do marcante feminicídio que lhe incutiu uma imagem criminoso, as primeiras referências em Hesíodo mostram, sobretudo, uma figura extraordinária: ela é descendente de Hélios por parte de pai e de Oceano por parte da mãe, sendo também sobrinha da feiticeira Circe.

No que tange ao infanticídio, Luísa de Nazaré Ferreira (1997, p. 62) ressalta que um fragmento da poesia atribuído a Eumelo – **Korinthiaka** –, e preservado em um escólio a Píndaro, diz ter Hélios oferecido a cidade de Corinto a Aetes. Recuperando os versos de Eumelo, posteriormente, contamos com o testemunho de Pausânias (II.3.10) na sua descrição de Corinto.

*Medeia teve filhos e, cada vez que dava um à luz, levava-o para o templo de Hera, a fim de o esconder; convencida de que, ocultando-os, eles se tornariam imortais; por último, compreendeu que as suas expectativas haviam falhado, e, sendo ao mesmo tempo surpreendida em flagrante por Jasão – que não teve perdão para os seus rogos, mas antes embarcou para Iolcos e se foi embora – por essa razão, Medeia também partiu, depois de entregar a Sísifo o poder.<sup>9</sup>*

Pausânias acrescenta que seus habitantes proclamaram Medeia a sua rainha, de modo a permitir que Jasão se tornasse soberano nessa terra, o que oferece uma outra versão para o infanticídio (FERREIRA, 1997, p. 62). Defendemos que essa versão épica aborda um infanticídio menos frio e cruel, visto que visava conferir imortalidade às crianças, diferente da tragédia eurípidiana, que aponta o crime como uma vingança contra seu ex-marido Jasão.

Em sua pesquisa, Luísa de N. Ferreira (1997, p. 63-64) expõe outras versões acerca do infanticídio. O escólio ao verso 264 de Medeia apresenta duas versões diferentes, atribuindo a autoria do infanticídio aos Coríntios. A primeira versão é a do gramático Parmenisco e enfatiza a ação das mulheres de Corinto, que, não desejando ser dirigidas por uma mulher bárbara e perita em venenos, revoltaram-se e mataram-lhe os filhos. Já a segunda é de Dídimo, que, com base no testemunho de Creófilo de Samos, afirma que não seria Medeia a autora do crime de infanticídio.

Dessa forma, são conhecidas pelo menos três versões do mito de Medeia: (i) ela mata os filhos abandonados no templo de Hera; (ii) as mulheres de Corinto matam seus filhos por ela ser bárbara e para vingar a morte de seus soberanos (CANDIDO, 2006/7, p. 29); e (iii) a versão que afirma ter Medeia matado apenas Creonte, cujos parentes teriam se vingado matando os filhos dela. Já em Eurípidides, coube à Medeia a autoria dos crimes, como um gesto desesperado e voluntário de uma mulher traída e abandonada pelo marido, pois ele “merecia” uma severa punição. Essa foi a peça que consolidou a imagem da Medeia inegavelmente infanticida. Em primeiro lugar, impera o sentimento de traição (vv. 16-23):<sup>10</sup>

ῦν δ' ἐχθρὰ πάντα, καὶ νοσεῖ τὰ φίλτατα.  
προδοῦς γὰρ αὐτοῦ τέκνα δεσπότην τ' ἐμὴν  
γάμοις Ἰάσων βασιλικῶς εὐνάζεται,  
γήμας Κρέοντος παῖδ', ὃς αἰσυνᾷ χθονός.  
Μήδεια δ' ἡ δύστηνος ἠτιμασμένη  
βοᾷ μὲν ὄρκους, ἀνακαλεῖ δὲ δεξιᾶς  
πίστιν μεγίστην, καὶ θεοῦς μαρτύρεται  
οἷας ἀμοιβῆς ἐξ Ἰάσονος κυρεῖ.

*O amor adoece agora,  
instaura-se o conflito, pois Jasão  
deitou-se com a filha de Creon.*

*Rebaixa a própria esposa e os descendentes.  
Medeia amealha a messe da miséria,  
soergue a destra, explode em jura, evoca  
o testemunho dos divinos: eis  
a paga de Jasão com o que lucra!*

O exato momento descrito por  $\nu\hat{\upsilon}\nu$ , o momento presente, é um período de inimizade ( $\epsilon\chi\theta\rho\alpha$ ) e enfraquecimento de relações amigáveis ( $\nu\omicron\sigma\epsilon\hat{\iota}$  τὰ φίλτατα). Essa é a realidade que a heroína passava: uma situação miserável ( $\delta\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\nu\omicron\varsigma$ ) causada pela desonra ( $\eta\grave{\eta}\tau\iota\mu\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ ) que sofrera. Traída por Jasão, Medeia sofre na pele a dor de ter abandonado sua terra.<sup>11</sup> E, como solução, desperta nela uma vontade de vingança, vejamos (vv. 37-45):

δέδοικα δ' αὐτὴν μὴ τι βουλεύσῃ νέον·  
βαρῆα γὰρ φρήν, οὐδ' ἀνέξεται κακῶς  
πάσχουσ'· ἐγῶδ'α τήνδε, δειμαίνω τέ νιν  
μὴ θηκτὸν ὥσῃ φάσγανον δι' ἥπατος,  
σιγῆ δόμους ἐσβᾶσ', ἴν' ἔστρωται λέχος,  
ἢ καὶ τύραννον τόν τε γήμαντα κτάνη,  
κᾶπειτα μείζω συμφορὰν λάβῃ τινά.  
δεινὴ γάρ· οὗτοι ῥαδίως γε συμβαλῶν  
ἔχθραν τις αὐτῇ καλλίνικον οἴσεται.

*Tremo só de imaginar  
que trame novidades. Sua psique  
circumspecta suporta mal a dor.  
Conheço-a de longa data e não  
descarto a hipótese de que apunhale  
o fígado, depois que entrou sem voz,  
rumo ao leito... ou será que mata o rei  
e o marido, agravando o quadro mais?  
Ela é terribilíssima. Ninguém  
que a enfrente logra o louro facilmente.*

Esse excerto ainda é o monólogo da Nutriz, que abre a peça apresentando algumas características gerais. Entre algumas conjecturas feitas, ela, a Nutriz, tem certeza que a *psique* da Medeia não suporta a dor. Mas a palavra grega usada foi  $\phi\rho\eta\nu$ , que possui uma acepção menos transcendente que  $\psi\chi\eta$ : indica as membranas que envolvem os órgãos do corpo e, sobre-

tudo, as vísceras. Esse emprego delimita bem que a dor sentida por Medeia era visceral e que ela não a guardaria para si. Um daqueles que causaram tal dor foi o rei Creon, que no verso 42, apesar de a tradução ter optado por *rei*, é o *tirano* (ἡ καὶ τύραννον ... κτάνη).

### A frágil condição de Medeia

Independentemente da verdadeira autoria do infanticídio que disputam as versões, como a de Parmenisco quando aponta que o crime contra os filhos de Medeia teria sido cometido pelas mulheres de Corinto, todas essas versões concordam com o autoexílio da heroína. Sendo estrangeira, sua posição mostra-se sempre pouco estável, obrigando-a a ser sempre solícita durante sua permanência em Corinto (vv. 11-13 – “nem ela viveria com os filhos / o marido no exílio de Corinto / sempre solícita com os daqui”). Ela sabia, pelas situações hostis que tinha de enfrentar, que sua continuidade em Corinto seria breve e que, enquanto permanecesse ali, estaria abandonada.

Desse modo, enquanto estrangeira e desonrada pelo marido, os versos 30-6 testemunham a miséria que a personagem está sofrendo por, supostamente, ter traído sua pátria:

ἦν μή ποτε στρέψασα πάλλευκον δέρην  
αὐτὴ πρὸς αὐτὴν πατέρ' ἀποιμῶξῃ φίλον  
καὶ γαῖαν οἴκους θ', οὓς προδοῦσ' ἀφίκετο  
μετ' ἀνδρὸς ὅς σφε νῦν ἀτιμάσας ἔχει.  
ἔγνωκε δ' ἡ τάλαινα συμφορᾶς ὑπο  
οἶον πατρῴας μὴ ἀπολείπεσθαι χθονός.  
στυγῆ δὲ παῖδας οὐδ' ὀρώσ' εὐφραίνεται.

*quando regira o colo ensimesmado,  
alvíssimo, em lamúrias pelo pai,  
pelo país natal, que atraíçoou  
por quem sem honra a tem agora. Aprende  
o quanto custa renegar o sítio  
natal. Ao ver os filhos, tolda o cenho com desdém*

Esses versos pertencem à Nutriz, que, como dito, inicia a peça com um monólogo que serve para aludir a episódios anteriores e a questões centrais na peça, como é característico das obras de Eurípides. Deve-se enfatizar a

frágil posição em que se encontra a personagem: sem honra, economizando para a comida e com os filhos desdenhados numa terra que não é sua. E a razão do seu sofrimento é justificada por dois versos que se contrapõem em momentos distintos: no verso 32, o participio aoristo de *προδίδωμι*, *προδοῦσ'*, tendo traído a própria terra (*γαῖαν οἴκουσ*), constitui o motivo de ela vir a sofrer no presente; assim, segundo o verso 33, ela havia preferido o marido que, depois, a teria desonrado (*νῦν ἀτιμάσας ἔχει*). Medeia foi injustiçada e nada a fazia levantar do seu pranto (vv. 25-6).

A Nutriz teme, então, não apenas o mal no qual se encontra Medeia, mas também as coisas terríveis que poderiam acontecer, principalmente quando comunica sua preocupação ao Pedagogo (vv. 89-95):

ἴτ', εὐ γὰρ ἔσται, δωμάτων ἔσω, τέκνα.  
σύ δ' ὡς μάλιστα τούσδ' ἐρημώσας ἔχε  
καὶ μὴ πέλαζε μητρὶ δυσθυμουμένη.  
ἦδη γὰρ εἶδον ὄμμα νιν ταυρουμένην  
τοῖσδ', ὡς τι δρασείουσαν· οὐδὲ παύσεται  
χόλου, σάφ' οἶδα, πρὶν κατασκῆψαί τινα.  
ἐχθρούς γε μέντοι, μὴ φίλους, δράσειέ τι.

*Sugiro que entre já os dois garotos!  
Melhor mantê-los, pedagogo, longe  
da mater mestra, que os olhava há pouco  
tarivoraz, quem sabe com intento  
inconfessável. Se a conheço bem,  
sua fúria só alivia se fulmina  
alguém que, espero, não seja um amigo.*

A Nutriz, que parece conhecer claramente (*σάφ' οἶδα*) a heroína, temendo que algo pudesse acontecer com os meninos, adverte o Pedagogo que eles não deveriam ficar perto da mãe. Afinal, por conhecê-la, garante que sua cólera (*χόλος*) é implacável. O verso 95, que espera que ela aja (*δράσειέ*) contra um inimigo (*ἐχθρούς*) em vez de um amigo (*μὴ φίλους*), assemelha-se com a máxima da heroína no verso 809: “Amor ao amigo, rigor contra o inimigo”, *βαρεῖαν ἐχθροῖς καὶ φίλοισιν εὐμενῆ*. Depois de trazer as crianças, o Pedagogo conta à Nutriz os boatos que correm pela cidade acerca da expulsão, pelo rei Creon, de Medeia e de seus filhos (vv. 67 a 73). Prossegue a discussão nos versos 74 a 77:

## ΤΡΟΦΟΣ

καὶ ταῦτ' Ἰάσων παῖδας ἐξανέξεται  
πάσχοντας. εἰ καὶ μητρὶ διαφορὰν ἔχει;

## ΠΑΙΔΑΓΩΓΟΣ

παλαιὰ καινῶν λείπεται κηδευμάτων,  
κούκ ἔστ' ἐκεῖνος τοῖσδε δώμασιν φίλος.

## NUTRIZ

*Jasão aceita a punição dos filhos,  
embora em litígio com Medeia?*

## PEDAGOGO

*Núpcias novas destroem o liame antigo;  
ele é malquisto neste domicílio.*

Esse diálogo, além de alertar para o rumor da expulsão de Medeia e dos filhos, expõe a indiferença de Jasão em relação a eles. E o próprio desamparo em que se encontram as crianças é outro fato preocupante. Sem ter amparo, a personagem pensa, pelo menos, duas vezes em se matar – uma nos versos 144-7 e outra, nos 225-7 –; mas desiste desse plano que cede lugar à vontade de vingar sua honra e fazer com que os envolvidos paguem pelo ultraje que está passando.

Em meio às dores, dirige algumas preces a Têmis, mãe da *Dike* (vv. 160-7), pedindo que seja vista a vergonha que ela tem sofrido, revelando também o quanto fora difícil abandonar sua pátria: “pátria de onde parti com o estigma do opróbrio” (v. 166).

Como temos visto, sua condição de estrangeira fragiliza sua honra, que é agravada ainda após ter sido desamparada pelo marido, ficando sozinha com os filhos. Dirigindo-se às mulheres de Corinto, alude à fragilidade social da mulher em relação à condição dos homens (vv. 250-1): “Empunhar a égide dói muito menos que gerar um filho”) e à vontade de morrer por causa do marido (vv. 227-9): “Que eu morra / pois o ente até então primeiro e único / tornou-se-me execrável: meu marido!”). Contudo, o que não falta em seu discurso é o desapeço que os nativos têm por ela em meio às suas crises pessoais (cf. vv. 222-7).

Além da perda do “brilho de viver” devido à arrogância dos nativos, desmotiva-a também a falta dos familiares, das amizades e de uma exis-

tência mais plena: o que, talvez, justificaria o verso 222. Este, literalmente, deve ser traduzido por “É necessário que o estrangeiro tenha, fortemente, aliança com a cidade”. Assim, a noção de aliança evocada pelo verbo προσχωρῶ não ocorre factualmente com a heroína. Ao contrário, aqueles cidadãos são cruéis (αὐθάδης) e azedos (πικρός).

O fato de sentir-se só, como uma presa em terra bárbara (vv. 252-8), sem aglomeração ou cidade que a acolha, é uma lástima recorrente à sua condição social frágil. O exílio era algo muito difícil de ser vivido. Os versos 332 a-b do **Corpus Theognideum** concordam com essa fragilidade do estrangeiro:

Οὐκ ἔστιν φεύγοντι φίλος καὶ πιστὸς ἑταῖρος·  
τῆς δὲ φυγῆς ἔστιν τοῦτ' ἀνιηρότατον.

*Não há amigo e companheiro fiel para o exilado;  
do exílio, isso é o mais penoso.*<sup>12</sup>

Dessa forma, essa era a situação de Medeia: expatriada (ἄπολις) e sozinha (ἔρημος), sem mãe (οὐ μητέρ'), irmão (οὐκ ἀδελφόν) ou parente (οὐχὶ συγγενῆ). O Coro de mulheres assente à vingança engendrada, nos versos 267-9: “É justo que pretenda se vingar / do esposo. Não estranho que lamente / o destino”. Em seguida, o rei de Corinto, Creonte, vai até Medeia pronunciando palavras ásperas e forçando o exílio (vv. 271-6):

σὲ τὴν σκυθρωπὸν καὶ πόσει θυμουμένην,  
Μήδει', ἀνείπον τῆσδε γῆς ἔξω περᾶν  
φυγάδα, λαβοῦσαν δισσὰ σὺν σαυτῇ τέκνα,  
καὶ μή τι μέλλειν· ὡς ἐγὼ βραβεὺς λόγου  
τοῦδ' εἰμί, κούκ ἄπειμι πρὸς δόμους πάλιν,  
πρὶν ἄν σε γαίης τερμόνων ἔξω βάλω.

*Teu rosto fosco, a raiva contra o esposo,  
ordeno que os remova para longe,  
sem esquecer a dupla que pariste!  
Some daqui! O autor da lei sou eu  
e só retorno ao paço quando passes  
o marco que demarca o meu reinado*

O rei Creonte pretende personificar a figura da lei, como lhe é permiti-

do. Desse modo, ordena o exílio imediato de Medeia e dos seus filhos, demarcando o seu reinado; e, para ter êxito, garante que apenas vai entrar no palácio quando ela sair. Perguntando o motivo do exílio, o rei responde que (vv. 284-5): “Motivos não me faltam para o medo: / sabes como arruinar alguém”. Afinal, claras são as palavras dele “és bem-dotada de nascença” (v. 285): em grego, σοφή πέφυκας. Diversas são as passagens que Medeia é descrita como σοφή e δεινή, *sábua e terribilíssima*.

Ressaltamos que, à luz dos valores da sociedade grega, o ato de Jasão é imperdoável porque ele quebrou os juramentos de fidelidade. Ele apenas teria o direito de fazer isso caso a união tivesse sido estéril. Contudo, a princesa bárbara dera-lhe dois meninos e, por isso, não poderia ser expulsa nem traída. É por esse motivo que ela, em sua fúria, engendra vingança contra Jasão e o rei de Corinto.

Sabendo que o rei de Atenas, Egeu, que tinha idade avançada e não possuía filhos, desejava ter um sucessor, ela solicita hospitalidade ao rei ateniense em troca da promessa de descendência (vv. 709-18). Certamente Egeu desconhecia as verdadeiras intenções de Medeia de destruir a família real, caso contrário, não a receberia em Atenas. Para então garantir sua ida para Atenas, ela o obriga a jurar em nome da Terra, do Sol e dos deuses.

## Conclusão

A título de conclusão, o vigor heroico de Medeia, quando ela convence o rei Creonte a permanecer mais um dia em Corinto para que, assim, pudesse cumprir a sua vingança, é *quase* insuperável. “Quase” porque, em muito, ela compartilha semelhanças com heróis épicos. Um excerto do crítico Bernard Knox<sup>13</sup> resume a frágil condição de mãe e estrangeira em contraposição à sua personalidade heroica:

*Essa apresentação em termos heroicos de uma esposa estrangeira rejeitada, que viria matar a nova esposa de seu marido, o pai da noiva e finalmente os próprios filhos, deve ter deixado a plateia que viu a peça pela primeira vez em 431 a.C. algo incomodada. Heróis, como se sabia muito bem, eram seres violentos e, como vivessem e morressem pelo simples código “ajude os amigos e prejudique os inimigos”, era de esperar que suas vinganças, quando se sentissem injustamente tratados, desonrados, diminuídos, fossem monumen-*

*tais e fatais. Os poemas épicos realmente não questionam o direito de Aquiles causar a destruição do exército grego para se vingar dos insultos de Agamêmnon, nem a carnificina que Odisseu promove de uma jovem geração inteira da aristocracia de Ítaca. (...) Mas Medeia é uma mulher, esposa e mãe, e também uma estrangeira. Ainda assim, ela age como se combinasse a violência crua de Aquiles com o frio calculismo de Odisseu, e, o que é mais, é nestes termos que as palavras da peça de Eurípidés apresentam-na. “Não queiram ver em mim”, ela observa, “um ser fleumático/ou flébil. Tenho outro perfil. Amor/ ao amigo, rigor contra o inimigo; / eis o que sobreglorifica a vida!” Esse é o credo pelo qual os heróis homéricos e sofoclianos vivem – e morrem.*

Medeia é, sobretudo, uma heroína que subverte os valores sociais de seu tempo. É nos versos 244-66 que ela denuncia a misoginia que, além de destinar às mulheres tarefas específicas, como as domésticas, tinha a presunção de supor que suas vidas eram mais seguras. Na verdade, segundo a voz da heroína, o que impera, para o homem, é uma vida repleta de liberdade, visto que *apenas* eles saem com amigos sempre que querem. Segundo ela, nem as mães são menos corajosas que os guerreiros: afinal, é preciso a coragem de um herói em guerra para parir uma criança. Ela é uma heroína que, de acordo com as habilidades guerreiras, como as dos heróis homéricos Aquiles e Odisseu, tem uma fúria implacável e usa seus recursos fármacos para se vingar de seus inimigos, tal como norteia a máxima heroica “amor ao amigo e rigor contra o inimigo” (vv. 808-9). Ela é terribilíssima (v. 44): δεινὴ γὰρ.

Os versos 32 e 33, como já analisados, aludem ao risco de se entregar a uma paixão. A heroína “trai” a terra natal para acompanhar o homem por quem estava apaixonada. Se pode haver uma conclusão, a mais provável é que: viver em terra estrangeira, ainda que para satisfazer uma paixão, pode ser um terrível contrassenso. Aos que estão sem amigos e sem cidadania, nem as leis teriam vigor. Seria, então, necessário uma força heroica, tal qual a de Medeia, para suplantar essa triste condição.

## **Documentação escrita**

EURÍPIDES. **Medeia**. Trad. Trajano Vieira; comentário de Otto Maria Carpe-

aux. São Paulo: Editora 34, 2010.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Massao-Ohno, 1981.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.  
\_\_\_\_\_. **Odisseia**. Trad. Cristian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

PAUSANIAS. **Description de Grecia** (Libros I-II). Trad. María Cruz H. Ingelmo. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

[HESÍODO]; RIBEIRO JR., W. A. Hesíodo fr. 23a Merkelbach-West: tradução e comentários. **Calíope**, Rio de Janeiro, v. 12, p. 84-92, 2004.

THEOGNIS. **Le premier livre édité avec un commentaire**. Trad. B. A. van Groningen. Amsterdam: N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1966.

## Bibliografia

AUGÉ, M. **A guerra dos sonhos**: exercícios de etnificação. Campinas/SP: Papirus, 1998.

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 2000.

CANDIDO, M. R. **Medeia, mito e magia**: a imagem através do tempo. Rio de Janeiro: NEA; Fábrica do Livro, 2006/7.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grècque** – Histoire des Mots. Paris: E. Klincksieck, 1983.

FERREIRA, L. de N. A fúria de Medeia. **Humanitas**, Coimbra, v. 49, p. 61-84, 1997.

HALL, E. **Inventing the Barbarian**: Greek self-definition through tragedy. Oxford: Oxford University Press, 2004.

HALL, J. Quem eram os gregos. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, II, p. 213-25, 2001.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

LESSA, F.S. **Mulheres de Atenas**: mélixa do gineceu à agora. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **An intermediate Greek-English lexicon**. Oxford: At the Clarendon Press, 1992.

ONELLEY, G. B. **A ideologia aristocrática nos *Theognidea***. Niterói/Coim-

bra: EDUFF/Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

POUTIGNAT, Ph.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

**Obras de Maria Helena da Rocha PereiraIII**: Traduções do Grego. Coimbra: IUC/FCG, 2018.

SAÏD, S. **Homère et l'Odysée**. Paris: Belin, 2010.

SILVA, M. F. S. **Ensaio sobre Eurípides**. Lisboa: Cotovia, 2005.

WEST, M. L. **The making of the Iliad**: Disquisition and Analytical Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. **The making of the Odyssey**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. **Studies in the text and transmission of the Iliad**. München, Leipzid, Saur: Die Deutsche Bibliothek, 2001.

## Notas

<sup>1</sup> Para a questão do feminino no mundo antigo grego, ver Lessa (2010).

<sup>2</sup> Sobre as dinâmica das relações de identidade e de alteridade, ver Augé (1998) e Hall (2002).

<sup>3</sup> Não entraremos nas discussões, sempre proficuas e acaloradas, acerca dos possíveis recortes temporais para a localização de Homero. Porém, neste artigo, adotaremos o século VIII a.C., conforme a análise de S. Saïd (2010, p. 99-126). A helenista apresenta-nos uma série de fatores que embasam o seu posicionamento, inclusive o fato de a poesia homérica não ter ignorado os jogos e os santuários pan-helênicos (p. 114). Na **Iliada** (XI, vv. 697-701) temos a referência de uma disputa hípica em Olímpia. Na **Odisseia** temos menções ao oráculo de Delfos (VI, 161-62; VIII, 79-81) e ao santuário de Apolo, também em Delfos (VI, 161-62). Para uma discussão mais aprofundada sobre a datação das obras homéricas e, em especial, da **Iliada**, e sua vinculação com a escrita, ver: West (2001, 2011 e 2014).

<sup>4</sup> Trata-se do fragmento pseudo-hesíodico Hes. 23a Merkelbach-West, que é um poema bastante fragmentário. Ele é dividido em cinco livros, dos quais o **Livro I** é dedicado aos decedentes de Deucalião: Heleno, Doro, Xuto e Éolo.

<sup>5</sup> Dentre os diversos fatores nesse quadro de oposições entre gregos e bárbaros, temos a língua a marcar a diferença e a distância: "... no critério helênico, o bárbaro, ao mesmo tempo que articula sons que obedecem a uma cadeia incompreensível, realiza um processo mental que o distingue do grego" (SILVA, 2005, p. 15). Ver também Hall (2004, p. 3-4).

<sup>6</sup> Remete ao verbo βαρβαρό, que significa *ser bárbaro e ser ininteligível* (EURÍPIDES. **Or.**, v. 485; SÓFOCLES. **Ant.**, v. 1002); e também ao verbo βαμβαίνω, que significa *tremor de susto ou de frio, estalar os dentes e balbuciar* (**Antologia Palatina** 5, 273; TEMÍSTIO. 56a).

<sup>7</sup> O termo βάρβαρος aparece somente quatro vezes na peça, empregado por Medeia, nos versos 256 e 591, e por Jasão, nos vv. 536 e 1330.

<sup>8</sup> Acerca da sua biografia, sabe-se muito pouco. Boa parte do conteúdo referente à sua vida provém de dados anedotários, graças, sobretudo, ao personagem cômico “Eurípidês” na obra de Aristófanes. Nasceu na ilha de Salamina, em 480 a.C., e morreu em 406 a.C., logo depois de ter se transferido para Macedônia, a convite do rei Arquelaus, em 408 a.C. Antes dessa transferência, não desfrutou de muito prestígio entre os atenienses, que eram muito hostis a ele. Estreou num concurso em 455 a.C., ano da morte de Ésquilo. Obteve poucas vitórias, apenas quatro ao todo, sendo a mais antiga em 441 a.C. aos 40 anos de idade, o que levou alguns estudiosos a justificarem seu autoexílio para a Macedônia. São atribuídas a ele cerca de 93 peças, das quais sobreviveram apenas 18, como, por exemplo, **Alceste** (438 a.C.), **Medeia** (431 a.C.), **Hipólito** (428 a.C.), **As troianas** (415 a.C.), **Helena** (412 a.C.), **Orestes** (408 a.C.), **Ifigênia em Áulis** e **As bacantes** (405 a.C.). As peças compostas na Macedônia foram representadas postumamente em Atenas pelo seu filho de mesmo nome, tais como **Ifigênia em Áulis** e **As bacantes**.

<sup>9</sup> Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (2018, p. 244).

<sup>10</sup> Todas as citações da tragédia **Medeia** foram traduzidas por Trajano Vieira (2010).

<sup>11</sup> Ela é da Cólquida, no Cáucaso. Lá, ela ajuda Jasão na sua expedição, foge com ele e vai para Corinto.

<sup>12</sup> Tradução de Glória Braga Onelley (2009, p. 134).

<sup>13</sup> Ver: KNOX, Bernard. The Medea of Euripides. **Yale Classical Studies**, 1977, p. 25 (*apud* EURÍPIDES, 2010, p. 183-4).

## GREGOS E BÁRBAROS NO *POLÍTICO* DE PLATÃO\*

Luísa Buarque\*\*

**Resumo:** No passo 262d1-3 do diálogo *Político* de Platão, o Estrangeiro de Eleia adverte seu jovem interlocutor a respeito daquilo que, segundo ele, constitui um erro comum entre os atenienses: “tomar a raça helena por uma unidade distinta de todo o resto, ao passo que ao conjunto das outras raças (que são inúmeras, distintas umas das outras e não falam a mesma língua), atribuir uma designação única, bárbaros”. Além da evidente crítica ao etnocentrismo de tal hábito, perpassa a fala da personagem outro tema politicamente relevante, a saber; o problema das concepções envolvidas em cada designação que por costume utilizamos. Esse é, aliás, um assunto recorrente nos dois diálogos platônicos protagonizados pelo Estrangeiro de Eleia: em que medida as palavras correspondem às coisas designadas? Até que ponto podemos confiar em nossa linguagem comum ao emprendermos uma investigação? Que compreensões estão embutidas nos nomes que empregamos? Perguntas tais como essas vêm necessariamente à mente do leitor dessas obras. Questões que, não por acaso, são suscitadas por um estrangeiro anônimo, conhecido apenas por sua procedência. São esses os temas que pretendo explorar neste artigo, a partir de uma análise minuciosa do trecho aludido.

**Palavras-chave:** política; linguagem; categorias sociais; etnocentrismo; antropocentrismo.

### GREEKS AND BARBARIANS IN PLATO'S *STATESMAN*

**Abstract:** In section 262d1-3 of Plato's dialogue *Statesman*, the Stranger from Elea warns his young interlocutor regarding that which, according to him, is a common error among the Athenians: “they cut off the Hellenes as one species, and all the other species of mankind, which are innumerable, and have no ties or common language, they include under the single name of ‘barbarians’”. In addition to the evident criticism to the ethnocentrism of such a habit, the character speaks of another politically relevant theme,

---

\* Recebido em: 01/12/2017 e aceito em: 09/01/2018.

\*\* Professora adjunta de Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

*namely the problem of the conceptions involved in each designation that we use by custom. That is, by the way, a recurring subject in the two Platonic dialogues starred by the Stranger of Elea: to what extent do words correspond to the things designated? To what extent can we trust our common language when undertaking an investigation? What understandings are embedded in the names we employ? Questions such as these necessarily come to the mind of the reader of those works. Questions that are not accidentally raised by an anonymous stranger; known only by his origin. These are the topics that I intend to explore in this article, from a detailed analysis of the aforementioned section.*

**Keywords:** *Politics; language; social categories; ethnocentrism; anthropocentrism.*

O **Político** de Platão é um diálogo considerado por muitos intérpretes como estranho e mal-acabado, tanto do ponto de vista da composição literária quanto do ponto de vista do conteúdo.<sup>1</sup> Por declarar explicitamente que sua finalidade é obter a definição do político, mas demorar-se mais do que o esperado em considerações de caráter metodológico, surpreende seus leitores e gera controvérsias quanto aos reais objetivos do autor ao elaborar a obra. Ainda assim, ao menos uma pista fornecida no início do texto é unanimemente considerada como peça fundamental para a compreensão da conversa que se desenrolará ali. Trata-se do fato de que o **Político** é uma continuação direta - em termos dramáticos, temáticos e cronológicos - do célebre diálogo **Sofista**, que, por sua vez, é continuação dramática do **Teeteto**, este último uma obra batizada segundo o nome do jovem presente nos três diálogos citados, junto com o filósofo Sócrates e o matemático e geômetra Teodoro.<sup>2</sup>

Sendo assim, qualquer tipo de interpretação do **Político** exige que se tenham em mente ao menos as características mais gerais do **Sofista**, somadas a alguns aspectos relevantes do **Teeteto** como, por exemplo: a) que Teodoro, Sócrates e Teeteto conversam sobre a questão do conhecimento em uma tarde e, no dia seguinte, encontram-se mais uma vez; b) que nesse segundo encontro Teodoro apresenta a Sócrates um estrangeiro vindo de Eleia, cujo nome ignoramos; c) que Teeteto, jovem estudante de matemática e geometria presente em todas as ocasiões citadas, é um rapaz promissor, de natureza dócil e fisicamente muito aparentado a Sócrates;<sup>3</sup> d) que um outro Sócrates, xará do filósofo e, assim como Teeteto, um jovem estudante de matemática e geometria, também acompanha as conversas lideradas pelo estrangeiro de Eleia; e) finalmente, que o referido elenco propor-se-á a examinar, sob a batuta do estrangeiro em três investigações distintas, três

gêneros de homens cujas ocupações muitas vezes são confundidas entre si pelo grande público: o sofista, o político e o filósofo (embora esta terceira investigação nunca venha a ocorrer de modo explícito em nenhum diálogo platônico, muito menos com o estrangeiro de Eleia; trata-se de uma promessa não cumprida, o que tem sido interpretado de modos muito variados pelos comentadores). No diálogo **Sofista** (216b-217a), a pergunta que Sócrates faz ao estrangeiro que acaba de conhecer é, grosso modo, a seguinte: corresponderão de fato a três gêneros distintos essas três denominações – sofista, político, filósofo - que temos o hábito de utilizar?<sup>4</sup> Será que nossa linguagem comum tem razão ao identificá-los assim, ou será que nos enganamos quando os nomeamos? A fim de responder a tal pergunta, o estrangeiro de Eleia escolherá Teeteto como interlocutor e capitaneará um exame minucioso do tópico utilizando um tipo de investigação que lhe é peculiar: o método da divisão (*diáiresis*).

Os pontos listados acima são todos presumidos pela discussão que será levada a cabo no **Político**. Nela, o estrangeiro toma como interlocutor o jovem Sócrates. Supondo ter descoberto o que é o sofista mediante o emprego da *diáiresis*, o estrangeiro se propõe a fazer o mesmo com o político. Ao longo da conversa, porém, lançará mão de outros métodos igualmente importantes para o atual empreendimento. Métodos, segundo ele, necessários para corrigir erros eventualmente cometidos ao longo da discussão e que serão minuciosamente discutidos ao longo da obra.

Ora, o fato de que boa parte do diálogo se dedique a comentários de ordem metodológica tem levado certos intérpretes a crer que se trata de uma obra pouco relevante para pensar a questão da política ela mesma. Em contrapartida, outra parte dos intérpretes acredita que, caso o diálogo possua alguma relevância política, essa relevância se encontra em ser a obra uma espécie de passagem - ou momento de transição - das posições políticas encontradas na **República** para as posições políticas encontradas em **Leis**. Há, porém, todo um conjunto de leitores do diálogo que nota haver uma série de passagens do **Político** que, mesmo apresentando reflexões metodológicas, não deixa de sugerir ao mesmo tempo uma série de reflexões de ordem política, reflexões que são peculiares ao diálogo e lhe fornecem uma coloração própria, distinta tanto de **República** quanto de **Leis**. É a esse conjunto que me filiarei aqui, pois creio ser precisamente esse o caso da passagem a ser analisada neste artigo, a saber, o trecho que vai de 262d até 263e. O que está em questão na passagem é justamente o melhor modo

de realizar as divisões nos gêneros investigados. O estrangeiro ensina ao jovem Sócrates que se trata de procurar, sempre que possível, dividir o objeto examinado no menor número de partes constituintes. Ou seja, de preferência dividir sempre em dois e, além disso, dividir de acordo com as espécies que formam o gênero dividido, e não de acordo com partes arbitrariamente escolhidas. Essa lição se faz necessária porque o jovem Sócrates, ao responder a uma pergunta do estrangeiro sobre se poderíamos identificar duas espécies de “criação coletiva” (*koinotrophiké*), divide-a entre, de um lado, a criação de humanos e, de outro lado, a criação de animais. Nada mais natural, uma vez que se trata de política. Se estamos buscando definir o político, presume o jovem, queremos separar os seres humanos de todos os outros seres, de modo a encontrar no reino humano o objeto procurado.

O estrangeiro, porém, não aprova esse procedimento, e por razões não meramente ligadas ao método da divisão. Segundo ele, o jovem - demonstrando uma pressa característica da sua idade - dividira rápido demais e não respeitara a ordem correta. Sua divisão dos viventes entre humanos e animais é capenga, manca, assimétrica. Para explicar tal colocação, ele afirma que dividir os viventes entre homens e animais consiste em:

*Um erro deste tipo: de se dividir a raça humana em duas partes, do modo que a maioria das gentes dessa terra divide – tomando a raça helena por uma unidade, distinta de todo o resto, ao passo que ao conjunto das outras raças (que são inúmeras, distintas umas das outras e não falam a mesma língua), atribuem uma designação única, Bárbaros. Por possuírem essa designação única, julgam tratar-se de uma só raça. (PLATÃO. **Político**, 262d1-5)<sup>5</sup>*

Como se pode notar, a explicação do estrangeiro torna claras todas as implicações políticas que estão imbricadas no tema metodológico. Há, certamente, um problema lógico envolvido no procedimento, que consiste no seguinte: damos um nome único a um conjunto absolutamente heterogêneo, e esse nome único nos leva, por sua vez, a negligenciar a própria heterogeneidade do conjunto, enganando-nos a respeito de uma pretensa unidade de tudo o que designamos – no caso, de tudo o que não é heleno. Se atribuíssemos a esse conjunto um nome negativo, como “i-heleno”, por exemplo, ainda poderíamos manter certa consciência de que se trata apenas daquilo que não é grego. Ou ainda, de que se trata apenas de uma identificação negativa, que está muito longe de dizer o que é. No entanto,

ao escolher uma palavra tal como “bárbaro”, que traz em si um significado preciso, atemo-nos a uma diferença meramente nominal.<sup>6</sup> Lembremos, aliás, que fora justamente essa a pergunta socrática que servira como motor das investigações do estrangeiro no diálogo **Sofista**: serão os três nomes - *sofista, político e filósofo* - correspondentes a diferenças reais ou a diferenças meramente nominais? Isso insinua, no mínimo, que os dois diálogos, tomados em conjunto, fazem um alerta importante contra a confiança cega nas palavras que herdamos e costumamos empregar.

No entanto, além do erro lógico e metodológico em si, a passagem revela ainda a raiz de cunho propriamente político desse erro. Pensemos, antes de qualquer coisa, no sentido pejorativo do termo “bárbaro”, que muito provavelmente nasce de uma onomatopeia ligada ao balbuciar de palavras incompreensíveis: bar, bar, bar.<sup>7</sup> Não nos importa se essas palavras pertencem a um sem-número de línguas distintas entre si. Importa apenas que eu, heleno, não as compreendo. E porque não as entendo - porque não me comunico com seus falantes -, designo a todos por um mesmo rótulo. É claro, ademais, que *não compreender uma língua vale por não compreender hábitos, cultura, costumes, normas*, etc. É evidente ainda que essa falta de compreensão de hábitos e normas desliza muito rápida e automaticamente para a identificação de uma cultura como inculta, não civilizada, em suma, bárbara.<sup>8</sup> O que essa sobreposição de um erro lógico a um problema político revela, portanto, é que a) a nossa identificação nominal deriva de um preconceito real e b) passamos a ser enganados por nossa própria denominação, identificando como real algo que corresponde a um mero preconceito. Como afirma Dimitri El Murr a respeito dessa mesma passagem (EL MURR, 2014, p. 125), “não é apenas a linguagem que veicula preconceitos que levam a divisões errôneas. São os próprios preconceitos que produzem essas divisões incorretas. A lição desta passagem é simples, mas nem por isso é menos forte: toda definição do homem, porque ela é por essência uma autodefinição, é também muito frequentemente uma autoglorificação”. Em suma, é possível identificar nessa fala do estrangeiro um passo fundamental para a constatação do poder político das palavras com que designamos as categorias étnicas e sociais, e também de como elas podem ser lidas como sintomas das atitudes que mantemos com relação àquilo que designamos.

A continuação da referida passagem mostra que o exemplo dado para elucidar o erro do jovem Sócrates não foi casual, já que o estrangeiro terá mais a dizer sobre esse mesmo assunto. Após recorrer a um exemplo

numérico,<sup>9</sup> ele fará breves comentários a respeito da diferença entre a noção de “espécie” e a noção de “parte”, para então finalizar o diagnóstico do equívoco de seu interlocutor:

*A mim pareceu-me que, ao tomares uma parte, pensavas que o que deixavas do todo correspondia a uma espécie única, porque usavas o mesmo nome para todos – animais. Mas, meu valente amigo, se existir outro animal racional (phrónimos) – como parece ser o grou ou outro desse tipo – talvez ele, tal como tu fazes, distinga igualmente as coisas pelos nomes, pelo que contraporias a espécie dos grous à dos restantes animais e, com isso, ter-se-ia em grande conta. Quanto aos outros, considerava-os em conjunto com os homens, não podendo, de igual modo, chamar-lhes outro nome senão ‘animais’. Vamos, por conseguinte, tentar guardar-nos desse gênero de erro. (PLATÃO. **Político**, 263d-e)*

O exemplo do grou que se autodistingue de todos os outros animais dá o arremate perfeito para o argumento do estrangeiro. Muito embora ele jamais deixe de se dirigir a questões metodológicas, também não deixa de insinuar que o etnocentrismo revelado pela divisão da humanidade entre gregos e bárbaros corresponde não apenas a um problema de lógica, mas a uma arrogante ingenuidade.<sup>10</sup> Comparar homens a grous - lembrando que, como diria Nietzsche séculos mais tarde, a mosca também se sente o centro do universo (NIETZSCHE, 1873, cap. 1) - tem o efeito de denunciar a pretensão do etnocentrismo grego e, ao mesmo tempo, a ingênua credulidade do antropocentrismo humano, demasiado humano, absolutamente equivalente ao groucentrismo do grou e ao moscocentrismo da mosca. Na passagem em questão, essa ideia aparece concentrada na expressão “ter-se-ia em grande conta” (*semnúnon auto eautó*, ou seja, “exaltando-se a si mesmo”, “magnificando-se a si mesmo”, “afetando para si um ar grave ou solene”, ou ainda, “sendo orgulhoso de si mesmo”). Talvez o jovem Sócrates estivesse certo em tentar restringir ao âmbito humano a política e o político cuja definição eles buscavam formular. Porém, ao pegar o caminho mais curto, começando por separar os homens dos outros animais, demonstra partilhar de um forte sintoma político característico dos atenienses: a soberba.

É verdade que a escolha do grou – que, sem dúvida alguma, representa para os gregos um animal “superior”, não apenas inteligente como também político - parece amenizar boa parte do discurso que empresto aqui ao es-

trangeiro. Comparar homens a grous, no que tange à politicidade, não seria absolutamente algo equivalente à operação nietzscheana de nos comparar com as moscas, já que as referidas aves seriam, de fato, no imaginário grego da época, seres tanto sensatos quanto sociais, vivendo sob a autoridade de um chefe.<sup>11</sup> Nesse sentido, portanto, seriam integralmente comparáveis a seres humanos. A continuação da seção que analiso, entretanto, parece confirmar aquela primeira leitura, já que o processo de denúncia da presunção humana marcará, cada vez mais, as falas do estrangeiro. Seguindo na busca da definição da política por meio da divisão da “criação coletiva”, e embalada por um tom cada vez mais bem-humorado e por um ritmo cada vez mais acelerado, a personagem fará desfilar diante de nossos olhos um enorme bestiário, que passa pelos peixes domesticados do Nilo (PLATÃO. **Político**, 264e) e por gansos (PLATÃO. **Político**, 264d), menciona animais aquáticos, alados e pedestres (PLATÃO. **Político**, 264e), lembra a existência de bichos com chifres e sem chifres (PLATÃO. **Político**, 265e), fala dos cães (PLATÃO. **Político**, 266a) e, por fim, chega a um ponto que será explicitamente caracterizado como um provável motivo de troça em sua investigação (PLATÃO. **Político**, 266c), a saber: o político, afinal, arrisca-se a ser confundido com um criador de porcos, e os homens com porcos, ou seja, com a mais indolente e estúpida das criaturas - segundo o mesmo imaginário grego da época (PLATÃO. **Político**, 266d).<sup>12</sup> Por fim, o estrangeiro acrescenta - empregando o mesmo termo que aplicara logo antes aos grous (*semnós*, na forma *semnúnon* contida na expressão traduzida por “ter-se em grande conta”): “Que um método de argumentação deste gênero não confere mais importância a matérias nobres (*semnutérou*) do que às que não o são, nem menospreza as menores em favor das maiores” (PLATÃO. **Político**, 266d7-9). De acordo com os critérios comuns - que repousam sobre o pedantismo e a presunção de magnificência tanto dos homens em geral quanto dos atenienses em particular -, ser comparado a grous e, especialmente, a porcos, soa absolutamente ofensivo. Segundo os critérios de seu próprio método, porém, trata-se apenas de procurar a definição correta de cada criatura para, a partir disso, extrair conclusões a respeito delas e, eventualmente, até das organizações sociais que lhes concernem. Talvez a operação do estrangeiro possa ser vista como uma desumanização do homem, mas jamais poderá ser acusada de sustentar uma política de exclusões.

O raciocínio do estrangeiro sugere, portanto, que, se os homens gregos não quiserem ser confundidos nem com grous - por sua presumível

presunção ingênua de animais que se julgam os únicos inteligentes - nem com porcos - por sua possível indolente estupidez -, é preciso tanto tomar consciência de que estão mais próximos de grous e de porcos do que de deuses, quanto usar a inteligência que compartilham com os grous de um modo produtivo, a saber: imitando deuses e evitando a indolência dos porcos. Aliás, que essa questão política tangencie necessariamente a teologia - entendida do modo grego - é algo que aparece de modo cristalino nos mais célebres fragmentos de Xenófanes, aos quais não é possível deixar de fazer, ao menos, breve alusão neste contexto. Esse importante filósofo-poeta denuncia de modo singular tanto o antropocentrismo quanto o etnocentrismo da religião de seus contemporâneos: “Mas se tivessem mãos os bois, <os cavalos> e os leões, quando pintassem com as mãos e compusessem obras como os homens, cavalos como cavalos, bois semelhantes a bois pintariam a forma dos deuses e fariam corpos tais como fosse o próprio aspecto” (XENÓFANES. DKB15). “Os etíopes <dizem que seus deuses> são negros de nariz chato, os trácios <dizem serem> de olhos verdes e ruivos”<sup>13</sup> (XENÓFANES. DKB16). Como se nota, Xenófanes já alertara os gregos para a ingenuidade animal que marca o fato de os homens imaginarem deuses com forma humana, bem como para a presunção etnocêntrica de esses deuses serem espelhos de seus próprios umbigos. Talvez não seja à toa que Xenófanes é identificado pelo próprio estrangeiro, no **Sofista**, como o primeiro da linhagem eleata ao qual ele próprio pertence (PLATÃO. **Sofista**, 242d5).

Regressando ao **Político**, é possível ainda que o fato de o protagonista estrangeiro desse diálogo ser uma personagem anônima tenha alguma relevância para o assunto em questão aqui. A personagem jamais ganha um nome próprio ao longo dos dois diálogos de que participa; sabemos apenas de onde ela vem. Não conhecemos senão a sua origem política e, conseqüentemente, filosófica.<sup>14</sup> A importância que a sua *polis* de origem ganha em face de sua anonimidade é altamente relevante para o que pretendo deprender desta leitura, a saber: o peso político das denominações e o imbricamento entre metodologia, linguagem e política que acabam por transparecer nas operações do estrangeiro, assim como nos aspectos dramáticos e literários dos dois diálogos de que participa.

É nesses últimos aspectos que me concentrarei agora, como conclusão das observações realizadas. Um primeiro indício dramático-literário acaba de ser apontado: o estrangeiro não é nomeado, sabemos apenas a sua procedência. Outros indícios do mesmo tipo, que julgo importantes, já foram

antecipados na introdução deste artigo: o jovem Teeteto é fisicamente muito semelhante a Sócrates, e o jovem Sócrates tem o mesmo nome que o renomado filósofo. Trata-se, em suma, de um elenco em que a) uma personagem – precisamente aquela a quem caberá a tarefa de examinar nomes – permanece anônima; b) duas personagens possuem o mesmo nome, mas são diferentes (Sócrates jovem e Sócrates velho); c) duas outras possuem nomes diferentes, mas são muito semelhantes (Sócrates velho e Teeteto). Em suma, podemos dizer que, no mínimo, três ocorrências linguísticas podem ser identificadas nesse conjunto: 1) um caso de homonímia (duas coisas diferentes com o mesmo nome, ou seja, o caso dos dois Sócrates); 2) um caso de sinonímia (dois nomes diferentes para duas coisas semelhantes, que talvez formem um gênero só, ou seja, o caso de Sócrates e Teeteto); 3) um caso de anonímia (o estrangeiro).<sup>15</sup>

No entanto, há ainda um quarto caso explorado literariamente pelo autor Platão nessas duas obras: a plurivocidade e a possível equivocidade que ela encerra. Sofista é ou não é o mesmo que filósofo? Sofista é ou não é o mesmo que político? É possível definir cada um desses gêneros - sofista, político e filósofo - univocamente, ou serão necessárias imagens plurais e plurívocas para dar conta de cada um deles? As respostas a essas questões, evidentemente, não são simples. A nobre sofística até pode avizinhar-se da filosofia socrática (PLATÃO. **Sofista**, 231b-c); a má política pode muito bem igualar-se à sofística (PLATÃO. **Político**, 299b-d). Por tais razões, o alerta metodológico do estrangeiro tem todo o direito de soar como um alerta político. Sua lógica matemática implacável, que sempre divide em dois buscando encontrar as chamadas cisões nos gêneros que ele examina, nos auxilia a compreender que, em casos como os analisados, seria preciso ou reformar a linguagem, renunciando ao termo politicamente problemático, ou ter prudência em relação aos enganos e injustiças aos quais ele nos induz.

Não acho que esta seja uma boa ocasião para procurar adivinhar o que teria em mente Platão ao escrever a parte do **Político** acima analisada – até porque o estrangeiro de Eleia é uma personagem problemática e controversa demais para ser tomada simplesmente, sem argumentação, como porta-voz do filósofo. Penso, entretanto, ser lícito depreender algo a partir de suas sugestões, ou ainda, do que ali pode estar insinuado quando o leitor morde suas iscas. Pois, se, de fato, a divisão do jovem Sócrates pode ser pensada como produtiva no que diz respeito à política - afinal, na política,

não convém tratar cidadãos como rebanhos –, por outro lado, talvez essa dica nos leve a pensar na produtividade de se propor uma outra concepção do animal para o humano, bem como uma outra concepção do humano para o compartilhamento do espaço público da *polis*.

## Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **História dos animais**. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008.

BENARDETE, Seth. **Plato's Statesman**: part III of *The Being of the Beautiful*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

CUSSET, Christophe ; SALAMON, Gérard. **À la rencontre de l'Étranger** : l'image de l'autre chez les Anciens. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

EL MURR, Dimitri. **Savoir et gouverner**: essai sur la science politique platonicienne. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn**. 1873.

PLATÃO. **O político**. Tradução do grego, introdução e notas de Carmen Isabel Leal Soares. Lisboa: Temas e Debates, 2008.

\_\_\_\_\_. **Statesman**. Edited by Julia Annas and Robin Waterfield. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Statesman**. Translated, with an introduction by Christopher J. Rowe. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999.

\_\_\_\_\_. **Le Politique**. Traduction et présentation par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: Éditions Flammarion, 2013.

\_\_\_\_\_. **Sofista**. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Teeteto**. Tradução de Adriana Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

POPESCU, E. Un jeu de mots dans le Politique de Platon ou sur la « noblesse » du cochon. In: KOLDE, A. ; LUKINOVICH, A. ; REY, A.-L. **Mélanges offerts à André Hurst**. Genève: Droz, 2005, p. 489-493.

XENÓFANES. **Fragmentos**. Edição do texto grego, tradução e comentários por Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Editora Hexis, 2011.

<sup>1</sup> Eis dois exemplos dessa opinião: “No dialogue seems to be less well conceived than the Statesman.” (BENARDETE, 1986, p. xiv). “To get to the political theory, we have to go through lengthy passages which on first reading can strike us as a mixture of the boring and the weird” (ANNAS, 1995, p. x).

<sup>2</sup> Do **Teeteto** para o **Sofista** e o **Político**, somar-se-ão ao grupo mais duas personagens, que mencionarei logo adiante.

<sup>3</sup> Segundo podemos depreender de **Teeteto**, 143e: “Agora, na realidade – e não te aborças comigo -, não é bonito, pois é parecido contigo pela forma achatada do nariz e pelos olhos salientes; só que tem estes traços mais suaves que tu”. Tradução de Adriana Nogueira e Marcelo Boeri.

<sup>4</sup> “- E, precisamente ao estrangeiro é que queria perguntar, se é que a minha pergunta não o desagrada, por quem os tomam as gentes de seu país e por que nomes os chamam. – A quem? – Ao sofista, ao político e ao filósofo. – Que queres saber, precisamente; qual a questão que te propuseste a respeito deles e para a qual queres uma resposta? – Esta: vê-se, nesse todo, uma única unidade ou duas? Ou ainda, pois que há três nomes, ali se distinguiriam três gêneros, um para cada nome?” Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa.

<sup>5</sup> Todas as traduções do **Político** são de Carmen Soares.

<sup>6</sup> Cf.: « Le jeune Socrate a bien sûr commis une erreur de logique. En divisant en deux le genre des animaux vivants en troupeaux, il a opposé les hommes à tout ce qui n'étaient pas eux : il a donc divisé par privation, mais sans que la différence convoquée corresponde à une quelconque détermination positive dans les genres distingués. » (...) « Parce qu'elle oppose un genre à tous les autres, c'est-à-dire un genre à un autre dont l'unité n'est que nominale. Elle repose donc sur une différence nominale et non réelle. » (EL MURR, 2014, p. 123/124)

<sup>7</sup> A ocorrência mais antiga encontra-se em Homero, sob a forma *barbarophónos* (*Iliada* II, v. 867).

<sup>8</sup> Cf.: “[O termo ‘bárbaro’] foi formado em primeiro lugar a partir de uma onomatopeia imitativa e pejorativa e em seguida designa os povos que, não falando grego, produzem uma linguagem pouco articulada e incompreensível; logo, ele designa o estrangeiro com relação ao Grego, sendo a distinção essencialmente linguística e tendo se imposto na Grécia, sobretudo, a partir das guerras médicas. O Bárbaro torna-se pouco a pouco uma ameaça inimiga. O desenvolvimento das relações diplomáticas na ocasião das guerras põe em evidência a necessidade de falar a língua do outro... mas o helenocentrismo lança facilmente na indistinção a diversidade de povos não helenófonos. A Grécia é o coração do Mediterrâneo e tudo o que se distan-

cia desse centro virtuoso, tudo o que é excêntrico com relação à norma razoável do *logos* é marcado por um certo tipo de barbárie.” (CUSSET; SALAMON, 2008, p. 5)

<sup>9</sup> Esse exemplo se encontra em 262e1-7, e é igualmente eloquente no que tange à questão das nossas designações comuns: “Outro exemplo: se se pensar dividir os números em duas classes, separando o número dez mil dos restantes, distinguindo-o com uma classe própria e atribuindo aos outros números um único nome, julga-se também conveniente que, possuir essa designação, seja identificado como uma só classe, distinta da outra? A divisão seria mais correta e acertada, se se dividissem os números em pares e ímpares, e a raça humana em homens e mulheres”.

<sup>10</sup> Cf.: “Platon ne définit pas ici l’homme pour le plaisir de s’essayer à la zoologie, ni pour disposer d’une définition abstraite de la nature humaine, son ambition n’est pas taxonomique ou classificatoire: elle est anthropologique et, par extension, politique. Car le but de Platon, dans ces pages du *Politique*, est de dépouiller la nature humaine de ses prétensions, afin d’éclairer celle que la science politique vise à construire.” (EL MURR, 2014, p. 118)

<sup>11</sup> Cf, a esse respeito, Aristóteles (**História dos Animais**), onde o grou aparece como animal inteligente (*phrónimos*, como em Platão) em 614b18, como animal gregário e político em, respectivamente, 488a3 e 488a7, e finalmente como animal dirigido pela autoridade de um líder, em 488a11.

<sup>12</sup> Cf. Rowe (1999, p. 20); El Murr (2014, p. 138 - onde ele trabalha a definição deflacionária do homem como bípede implume sub-repticiamente contida nesse trecho, bem como a célebre história de Diógenes carregando uma galinha depenada e dizendo ser o homem de Platão); Popescu (2005, p. 489-493).

<sup>13</sup> Traduções de Fernando Santoro.

<sup>14</sup> Não comentarei aqui o fato de o estrangeiro ser um estrangeiro (*xénos*), porque a personagem fala grego e vem de outra cidade grega, partilhando da língua e dos costumes locais. A questão aqui, portanto, não é a da estrangeiridade do estrangeiro, ele é antes um hóspede recebido entre os seus pares.

<sup>15</sup> Talvez não seja por acaso que o **Sofista** e o **Político**, especialmente este último, são tão povoados de coisas/gêneros anônimos, para os quais é preciso criar novos nomes. Brisson oferece, em sua tradução do **Político**, uma tabela com vasta lista de neologismos. Coisas anônimas com as quais o estrangeiro anônimo topou ao longo de seu exame e às quais foi necessário dar um nome para prosseguir a investigação.

# REPRESENTAÇÕES DE ALTERIDADE EM ESTRABÃO: A DICOTOMIA BÁRBARO/ CIVILIZADO NO LIVRO III DA *GEOGRAFIA*\*

Susana Hora Marques\*\*

**Resumo:** *Os conflitos militares entre povos com culturas diferentes revelaram-se desde sempre importantes momentos de descoberta e de confronto entre as identidades de “uns” e de “outros”. Várias fontes literárias da Grécia antiga dão testemunho da consciência da alteridade, da diferença face à realidade conhecida dos Helenos, desde a épica homérica à tragédia ática, à historiografia herodotiana ou à geografia estraboniana. Uma leitura de excertos do livro III de Estrabão - como a que se propõe neste trabalho - favorece a percepção de elementos que estabelecem o contraste entre civilizado e bárbaro numa época de domínio romano na Ibéria, sob o olhar de um autor de origem grega que vive em Roma entre os reinados de Augusto e de Tibério, i.e., na transição entre os séculos I a.C. e I d.C.*

**Palavras-chave:** *Estrabão; Geografia; Ibéria; bárbaro; civilizado.*

## REPRESENTATIONS OF OTHERNESS IN STRABO'S *GEOGRAPHY*: THE BARBARIAN VERSUS CIVILISED DICHOTOMY, BOOK III

**Abstract:** *When people from different cultures meet in the battlefield, such military encounters turn into pivotal moments of discovery and confrontation between two identities, “us” versus “others”. The societal notion of otherness features in many literary works from the Greek Antiquity, such as Homer's epic poems and the Attic tragedy as well as Herodotus' **Histories** and Strabo's **Geography**, bearing testimony to the importance given to the differentiation in regard to what formed part of the Greek world. This text proposes to explore various excerpts from Strabo's **Geography**, Book III, that favour the perception of the contrasting elements that differentiate the “civilised” from the “barbarian” in Iberia during a period of Roman occupation, from the viewpoint of a Greek*

---

\* Recebido em: 11/12/2017 e aceite em: 09/02/2018.

\*\* Professora auxiliar do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas (Secção de Estudos Clássicos) da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Portugal).

*author living in Rome between the rules of emperors Augustus and Tiberius, ie, in the transition from the 1st century BC to the 1st century AD.*

**Keywords:** *Strabo; Geography; Iberia; barbarian; civilised.*

## **Introdução**

Os conflitos militares entre povos com culturas diferentes revelaram-se desde sempre importantes momentos de descoberta e de confronto entre as identidades de “uns” e de “outros”. Várias fontes literárias da Grécia antiga dão testemunho da consciência da alteridade, da diferença face à realidade conhecida do mundo grego/ greco-romano, desde a épica homérica à tragédia ática, à historiografia herodotiana ou à geografia estraboniana. Essa comparação entre identidades distintas fixou-se numa série de elementos que se tornaram convencionais na caracterização do “outro”, como a língua, o aspeto físico, a dieta alimentar, as práticas religiosas, as normas de convívio social, o regime político, etc.<sup>1</sup> Uma leitura de excertos do livro III de Estrabão - como a que se propõe neste trabalho - favorece a perceção de marcadores que estabelecem o contraste entre um civilizado “eu” greco-romano e um “outro”, habitante dos confins peninsulares ocidentais, numa época de consolidação do alargamento e domínio do Império Romano na Ibéria, e sob o olhar de um autor de origem grega que viveu em Roma entre os reinados de Augusto e de Tibério, i.e., na transição entre os séculos I a.C. e I d.C. Na verdade, num momento revelador de uma Europa que se vai descobrindo mais vasta, o texto do geógrafo natural de Amásia, na Ásia Menor, não deixa de constituir um importante documento sobre o território limítrofe do Extremo Ocidente do mundo então conhecido e sobre os seus povos. Com efeito, embora Estrabão não tenha visitado os locais da Península que descreve, e ainda que o seu ponto de vista evidencie uma perspetiva ideológica laudatória da poderosa civilização romana, considerada social e culturalmente evoluída, os testemunhos antigos de que dispomos sobre esses lugares e populações são escassos e encontram-se dispersos (cf. BERMEJO BARRERA, 1986, p. 13-14) – a obra estraboniana congrega o conhecimento geográfico da época. De facto, as informações que veicula resultam de uma leitura de diversas fontes escritas, que o autor cruza e apresenta criticamente<sup>2</sup> – como Eratóstenes, Artemidoro, Políbio, Posidónio, entre outros -,<sup>3</sup> bem

como de testemunhos orais contemporâneos do próprio Estrabão (cf. e.g. participantes em operações militares na Ibéria, comerciantes, etc.) (GONZÁLEZ BALLESTEROS, 2009, p. 149-150). A perspectiva que nos apresenta é a de um greco numa época de domínio romano do mundo.

No contexto da política de expansionismo do Império Romano para o Ocidente, o significado das conquistas que vão sendo alcançadas decorre, em boa parte, da caracterização do “outro” com que os Romanos se vão deparando, mais ou menos permeável à civilização hegemónica com que se confronta, mais ou menos resistente à sua influência e soberania. A esse respeito, saliente-se a distinção evidente no livro III da **Geografia** entre o retrato de um amplo grupo de povos considerado como uma unidade étnica, apesar da sua fragmentação (SAYAS ABENGOCHEA, 1999, p. 162; ALMEIDA, 2001, p. 70 sqq.; VIVES FERRER, 2015, p. 188), os designados “montanheses” do norte peninsular, que ofereceram prolongada oposição à soberania romana, e os habitantes da Turdetânia, na região mais a sul, propícios ao cruzamento cultural e a alianças com os conquistadores do Lácio, o que mostra que, mesmo entre os povos considerados menos civilizados, há diferentes estádios de desenvolvimento.<sup>4</sup>

O contacto com a alteridade permite, em qualquer caso, esclarecer mitos antigos e delinear uma imagem mais precisa do “outro” peninsular, apesar dos estereótipos culturais criados pelos povos dominantes face a esse “outro”. Consciencializando o ‘eu’ da diferenciação identitária, promove a noção de pertença a um grupo específico, caracterizado por traços distintivos peculiares, que contemplam elementos da natureza (o clima, os recursos do solo), mas também referentes culturais como o regime alimentar, a religião, as práticas rituais, etc. A apresentação do “outro”, com o “eu” greco-romano por paradigma cultural, ainda que Estrabão não o assinale sempre de modo evidente, assenta na observação ora das diferenças, ora das semelhanças culturais perceptíveis, ora ainda de uma identidade entre os termos de comparação.

Ao longo do livro III, algumas indicações sobre os habitantes do Extremo Ocidente peninsular, mais ou menos dispersas e desenvolvidas num texto que é, na sua essência, de descrição geográfica da Ibéria, evidenciam multiplicidade etnográfica e heterogeneidade cultural. Marcadores vários permitem definir o contraste entre os diferentes povos, percebendo-se juízos de valor do próprio geógrafo, que faz sobressair, em geral, certa inferioridade

das populações das remotas paragens da Ibéria em relação a Gregos e Romanos (DESERTO; PEREIRA, 2016, p. 19-20) e, de modo particular, uma oposição entre os comportamentos, usos e costumes dos Iberos mais e menos romanizados. Ao critério linguístico, o primeiro a diferenciar Gregos e não Gregos na Antiguidade, e mesmo ao confronto étnico, sobrepõe-se a diferenciação cultural e comportamental, porquanto é sobretudo a esse nível que interessa a Estrabão caracterizar o “outro”, para evidenciar a pertinência da civilizadora intervenção romana na região peninsular.

A presente abordagem, não exaustiva, propõe-se analisar o contributo do texto estraboniano para a definição de uma Europa multicultural, a necessitar da interferência de Roma rumo à pacificação e ao progresso civilizacional, na perspectiva do geógrafo (cf. ALMAGOR, 2005, p. 53 sq.). O desenho do(s) perfil (-is) do “outro”, habitante da Ibéria, resulta da observação de diferentes critérios de construção da identidade/alteridade, que assentam primordialmente na conceção etnográfica grega anterior, como observa com oportunidade Sayas Abengochea (1999, p. 156-7).

## **Marcadores de identidade/alteridade étnica**

### **a) Elementos geoeconómicos**

Para Estrabão, fatores naturais como a geografia e o clima interferem no carácter e no modo de vida dos indivíduos, favorecendo, ou antes, prejudicando o seu desenvolvimento civilizacional, pelo que a imagem de um povo se define também pelo espaço em que habita.<sup>5</sup>

Num primeiro esboço geral da Ibéria, o autor começa por afirmar que “a maior parte dela é escassamente habitada, pois numa grande extensão habita-se sobretudo montanhas, florestas e planícies de solo pobre e nem sequer irrigado de modo uniforme” (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.1.2), denunciando com esta referência uma primeira avaliação depreciativa acerca de uma região mal conhecida e distante. Corrobora tal impressão geral no capítulo 4, ao garantir que “a natureza da região não tem capacidade para muitas cidades, por causa da pobreza ou então por causa do isolamento e da rudeza do terreno” (3.4.13). Deixa, contudo, uma nota positiva a propósito da “generosidade natural em minério” de “todo o território dos Iberos” (3.2.8), elemento tradicionalmente motivador de fascínio para povos associados à penúria do próprio solo, como os Gregos.

Diferencia ainda, logo no início do livro III, o norte do sul da Península, em termos expressivos de uma dicotomia que enfatizará mais adiante: “a região norte, além da sua aspereza, é extremamente fria e vizinha do oceano, tendo atraído a si o isolamento e a falta de relação com as demais, de forma que se distingue pelas más condições de habitabilidade. (...) o sul, porém, é quase todo fértil” (3.1.2). Essa discrepância é reforçada no capítulo 4, quando afirma que

*(...) no que respeita à oliveira, à vinha, à figueira ou a outras culturas semelhantes, a costa ibérica do nosso mar é abundante em tudo, e também uma boa parte <do interior>. Pelo contrário, a região mais distante, junto ao Oceano, virada a norte, não beneficia de tais produtos, por causa do frio, mas acontece o mesmo na maior parte do restante território, por causa da falta de empenho dos habitantes e porque não têm uma vida ordenada... (3.4.16)*

Se a inacessibilidade e o isolamento do espaço são traços convencionais na descrição do mundo bárbaro, considerados também como motivos para o seu primitivismo, a fertilidade favorece a prosperidade, o contacto entre povos e o desenvolvimento cultural e civilizacional.

O contraste norte/ sul percebe-se com mais detalhe através da descrição de cada região nos capítulos seguintes. Com efeito, no capítulo 2, a Turdetânia é apresentada como um território favorecido pela presença copiosa de rios, propícios à navegação, ao comércio e ao relacionamento intercultural. Na verdade, o comércio – interno e externo - surge como uma atividade natural em lugar tão afortunado, dotado de uma considerável frota comercial: “como produz de tudo e em grande quantidade, duplica essas potencialidades com a exportação” (3.2.4).<sup>6</sup> Na lista de produtos exportados, que inclui alguns bens essenciais no regime alimentar dos povos civilizados, encontram-se o cereal, o vinho<sup>7</sup>, o azeite – da melhor qualidade –, cera, mel, resina, quermes, vermelhão, lãs, “sobretudo as negras cor de corvo: e é insuperável a sua beleza.<sup>8</sup> Insuperáveis também os tecidos delicados...” (3.2.6). Acresce à fortuna da Turdetânia a abundância de minas de sal, o desenvolvimento da salga de peixe<sup>9</sup>, de que os próprios Romanos necessitavam, a profusão de gado de todas as espécies e de caça (3.2.6). Os louvores da região contemplam igualmente a sua costa, destacando-se a variedade, a quantidade e o tamanho dos bens do mar, nomeadamente dos enormes congros, que o geógrafo compara

elogiosamente aos que ele próprio conhece (3.2.7).<sup>10</sup> O texto estraboniano singulariza ainda a riqueza desse território em minério: ouro, prata, cobre e ferro, produzidos em grande quantidade e com muita qualidade (3.2.8).<sup>11</sup> Sublinha também o recurso a produções próprias, com exigências de técnicas de fabrico mais ou menos desenvolvidas: “os estaleiros produzem ali mesmo, a partir de madeira autóctone” (3.2.6); os Turdetanos dragam o ouro através da conceção de técnicas diversas (3.2.8). A propósito do zelo dos mineiros dessa região, salienta o seu esforço e empenho, comparando-os laudatoriamente aos congêneres da Ática, para evidenciar uma diferença no processo de extração mineira, vantajosa para os Turdetanos (3.2.9).

Na descrição dessa região, Estrabão destaca, habilmente, cidades florescentes, marcadas em qualquer um dos casos pela presença romana, como Córdoba, Gades, Híspalis ou Bétis (cf. 3.2.1), sublinhando a ideia de urbanização como indicadora de civilização, por oposição à vivência em aldeias, representativa de uma organização político-social que o geógrafo considera mais primitiva. Cortijo Cerezo (2004, p. 124) corrobora essa noção característica do pensamento grego, ao afirmar que “a civilização está indissolúvelmente ligada ao desenvolvimento das cidades, ao passo que a barbárie é própria das fundações aldeãs”.

Também o clima está em consonância com a fortuna da Turdetânia: confiante em informações homéricas que considera fidedignas, o autor de Amásia salienta “a pureza do ar e a doçura da brisa do Zéfiro” como características desta região “ocidental e quente” (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.2.13).

Estrabão conclui o capítulo sobre os Turdetanos com uma associação entre a prosperidade da região que habitam e o seu progresso civilizacional e político, reservando intencionalmente as últimas linhas para sublinhar de modo significativo, e tendo em conta a tonalidade laudatória com que escreve, que

*(...) sobretudo os que vivem em redor do Bétis, adoptaram por inteiro o estilo de vida dos Romanos, nem sequer se recordando já da sua própria língua. Na sua maioria, tornaram-se Latinos e receberam Romanos como colonos, de modo que pouco lhes falta para serem todos Romanos. E as cidades agora povoadas de forma mista (...) evidenciam a transformação das mencionadas formas de vida cívica. E todos os Iberos que adoptaram este modelo são denominados togati... (3.2.15)*

Essa identidade entre os termos de comparação revela uma adaptação do “outro” ao elemento dominador, numa integração progressiva da civilização que este representa.

Na sequência da associação entre a prosperidade dos Turdetanos e o seu progresso civilizacional, surge ainda uma menção aos Célticos do sudoeste ibérico, porquanto Estrabão concebe estes povos, vizinhos entre si, próximos a esse nível, ainda que o desenvolvimento fosse em menor escala para os Célticos, “pois a maior parte deles continua a viver em aldeias” (3.2.15).

A descrição estraboniana contempla também a Lusitânia, que continha “o maior agregado populacional dos Iberos e o combatido durante mais tempo pelos Romanos” (3.3.3). Informa o geógrafo que se trata de uma “região fértil e atravessada por rios grandes e pequenos (...) e <que> a maior parte deles tem navegações rio acima e uma grande quantidade de pepitas de ouro” (3.3.4).<sup>12</sup> Incluindo os Lusitanos no território situado entre o Tejo e os Ártabros (3.3.5), caracteriza esse território em geral como “próspero em frutos, gado e abundância de ouro, prata e metais semelhantes”, fazendo, no entanto, sobressair que a maior parte dos povos que o habitavam abandonara a exploração das terras, ocupando o tempo em piratarias e em guerras contínuas (3.3.5), ou seja, apesar de existirem zonas férteis, que poderiam ser produtivas se as populações tivessem determinado comportamento, aquelas dedicavam-se a atividades consideradas próprias de etnias primitivas – trata-se, portanto, também de uma questão civilizacional.

Os aspetos geoeconómicos constituem ainda um elemento importante no texto estraboniano para distinguir depreciativamente os montanheses do norte peninsular, que “ocupavam uma terra pobre e possuíam territórios reduzidos” (3.3.5), entregando-se ao bandoleirismo e a guerras, e deixando as terras por cultivar. Sem fazer qualquer referência a um plano urbano denunciador de civilização, o geógrafo destaca, em vez disso, o descuido e a esterilidade da paisagem habitada por um grupo multiétnico a que atribui homogeneidade cultural.<sup>13</sup> Regista também que, “em vez de moeda, os que estão bem no interior utilizam a troca de produtos ou, cortando uma lasca de prata, dão-na como pagamento” (3.3.7), prática ilustrativa de atraso civilizacional.<sup>14</sup>

Integrando a Cantábria no norte peninsular, destaca, de passagem, o terreno difícil da região, a prejudicar a chegada de trigo e a contribuir para a falta de progresso do território (3.4.18).

Outras regiões e outros povos se diferenciam a nível geoeconómico no texto estraboniano, como as ilhas Gimmésias, “prósperas e dotadas de bons portos” (3.5.1), e Gades, abundante em pastos:

*É que o leite do gado que aí pasta não produz soro; fabricam o queijo misturando o leite com muita água, por causa da gordura. Além disso, em trinta dias os animais sufocam, a não ser que alguém lhes abra uma veia para os sangrar (a erva que pastam é seca, mas engorda imenso). Julgou-se que, a partir de tudo isto, se teria formado o mito acerca dos bois de Gérion. (3.5.4)*

Os habitantes das ilhas Cassitérides merecem igualmente uma nota: “Vivem do seu gado, de uma forma essencialmente nómada. Visto que têm minas de estanho e de chumbo, recebem, em troca destes metais e de peles que entregam aos mercadores, cerâmica e também sal e artigos de bronze” (3.5.11). Povo bárbaro e com um comportamento estranho, é, todavia, pacífico e compreende que as trocas comerciais lhe podem ser benéficas, tal como também para os Romanos, que inteligente e sabiamente delas começaram a tirar proveito. Este “outro”, não hostil e com o qual os Romanos se relacionam de forma vantajosa, acaba por ser visto de forma mais suavizada.

## b) O retrato físico

Os dados relativos ao aspeto fisionómico peculiar dos povos peninsulares são escassos, revelando a reduzida importância desse elemento na descrição etnográfica. No entanto, surgem diversas referências ao modo de armamento do “outro” ibérico, opção natural num momento de confronto militar.

### – O cabelo

Entre os elementos ilustrativos da aparência física, Estrabão distingue o hábito que os montanheses do norte tinham de deixar “cair o cabelo pelas costas abaixo, à maneira das mulheres” (3.3.7). Nota com oportunidade Bermejo Barrera (1986, p. 26) que, “na época de Augusto, considerava-se tanto o cabelo comprido no homem como a barba como signos de barbárie”.

Mais adiante, num contexto de descrição de hábitos estranhos, o geógrafo afirma que algumas mulheres da Ibéria “depilam de tal maneira a parte da frente da cabeça que esta brilha mais do que o rosto” (3.4.17).

## – A indumentária e o armamento

A forma mais ou menos sofisticada de vestir é uma manifestação exterior ilustrativa do estado de desenvolvimento de cada povo. No texto estraboniano, as alusões ao traje civil de algumas etnias são parcas e genéricas, mas expressivas da diferenciação étnica.

Entre os montanhese do norte peninsular, a celebração de banquetes diferencia os sexos através da indumentária: de facto, “todos eles vestem de negro, a maior parte com saios... (...) As mulheres, por seu turno, apresentam-se com capuz e vestidos floridos” (3.3.7). De acordo com Bermejo Barrera (1986, p. 26), saios e vestidos multicolores contam-se entre as vestes indicativas de barbárie.

Os habitantes das ilhas Cassitérides, por sua vez, são descritos como “pessoas que usam capas negras, vestidas com túnicas que chegam aos pés, apertadas em volta do peito, deambulando com um bastão, semelhantes às deusas da vingança das tragédias” (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.5.11), imagem que, segundo Gómez Espelosín (1999, p. 75), os restitui em parte ao mito a que as paragens do Extremo Ocidente haviam estado outrora associadas,<sup>15</sup> embora na época de Estrabão aqueles se mostrassem pacíficos e a viver dos seus rebanhos e de intercâmbios comerciais, como ficou dito.

O método de confeccionar e de tingir os tecidos, por outro lado, é um elemento indiciador do estado civilizacional dos diversos povos, tendo em conta a maior ou menor elaboração que exige – com efeito, seria improvável que certas populações não gregas, de costumes simples, recorressem a determinados procedimentos. A tecelagem, característica de sociedades civilizadas, é um método de fabrico que o autor associa aos Turdetanos (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.2.6). Em contrapartida, a propósito dos montanhese do norte peninsular, o geógrafo de Amásia, expressivamente, não faz qualquer referência à utilização de tecidos, mas menciona apenas que aqueles povos recorriam ao couro, material denunciador, neste contexto, de atraso civilizacional.

Também os enfeites usados por algumas mulheres peninsulares determinam modelos de alteridade étnica. O geógrafo, evocando o testemunho de Artemidoro, salienta a sua estranheza – e originalidade –, inserindo-os numa “imagem de comportamento bárbaro”:

*...elas costumam usar, em volta do pescoço, colares de ferro que têm ganchos dobrados em forma de bico de corvo sobre o alto da cabeça e caindo bastante para diante da cara. Assim, quando que-*

*rem, penduram o véu a estes ganchos de bico de corvo, de tal modo que, depois de estendido, oferece sombra ao rosto – e chamam a isto um adorno. Noutras lugares as mulheres colocam à volta da cabeça um enfeite em forma de disco pequeno, que rodeia a nuca e cinge a cabeça até junto das orelhas, e, na parte de cima, inclinado para trás, diminuindo pouco a pouco de largura. (...) Há também aquelas que colocam sobre a cabeça uma pequena coluna, mais ou menos de um pé de altura, entrançam o cabelo à volta dela e, em seguida, cobrem-na com um véu negro. (3.4.17)*

As indicações sobre o armamento, por seu turno, especialmente adequadas a uma época de conflito bélico, constituem mais um critério capaz de estabelecer similitudes e discrepâncias entre “uns” e “outros”. Centrando-se nas peças utilizadas para atacar e defender, para cobrir o corpo, a cabeça e as pernas, Estrabão caracteriza globalmente os Iberos peninsulares, destacando que usam o armamento também para uma atividade que deprecia, aliada a povos mais primitivos – o bandoleirismo: “andam com armamento ligeiro, por causa da actividade como salteadores (...), usando, para atacar, a lança, a funda e o punhal” (3.4.15).

No seu texto, não deixa, porém, de singularizar a indumentária de povos que ofereceram maior resistência ao Império Romano, em particular os Lusitanos (3.3.6). Entre os elementos habituais na descrição do armamento do guerreiro, desde a épica homérica – elmo, couraça, cnémides, escudo, espada, lança –, sobressaem os elmos, ora de três penachos, ora de tendões, as couraças de linho e de malha, as cnémides, o escudo pequeno, o punhal ou cutelo que utilizavam, os dardos e a lança com pontas de bronze (3.3.6), peças que encontram efetivamente correspondência na estatuária de guerreiros da área castreja (SILVA, 1986, p. 291). O material não metálico utilizado nas couraças, por exemplo, ou o recurso à funda e a um escudo de pequenas dimensões marcam a diferença em relação ao referente grego (entenda-se, ao hoplita), embora Estrabão registre o uso de algumas peças comuns, como as cnémides.

As investidas reiteradas contra os Lusitanos permitiram a diversos homens do Império Romano observar *in loco* e descrever o seu equipamento militar, em confronto com aquele que os próprios Romanos utilizavam nas suas conquistas, e registar detalhes alusivos à forma e ao material que divergiam das suas práticas.

O reduzido armamento dos habitantes das ilhas Gimnésias é também destacado por Estrabão, que sublinha a valentia deste povo pacífico, constringido a lutar devido a reiterados ataques contra as suas prósperas terras:

*Saíam para o combate sem armadura, tendo apenas um escudo de pele de cabra à volta da mão e uma lança, depois de endurecida pelo fogo (mais raramente equipada com uma pequena ponta de ferro), mas com três fundas à volta da cabeça, feitas, uma delas, de junco de pontas negras (...) outra de crina, outra de tendões. Havia a longa, para os lançamentos longos, a curta para os lançamentos curtos, a média para os médios. Exercitavam-se com as fundas desde crianças e de tal forma o faziam que de modo algum davam pão às crianças a não ser que elas o conseguissem com a funda.* (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.5.1)

Nesta descrição, a referência ao hábito de usar um escudo de pele de cabra, bem como à lança em geral endurecida pelo fogo remete para certo primitivismo daquela etnia bárbara.

### c) O regime alimentar

A dieta alimentar de cada povo, pontualmente agregada ao respetivo modo de tomar as refeições e a normas de convívio social, é mais um critério através do qual o geógrafo de Amásia define identidades diversas, ainda que a descrição dos hábitos alimentares não tenha um carácter sistemático no livro III.

Em matéria alimentar, merece particular atenção ao geógrafo a realidade dos montanhese do norte peninsular, aos quais associa uma dieta simples, natural em terras não cuidadas, que se adequa ao propósito de sublinhar a natureza selvagem dos habitantes desse território mais remoto e isolado. Estereótipo do bárbaro mais primitivo, os montanhese consomem sobretudo, na versão estraboniana, água, carne de bode/ cabra, pão de bolota, uma bebida fermentada, manteiga, uma gordura animal, pouco vinho, e ainda sal branco moído (3.3.7), embora a arqueologia reconheça a presença de outros alimentos na dieta alimentar desses povos.<sup>16</sup> Tal regime alimentar entende-se como distanciado do civilizado padrão grego, em particular no que diz respeito à ingestão habitual de carne, de manteiga

em vez do característico azeite da dieta mediterrânea,<sup>17</sup> de pão de bolota em lugar de pão de trigo, considerado um cereal superior, e de escasso vinho, “produto que a civilização aprendeu a preparar e a consumir com abundância” (SOUSA E SILVA, 2005, p. 203).

Nessa região norte da Ibéria, Estrabão singulariza ainda a carência alimentar da Cantábria, referindo-se à falta de trigo e de outros alimentos (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.4.18).

A dieta de alguns Lusitanos “que habitam junto ao rio Douro” (3.3.6), por sua vez, tem direito a uma comparação – elogiosa – com o paradigma por excelência da austeridade e da frugalidade grega, o espartano: “vivem à maneira lacônica (...), fazendo uma única refeição diária, com limpeza e simplicidade” (3.3.6), ou não fossem os habitantes da Lusitânia aqueles cujo território foi “o combatido durante mais tempo pelos Romanos” (3.3.3). A identificação com a realidade lacônica amplia-se na alusão ao facto de também os Lusitanos se ungirem “duas vezes por dia, tomando banhos de vapor produzidos por pedras aquecidas, banhando-se em água fria” (3.3.6).<sup>18</sup>

No quadro alimentar dos povos peninsulares, Estrabão não deixa de mencionar, de passagem, o excelente e lucrativo presunto preparado pelos Carretanos, um povo da vertente ibérica dos Pirenéus (3.4.11). Essa breve alusão sugere uma informação em segunda mão, reproduzida como foi ouvida ou lida, sem que seja enquadrada num cenário mais amplo e consistente no qual o autor possa integrar aquele grupo étnico.

#### d) A organização e o convívio familiar/social

##### – O banquete

Na sequência da apresentação dos hábitos alimentares dos montanheseiros, a menção à prática usual do banquete propicia a descrição de ocasiões de convívio daqueles, mesmo se aparentemente restritas ao âmbito familiar,<sup>19</sup> ao contrário do que acontecia entre os Gregos e os Romanos:

*(...) fazem banquetes com os parentes; tomam a refeição sentados, em bancos construídos em torno das paredes, e acomodam-se de acordo com a idade e com a honra. A refeição circula e, enquanto bebem, dançam em círculo ao som da flauta e da trombeta, mas também saltam e põem-se de cócoras. Na Bastetânia, dançam inclusive as mulheres em conjunto com os homens de mão dada. (3.3.7)*

Esse cenário festivo é em todo o caso ilustrativo de relações de organização e de hierarquia – de acordo com a idade e com a honra – que se estabeleciam entre as coletividades,<sup>20</sup> fossem elas entendidas em sentido mais amplo ou mais restrito (i.e., a nível social ou, antes, familiar) e, por outro lado, integra a participação feminina nessas celebrações, estranha para o referente grego.

### – O casamento

Uma breve menção genérica ao modo de casamento dos montanhese peninsulares instiga Estrabão a estabelecer afinidades com o modelo helénico, num paralelo, todavia, pouco esclarecedor: “casam-se do mesmo modo que os Gregos” (3.3.7). Como questionam já Meana e Piñero (1992, p. 86, n. 172), estaria o autor a referir-se à monogamia, ao ritual de casamento, ou a ambos os aspetos? Saberia o próprio Estrabão o significado de uma informação eventualmente recolhida numa fonte de igual modo pouco explícita?

Mais adiante no texto, o geógrafo particulariza, no entanto, uma prática desviante em relação ao seu padrão cultural: o costume cântabro de serem as filhas com o estatuto de herdeiras a entregar os irmãos às noivas em casamento, hábito que classifica como menos civilizado, porquanto inverte os papéis sociais reservados a homens e mulheres entre os Helenos (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.4.18), quer se trate de uma estrutura de carácter matrilocal, quer de uma *gynaikokratia*, uma sociedade que valoriza o papel feminino na vida social e que, nesse sentido, se afasta do modelo civilizado.<sup>21</sup>

## e) Outros aspectos da vida social

### – O uso da escrita

Estrabão considera ainda merecedores de referência outros usos e costumes definidores do “outro” por comparação com o padrão greco-romano e, por outro lado, suscetíveis de diferenciar os próprios povos do Extremo Ocidente, entre os quais o recurso à escrita, importante elemento de civilização. Sobre esta matéria, e na mesma linha de superiorização dos habitantes da Turdetânia em relação a outras etnias, sobretudo às do norte peninsular, regista que os Turdetanos “são classificados como os mais cultos entre os Iberos: de facto, não só utilizam a escrita, como têm registos da história antiga, poemas e leis em verso com seis mil anos” (3.1.6). Não

deixa contudo de observar que “também os outros Iberos utilizam a escrita, mas não de um único tipo, nem, de facto, de uma única língua” (3.1.6).

### – A guerra

No contexto do expansionismo romano, a vertente militar, por seu turno, destaca-se naturalmente para, pela caracterização do adversário, dotado de um espírito belicoso primitivo, acabar por valorizar as vitórias mais ou menos difíceis e demoradas obtidas pelos soldados do Império Romano. Nessa perspectiva, a guerra é uma atividade associada aos Iberos – e aos bárbaros – em geral,<sup>22</sup> que incluem nas suas forças infantaria e cavalaria (3.4.15), sublinhado uma imagem estereotipada do ibérico incivilizado.<sup>23</sup>

No texto estraboniano, a atividade bélica surge sobretudo associada quer aos habitantes do território situado entre o Tejo e os Ártabros, nomeadamente aos Lusitanos, quer aos montanhesees do norte peninsular (3.3.5 sqq.). Trata-se de uma atividade que se sobrepõe à agricultura, substituição convencional na descrição de povos “bárbaros” e tradutora do carácter mais primitivo dessas comunidades.

Estrabão não deixa, contudo, de mencionar habilmente, em posição destacada no final do capítulo 3.3.8, a ação pacificadora e civilizadora do imperador Tibério, mesmo nos lugares peninsulares mais difíceis e mais resistentes, o qual procedeu a uma reorganização política dessas regiões.

Com uma tonalidade distinta da associação entre espírito belicoso e barbarismo, surge a menção à destreza no manejo da funda pelos habitantes das Gimnésias, povo pacífico que, como ficou dito, se viu, no entanto, constringido a dedicar-se àquela prática devido aos reiterados ataques de que era alvo, motivados pela grande riqueza natural das ilhas (3.5.1).

O geógrafo destaca ainda o facto de alguns Cântabros, “ao serem capturados, entoarem cantos de vitória, enquanto eram crucificados” (3.4.18), percebendo-se uma atitude crítica a este costume, considerado bárbaro.

### – O bandoleirismo

No contexto depreciativo habitual na descrição dos povos do norte e, em simultâneo, como uma forma de justificar a intervenção de Roma na Península, encontram-se referências reiteradas à dedicação daquelas etnias à pirataria

(3.3.5, 3.3.8, 3.4.5, 3.4.15) e à sua aptidão para emboscadas e espionagem (cf. 3.3.6, a propósito dos Lusitanos em particular). A prática do bandoleirismo, que a arqueologia confirma,<sup>24</sup> era característica de etnias primitivas, sobrepondo-se a costumes agrícolas próprios de comunidades civilizadas. Estrabão não deixa de notar que esses hábitos foram refreados por Augusto e por Tibério (3.3.8), num discurso elogioso dos imperadores romanos.

#### – O cuidado dos doentes

Tomando por referente um povo bárbaro que os Gregos e os leitores de Estrabão conheceriam melhor,<sup>25</sup> os Egípcios, o geógrafo aproxima ainda, numa breve referência, os montanheses do norte da Ibéria do padrão egípcio, através da alusão a uma espécie de sagesa primitiva no que diz respeito ao tratamento dos enfermos: “aos enfermos, tal como faziam os Egípcios no passado, expõem-nos nos caminhos, para que quem tem experiência da doença dê conselhos” (3.3.7).<sup>26</sup>

#### – A higiene

Ilustrando um hábito considerado desprestigiante para o mundo grego, o autor de Amásia distingue o costume de os Cântabros e seus vizinhos se lavarem “com urina envelhecida em cisternas e limpam assim os dentes (tanto os homens como as mulheres deles)” (3.4.16). Salienta González Ballesteros (2009, p. 257) que poderá perceber-se nesse passo uma crítica aos próprios Romanos, que aceitavam o uso de urina com propósitos terapêuticos.

#### – A pena de morte

A condenação à morte não era uma prática alheia a Gregos nem a Romanos, ainda que o *modus faciendi* pudesse diferir do procedimento adotado pelo ibérico distante, que precipitava os condenados de um penhasco e lapidava os parricidas “fora dos limites das montanhas ou dos rios” (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.3.7). Como bem observa González Ballesteros (2009, p. 258), “el fin resulta idéntico, si bien según la óptica grecorromana la práctica indígena resultaba más rudimentaria y menos sofisticada”.<sup>27</sup>

#### f) A organização político-social

Estrabão distingue claramente os povos que habitam em aldeias, menos civilizados, dos que moram em cidades, mais desenvolvidos. Nessa

perspetiva, é significativa da apreciação negativa do autor a afirmação de que a Ibéria em geral “não tem capacidade para muitas cidades”, também porque “nem a vida ou as acções dos seus habitantes (...) apontam para algo desse género: os que vivem nas aldeias são selvagens e esses constituem a maioria dos Iberos; por outro lado, nem as próprias cidades os tornam facilmente civilizados, quando o que predomina é viverem em florestas” (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.4.13).

Sublinhando o contraste entre a Turdetânia e outras zonas peninsulares, assinala de modo expressivo o facto de, após a reorganização administrativa peninsular, da responsabilidade de Roma, aquela região ser no momento uma província senatorial, ao contrário de outras, como a Lusitânia, que eram então províncias imperiais (3.4.20). A diferença “indica o seu alto grau de civilização”, como nota Alonso-Núñez (1999, p. 117), porquanto era claramente distinto uma província depender do povo, representado pelo Senado, como acontecia com a Turdetânia, ou, em vez disso, depender do imperador.

#### g) Práticas religiosas, formas de adivinhação e de sacrifício

Tendo sobretudo a cultura grega por referência, o geógrafo de Amásia alude às práticas religiosas do “outro”, expressivas de diversidade cultural.

No capítulo 3.3.7, a propósito dos costumes dos montanhese do norte, observa que realizam sacrifícios a Ares, menção que poderia associar-se neste passo a Arentia e/ ou a Arentius, divindades guerreiras do panteão lusitano cujo atributo bélico encontra afinidades com o deus helénico da guerra, aquele que o geógrafo melhor conhecia (ALARCÃO, 2001, p. 304).<sup>28</sup> Os povos do norte, imbuídos de espírito belicoso, ofereceriam significativamente sacrifícios a essa divindade, de modo próximo ao costume grego: “fazem hecatombes de cada espécie, à maneira grega” (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.3.7). A presença de um sacerdote para a realização do culto é outro procedimento a ligar “uns” e “outros”, embora a inclusão do cavalo entre as vítimas a imolar constitua um traço distintivo em relação às práticas helénicas e, acima de tudo, o sacrifício de prisioneiros de guerra. De facto, se o sacrifício animal, também com propósitos divinatórios, é uma prática comum entre Gregos e Romanos, o cruel sacrifício de vidas humanas, rejeitado já pelo Grego da época clássica, confere uma marca de primitivismo aos Lusitanos, porquanto desrespeitadores da vida. Considerado

um “rito de bárbaros ou selvagens” (SOUSA E SILVA, 2005, p. 195), apresenta-se como mais um elemento muito desprestigante na elaboração do retrato da alteridade peninsular do Extremo Ocidente, acentuando o contraste entre “uns” e “outros”, mais e menos civilizados. O costume bárbaro vem apresentado nos seguintes termos:

*(...) dados a sacrificios, examinam as entranhas das vítimas sem as extrair; inspecionam também as veias do flanco e é pelo tacto que se pronunciam. E fazem ainda predições através de entranhas de homens, prisioneiros de guerra, que cobrem com saios; em seguida, quando a vítima é golpeada pelo arúspice nas entranhas, adivinham em primeiro lugar a partir do seu modo de cair (depois, cortando as mãos dos prisioneiros, consagram as direitas como oferenda aos deuses).* (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.3.6)

Por outro lado, na descrição da imagem de um comportamento bárbaro, que pressupõe desde logo um juízo depreciativo da parte de quem escreve, o autor, embora fundamente a informação que transmite nas suas fontes (“alguns dizem”), considera os Galaicos como ateus (“os Galaicos não têm deuses” – 3.4.16), realidade que Sayas Abengonchea (1999, p. 205) refuta, aduzindo explicações como a dificuldade de autores gregos e romanos “reconhecerem nos deuses indígenas características e funções semelhantes às que tinham os deuses greco-romanos”.

Estrabão menciona ainda uma prática religiosa entre os Celtiberos que se afasta dos padrões de referência para o autor: “Alguns dizem que (...) os Celtiberos e os seus vizinhos a norte <fazem sacrificios> a um deus sem nome, na lua cheia, à noite, diante das portas, e todos os membros da família dançam e ficam de vigília toda a noite” (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.4.16). A perspectiva estraboniana assinala a estranheza de um culto coletivo habitual, de natureza mais ou menos familiar, a um deus sem nome, que investigadores modernos identificam ora com a Lua, ora com *Dis Pater*.<sup>29</sup>

Os habitantes de Empório e de Rode, locais fundados por Gregos na costa mediterrânica, perto dos Pirenéus, merecem também uma menção do geógrafo, desta feita para sublinhar de modo expressivo que aqueles prestavam culto a uma divindade helénica, Ártemis Efésia (3.4.9).

O cenário religioso da Ibéria desenhado por Estrabão, muito incompleto e, via de regra, pouco esclarecedor, mostra diversidade cultural e, em

particular, acentua o primitivismo atribuído a certos povos peninsulares, distantes do padrão religioso do mundo civilizado.

#### h) Outros usos e costumes

O hábito de dormir no chão, associado aos Iberos em geral (3.4.16) e aos montanhese do norte peninsular de forma específica (3.3.7), é apropriado à imagem estereotipada do ibérico incivilizado, constituindo mais uma marca da sua natureza primária na descrição estraboniana.

Na ideia de que a vida dos habitantes de boa parte da Ibéria é “acima de tudo sujeita à necessidade e aos instintos animais, com costumes de natureza inferior” (3.4.16), Estrabão apresenta ainda comportamentos singulares e estranhos, sobretudo dos povos do norte peninsular, que salientam a sua selvajaria e irracionalidade e, por outro lado, a sua coragem:

*De facto, mães mataram os filhos antes de serem capturadas, na guerra da Cantábria;\* um miúdo, estando os pais e os irmãos amarrados com cadeias, matou-os a todos, depois de se ter apoderado de uma arma, em obediência às ordens do pai, tal como uma mulher fez o mesmo àqueles que tinham sido aprisionados juntamente com ela. Também um outro, tendo sido chamado para junto de uns [soldados] completamente bêbedos, lançou-se ele próprio a uma fogueira. Todos estes comportamentos são comuns aos povos célticos e também aos Trácios e aos Citas, como também as histórias a propósito de coragem, tanto a dos homens como a das mulheres. As mulheres, elas próprias, trabalham a terra e, tendo dado à luz, logo tratam de servir os seus homens, e põem-nos a repousar no leito, em vez delas. Enquanto estão a trabalhar muitas vezes elas próprias, lavam e envolvem a criança em faixas, debruçadas junto de um riacho qualquer. (3.4.17)*

A comparação com Trácios e Citas corrobora o barbarismo do comportamento, tendo em conta que, no entendimento comum dos Gregos, esses povos seriam em geral mais atrasados. Por outro lado, o papel atribuído às mulheres no trabalho agrícola é mais um traço do primitivismo dessas comunidades, afastadas do civilizado referente cultural.

Acrescem ainda à lista costumes ibéricos como

*(...) trazerem consigo um veneno, que obtêm de uma planta semelhante ao aipo e que não causa sofrimento, para o terem à disposição quando se veem diante de circunstâncias indesejadas, e igualmente o facto de se devotarem de tal modo àqueles aos quais se ligaram que são capazes de morrer por causa deles. (3.4.18)*

A estranheza perceptível no texto estraboniano relativamente a costumes dos Iberos evidencia o relativismo de valores normativos reguladores de culturas diferentes, definidores da identidade coletiva de povos distintos, que ora os encaram com naturalidade, porquanto integrantes da sociedade em que se inserem, ora com surpresa, com desconfiança, com depreciação, uma vez que entram em conflito com as normas herdadas.

### **A seleção do vocabulário na expressão da oposição entre “uns” e “outros”**

Numa descrição geográfica que inclui várias referências de carácter etnográfico, é absolutamente natural o uso recorrente de etnónimos; de forma expressiva, no entanto, Estrabão escusa-se a enumerar “nomes piores e mais obscuros do que Pleutauros, Bardietas, Alotrigues” (3.3.7), assinalando com esta observação uma crítica pejorativa aos distantes povos peninsulares, desde logo na própria designação dos mesmos.

O emprego dos termos βάρβαρος (cf. e.g. 3.2.9) e πολιτικός (cf. e.g. 3.3.8), por seu turno, espelha a diferenciação étnica sublinhada no livro III pela perspetiva estraboniana, que escalona os povos de acordo com o grau de civilização que lhes reconhece.

A dicotomia bárbaro/civilizado é enfatizada pelo recurso a diversos termos/ expressões tradutores da diferenciação entre “uns” e “outros”, desde logo ao binómio κωμή/ πόλις (cf. e.g. 3.2.15), ilustrativo da ênfase colocada na distinção entre a vida aldeã e urbana, fundamental na oposição entre barbárie e civilização, no pensamento grego.

Na definição do *barbaros*, o autor emprega, de modo reiterado, ora qualificativos que o singularizam como selvagem e agressivo, ora termos que o associam a atividades próprias de povos primitivos, como o bandoleirismo e a guerra (cf. e.g. δυσήμερον και ἀγριῶδες (3.3.8), ἐν ληστηρίοις και πολεμῶ (3.3.5)).

A ideia de desenvolvimento civilizacional, por sua vez, encontra expressão em termos aliados à prosperidade, como εὐτυχεῖ (3.2.4), εὐδαιμονία (3.2.15) / εὐδαιμονες (3.5.1).

Por outro lado, é frequente o recurso aos termos *vũv*, *vuví*, particularmente colocados de forma estratégica em final de capítulo, para marcar de modo claro o contraste entre a Ibéria anterior e posterior à intervenção romana, desenhando-se uma imagem muito positiva da presença da civilização no Extremo Ocidente peninsular, como era propósito do geógrafo (cf. e.g. 3.2.15, 3.3.8, 3.4.20).

## Conclusões

Consciente da pluralidade cultural no seio do poderoso império da sua época, Estrabão diferencia a cultura greco-romana, evoluída e civilizada, da realidade ibérica em geral, implicando no desenho do perfil do “outro” a definição mais ou menos explícita da identidade do “eu”. Por outro lado, distingue os próprios habitantes da Península entre si, fundamentado no maior ou menor grau de civilidade que evidenciam, na sua perspectiva. Desse modo, a variação etnográfica da Ibéria admite, no texto estraboniano, um escalonamento entre povos mais civilizados e mais bárbaros,<sup>30</sup> que garante, em todo o caso, a supremacia a Gregos e a Romanos.

Estrabão não é propriamente original nem preciso nas informações que dá – dificilmente o seria, tendo em conta, por um lado, a falta de elementos recolhidos de modo direto; por outro lado, o facto de os testemunhos que reúne e apresenta visarem sobretudo sublinhar a dicotomia bárbaro/civilizado que pretende realçar. Assim, as indicações que transmite são organizadas ideologicamente, verificando-se ora que se exime de indicar dados tradutores de um maior desenvolvimento civilizacional de certas etnias (cf. e.g. o silêncio em relação a determinados produtos alimentares que constavam da dieta dos povos do norte peninsular), ora que, em alguns momentos, procura certo sensacionalismo que o leva seja a destacar episódios que acentuam o barbarismo do “outro” (como por exemplo, a circunstância de lavar os dentes com urina), seja a apontar determinada inversão de valores em relação ao referente grego e romano (nomeadamente, quando faz menção a sociedades em que a mulher parece ter um papel preponderante).

Os Iberos, caracterizados por linguagem, usos e costumes diversos, são genericamente descritos, no capítulo 4, como “divididos em pequenos grupos e centros de poder, não tendo, por orgulho, relações uns com os outros” e ainda como senhores de “uma natureza enganadora e nada

simples”, que os tornou “agressivos e bandoleiros, atrevendo-se a feitos de pouca monta, não se lançando a coisas maiores porque não estavam preparados para essa grandeza em termos de poder e de união” (3.4.5). O retrato esboçado, para além de pretender destacar logo à partida o contraste com um espírito de conjunto que Estrabão atribui em especial aos Gregos e que seria responsável pela sua capacidade para terem garantido a liberdade frente ao inimigo persa, assim como para terem submetido numerosos “outros”, evidencia claramente uma apreciação pejorativa da generalidade dos Iberos, que se distanciam das gentes civilizadas.<sup>31</sup>

Particularizando, a diferenciação entre os Iberos é mais detalhada a propósito dos habitantes da Turdetânia, por um lado, e dos montanheseiros do norte, por outro, no intuito de realçar a dicotomia norte/ sul em que Estrabão se foca no seu texto. Com efeito, a descrição do geógrafo de Amásia fundamenta-se sobretudo numa oscilação entre os binómios ausência de romanização (no norte)/ presença romana (no sul), desconhecimento (do norte montanhoso)/ conhecimento (do sul) da Ibéria – para o autor, a civilização tem sobretudo sustentação na presença romana na Península, pelo que “romanização” é essencialmente entendida enquanto sinónimo de “civilização”.

Nesse contexto, sublinha-se que os Turdetanos em geral progrediram graças também à intervenção romana, favorecedora de uma organização cívica tradutora de civilização. Por influência externa de uma cultura considerada mais evoluída, os Turdetanos reajustaram o seu modo de vida e foram progressivamente integrando a civilização; com ela partilham traços essenciais, como uma estrutura social organizada,

Desse modo, a Turdetânia, embora fazendo parte do retrato do “outro” peninsular, cumpre normas próprias do “eu” civilizado e tem cidades importantes. Trata-se de um “outro”, não greco-romano, mas sem a noção tradicional de violência, de ameaça a que o bárbaro estava convencionalmente associado na Grécia clássica – a abertura das populações turdetanas ao relacionamento com os elementos do Império Romano propicia um contacto mais próximo, permitindo trocas comerciais e cruzamentos culturais granjeadores de um maior conhecimento dos costumes desta região, que mereceu que Estrabão destacasse a sua prosperidade e o seu progresso civilizacional (cf. e.g. a menção a Gades, que se distinguia “devido ao valor dos seus habitantes nas navegações e à amizade com os Romanos” [3.1.8]).

No lado oposto, o autor descreve com algum detalhe os comportamentos primitivos de comunidades do norte montanhoso da Península, depreciando-as claramente, ao designá-las<sup>32</sup> como “bárbaras” e “selvagens”,<sup>31</sup> inferiores a Gregos e Romanos. Nessa perspectiva, salienta aspetos como o bandoleirismo, o carácter belicoso, o não cultivo dos campos, um regime alimentar em que preponderam os produtos espontâneos.

Tendo em conta as diferenças étnicas, a *uariatio*, a presença romana na Península parece sobretudo justificada, para Estrabão, pela necessidade de civilizar os povos bárbaros que aí habitavam – só o convívio com os Romanos permitiria o seu desenvolvimento. Ao conflito armado, sobrepõe-se, na descrição do geógrafo, o confronto e a diferença evidente entre os Iberos em geral e o referente civilizacional greco-romano, assim como a noção de que é preciso integrar aqueles num mundo ordenado e civilizado (SAYAS ABENGOCHEA, 1999, p. 153) e, antes de mais, pacificá-los, alteração de comportamento que o autor não deixa de mencionar em posição final de capítulo (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.3.8).

Se, como bem observa García Quintela (2012, p. 86), “a etnologia moderna articula as informações num discurso científico, a etnologia antiga articula-as num discurso sobre a própria cultura”, i.e., etnocêntrico. E é bem expressivo da intencionalidade estraboniana o facto de a conclusão dos capítulos com descrição etnográfica ser ocupada com a referência à administração romana como “instrumento de transformação da realidade descrita”, como sublinha também García Quintela (2012, p. 104).

A Europa da época de Estrabão pressupõe a compresença de uma multiplicidade de culturas em diferentes estádios de evolução, que progredirão a ritmos distintos, mas sempre graças a um contacto benéfico com o Império Romano, seu conquistador, pressuposto que fundamenta a política imperial romana. À imagem de um Extremo Ocidente distante, desconhecido e mítico, substitui-se um cenário multicultural, dado a conhecer pelo Império Romano, que alarga e aprofunda assim o conhecimento da Europa, intervindo na sua organização e contribuindo decisivamente para o seu progresso civilizacional, na perspectiva de um grego da época romana.

O texto do autor de Amásia não está isento de imprecisões, exigindo uma reflexão crítica que com ele cruze dados da arqueologia, da história, etc. O próprio geógrafo veicula a noção de que “no que respeita a territórios

bárbaros, afastados, pequenos e dispersos, as referências existentes não são seguras nem abundantes – e quanto mais distantes estão dos Gregos mais aumenta o desconhecimento” (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.4.19).

## Documentação escrita

ESTRABÃO. **Geografia**. Livro III. Introd., trad. e notas de Jorge Deserto e Susana Pereira. Coimbra: IUC e Annablume, 2016.

ESTRABÓN. **Geografía**: Libros III-IV. Trad., introd. y notas de Maria José Meana y Félix Piñero. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

\_\_\_\_\_. **Geografía de Iberia**. Trad. Javier Gómez Espelosín, pres., notas y com. de Gonzalo Cruz Andreotti, Marco García Quintela y Javier Gómez Espelosín. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

## Referências bibliográficas

ALARCÃO, Jorge. Novas perspectivas sobre os Lusitanos (e outros mundos). **Revista Portuguesa de Arqueologia**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 293-345, 2001.

\_\_\_\_\_; BARROCA, Mário (Coords.). **Dicionário de Arqueologia portuguesa**. Porto: Figueirinhas, 2012.

ALMAGOR, Eran. Who is a barbarian? The barbarians in the ethnological and cultural taxonomies of Strabo. *In*: DUECK, Daniela; LINDSAY, Hugh; POTHECARY, Sarah. **Strabo's cultural Geography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 42-55.

ALMEIDA, Carlos Brochado. O vinho e a pretensa barbárie dos povos galai-cos. **Douro; estudos e documentos**, Porto, v. 6, n. 11, p. 67-81, 2001.

ALONSO-NUÑEZ, José Miguel. La Turdetania de Estrabón. *In*: CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo (Coord.). **Estrabón e Iberia: nuevas perspectivas de estudio**. Málaga: Universidad de Málaga, 1999, p. 101-120.

AUJAC, Germaine. **Strabon et la science de son temps**. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

BERMEJO BARRERA, José Carlos. El erudito y la barbarie. *In*: \_\_\_\_\_. **Mitología y mitos de la Hispania prerromana**. V.2. Madrid: Ediciones Akal, 1986, p. 13-43.

CLARKE, Catherine. **Between Geography and History**. Hellenistic Constructions of the Roman World. Oxford: Oxford University Press, 1999.

CARO BAROJA, Julio. **Los pueblos de España**. 2 v. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

CORTIJO CERREJO, María Luisa. Reflexiones sobre las ciudades de la Bética recogidas en la *Geografía* de Estrabón. **Espacio, tiempo y forma**, Madrid, v. 15, s. II, p. 119-138, 2004.

CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo. Estrabón y la Península Ibérica: una revisión obligada. In: \_\_\_\_\_. (Coord.) **Estrabón e Iberia**: nuevas perspectivas de estudio. Málaga: Universidad de Málaga, 1999, p. 7-16.

DALBY, Andrew. **Food in ancient world from A to Z**. London and New York: Routledge, 2003.

FABIÃO, Carlos. O vinho na Lusitânia: reflexões em torno de um problema arqueológico. **Revista de Arqueologia Portuguesa**, Lisboa, v. 1, n. 1, p. 169-198, 1998.

\_\_\_\_\_. Cetárias, ânforas e sal: a exploração de recursos marinhos na Lusitânia. **Estudos arqueológicos de Oeiras**, Lisboa, p. 555-594, 2009.

FERREIRA, José Ribeiro. **Hélade e Helenos**: génese e evolução de um conceito. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.

GARCÍA QUINTELA, Marco V. Estrabón y los celtas de Iberia. In: ESTRABÓN. **Geografía de Iberia**. Trad. Javier Gómez Espelosín, pres., notas y com. de Gonzalo Cruz Andreotti, Marco García Quintela y Javier Gómez Espelosín. Madrid: Alianza Editorial, 2012, p. 67-112.

GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier. Estrabón y la tradición mítica sobre el extremo occidente. In: CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo (Coord.). **Estrabón e Iberia**: nuevas perspectivas de estudio. Málaga: Universidad de Málaga, 1999, p. 63-80.

GONZÁLEZ BALLESTEROS, Iván. El estereotipo del bárbaro y la imagen de la civilización en el occidente romano en la *Geografía* de Estrabón. **Espacio, Tiempo y Forma**, Madrid, v. 22, s. II, p. 249-260, 2009.

GUERRA, Amílcar. **Plínio-o-Velho e a Lusitânia**. Lisboa: Colibri, 1995.

LOMAS SALMONTE, Francisco Xavier. Bárbaros y barbarie en Estrabón. In: HIGUERAS MALDONADO, Juan (Coord.). **Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos** (Jaén, 1981). Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1982, p. 15-27.

MORAIS, Rui. Sobre a hegemonia do vinho e a escassez do azeite no Noroeste Peninsular nos inícios da romanização. **Cadernos de Arqueologia**, Braga, v. 14-15, s. II, p. 175-182, 1997-1998.

SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. Unidat em la diversidad: la visión de Estrabón de algunos pueblos peninsulares. *In*: CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo (Coord.). **Estrabón e Iberia**: nuevas perspectivas de estudio. Málaga: Universidad de Málaga, 1999, p. 153-208.

SILVA, Armando Coelho Ferreira. **A cultura castreja no noroeste de Portugal**. Paços de Ferreira: Câmara Municipal de Paços de Ferreira, 1986.

SOUSA E SILVA, Maria de Fátima. Representações de alteridade no teatro de Eurípides: o bárbaro e o seu mundo. *In*: FIALHO, Maria do Céu; SOUSA E SILVA, Maria de Fátima; PEREIRA, Maria Helena da Rocha (Coords.). **Génesis e consolidação da ideia de Europa**: de Homero ao fim da época clássica. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2005, p. 187-237.

SOARES, Carmen. A visão do “outro” em Heródoto. *In*: FIALHO, Maria do Céu; SOUSA E SILVA, Maria de Fátima; PEREIRA, Maria Helena da Rocha (Coords.). **Génesis e consolidação da ideia de Europa**: de Homero ao fim da época clássica. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2005, p. 95-176.

THOLLARD, Patrick. **Barbarie et civilisation chez Strabon**: étude critique des livres III et IV de la *Geographie*. Paris, 1987.

VIVER FERRER, Gabriel. El fenómeno del bandoleirismo como sublevación contra Roma: el caso de Hispania en la época republicana. **Antesteria**, Madrid, v. 4, p. 187-197, 2015.

WILKINS, John; NADEAU, Robin (Eds.). **A companion to food in the ancient world**. Blackwell, Malden, MA and Oxford: Wiley-Blackwell, 2015.

## Notas

---

<sup>1</sup> Sobre este assunto, cf. Silva (2005, p. 187 sqq). A propósito da tradição do contraste entre barbárie e civilização na cultura grega, cf. ainda e.g. Ferreira (1992, p. 191-261, 361-362, 381-406); González Ballesteros (2009, p. 250-251).

<sup>2</sup> Sobre esta questão, veja-se por exemplo a forma como discute o pôr do sol no Promontório Sagrado (ESTRABÃO. **Geografia**, 3.1.5) ou como tenta criar um sentido para a designação “Colunas” (3.5.5-6) – Estrabão não aceita do mesmo modo toda a informação que recolhe.

<sup>3</sup> A curiosidade e o interesse pelo desconhecido traduziram-se numa série de relatos de teor geotnográfico anteriores à **Geografia** estraboniana, desde a **Descrição da terra** de Hecateu de Mileto (sécs. VI-V a.C.), por exemplo, à obra de Píteas de

Marselha (séc. IV a.C.) sobre o oceano ou à História de Éforo (séc. V-IV a.C.), ou também à produção de Eratóstenes (sécs. III-II a.C.), ou ainda ao tratado de geografia de Artemidoro (séc. II-I a.C.) e às **Histórias** de Políbio (III-II a.C.), ou ao testemunho de Posidônio (sécs. II-I a.C.), que terá escrito uma obra historiográfica e uma outra sobre o oceano, textos que não raro conhecemos pelas citações do próprio Estrabão.

<sup>4</sup> Alonso-Núñez (1999, p. 101) nota com oportunidade que, na **Geografia** estraboniana, existem também zonas de transição entre os povos do norte e os Turdetanos (cf. e.g. as representadas pelos Celtiberos ou pelos Lusitanos). Na página 110, afirma mesmo que Estrabão diferencia o norte, o centro e o sul, “que correspondem respetivamente às noções de barbárie, semicivilização e civilização”.

<sup>5</sup> A designada teoria do determinismo geográfico, abordada já por nomes como Xenofonte, Aristóteles, Políbio, Posidônio, entre outros, não é, contudo, responsável absoluta pelo estado mais ou menos desenvolvido de um povo, na perspetiva estraboniana (cf. BERMEJO BARRERA, 1986, p. 21-22; THOLLARD, 1987, p. 16; GONZÁLEZ BALLESTEROS, 2009, p. 251). A propósito da importância dos condicionalismos naturais no progresso civilizacional das etnias, cf. também LOMAS SALMONTE, 1982, p. 15 sqq.

<sup>6</sup> Alonso-Núñez (1999, p. 109) salienta que “o interesse de Estrabão pela economia mostra que queria pôr a sua obra ao serviço do conquistador romano”.

<sup>7</sup> Sobre a exportação de vinho da Bética, evidenciada pelos achados arqueológicos, cf. Fabião (1998, p. 181 sqq).

<sup>8</sup> Plínio (H.N. 8.73) refere-se também às lãs da Hispânia.

<sup>9</sup> A propósito da presença de diversas unidades de preparados de peixe nesta região peninsular, cf. Fabião (2009, p. 555 sqq).

<sup>10</sup> Almeida (2001, p. 73) indica vários peixes (de rio e de mar) e marisco que provavelmente fariam parte da dieta alimentar de diversos povos galaicos (“...lampreia, sável e salmão, trutas e bogas, pescada e congro, robalo, pargo, dourada (...) salmónetes (...) os crustáceos, as percebas e as santolas, as ostras, a ameijoia, o berbigão, o mexilhão, as navalhas, as lapas e os búzios”).

<sup>11</sup> Plínio (H.N. 33.21), por exemplo, destaca também a profusão de ouro na Ibéria.

<sup>12</sup> Alarcão & Barroca (2012, p. 222-224) atestam a importância dos recursos auríferos na Lusitânia, registando diversas alusões de autores latinos ‘à riqueza aurífera do Tejo’ (p. 224).

<sup>13</sup> Sayas Abengochea (1999, p. 181 sqq.) apresenta argumentos desfavorecedores de uma suposta unidade cultural dos montanhese do norte, nomeadamente constatações arqueológicas e epigráficas. Interessava, porém, a Estrabão englobar numa mesma imagem estereotipada os povos selvagens do norte que, em geral, mostraram maior resistência ao domínio romano.

<sup>14</sup> Gómez Espelosín et al. (2012, p. 221, n. 49) observam, no entanto, que não há testemunhos arqueológicos que confirmem a informação de Estrabão.

<sup>15</sup> Cf. e.g. Estrabão (**Geografia**, 3.2.11, 3.2.13) a alusão à expedição de Hércules à Ibéria, em busca das vacas de Gérion e, em 3.2.13, também ao jardim das Hespérides; 3.2.13, a menção à viagem de Ulisses até ao Extremo Ocidente peninsular, ou a localização dos Campos Elísios nos confins da Ibéria, etc.

<sup>16</sup> A propósito de outras espécies vegetais e animais utilizadas pelos povos do noroeste peninsular, nas quais se incluiriam o trigo, a cevada, as favas, bem como gado diverso (ovino, caprino, bovino, assim como porcos e cavalos), cf. e.g. Silva (1986, p. 111-115); Gómez Espelosín et al. (2012, p. 220, n. 43). Meana & Piñero (1992, p. 85, n. 167) observam que o trigo e o milho foram encontrados em terras montanhosas e, por outro lado, que o silêncio de Estrabão em relação ao cultivo de cereais nesses lugares poderia estar associado à intenção de sublinhar o modo de vida rude e incivilizado dos povos que aí habitavam, justificativo da intervenção romana. Observe-se ainda o testemunho de Plínio-o-Velho (século I d.C.), na **História Natural** (15.17 e 15.103, respetivamente): “Há também azeitonas muito doces que secam por si, mais doces que uvas-passas; são bastante raras e produzem-se na África e próximo de Emérita, na Lusitânia” e “A preferência vai para as <cerejas> durázias que a Campânia chama plinianas, enquanto que na Bélgica, tal como nas margens do Reno, a preferência é para as lusitanas. Estas têm três cores, preto, vermelho e verde, de forma que parecem estar sempre para amadurecer” (Trad. de Guerra). Embora Plínio se refira especificamente à Lusitânia, os dados arqueológicos favorecem uma aproximação entre os montanheses do norte peninsular e os Lusitanos (cf. e. g. a omnipresença da bolota, ou a abundância de carne de cabra). Esta proximidade parece ainda sustentada pelo próprio texto estraboniano, tendo em conta que em 3.3.7 o geógrafo sente necessidade de explicitar os etnónimos dos montanheses a que se refere, porquanto fala sobre eles de forma genérica imediatamente a seguir à descrição dos Lusitanos.

<sup>17</sup> Os achados arqueológicos comprovam a escassez da cultura de oliveira no noroeste peninsular na época romana; por outro lado, veem na organização económica dos habitantes daquela região, baseada na “autosuficiência alimentar”, uma justificação para o consumo de gordura animal. Sobre esta questão, cf. Morais (1997-1998, p. 178 sqq.).

<sup>18</sup> A propósito dos banhos de vapor, evocativos dos balneários castrejos, cf. Alarcão & Barroca (2012, p. 52-53) e Silva (1986, p. 53 sqq.).

<sup>19</sup> Cruz Andreotti (1999, p. 11) chama oportunamente a atenção para o significado do termo *συγγενεύς*, observando que “a parentalidade estraboniana é genérica e vaga, cultural e política, o que nos dá uma nova perspetiva no momento de analisar as ‘comidas parentais’”. De igual modo, Sayas Abengochea (1999, p. 198) registra que o termo “é suscetível de cobrir um campo semântico amplo ou restrito, que Estrabão não especifica”.

<sup>20</sup> Nas casas dos castros do Minho foram encontrados bancos de pedra corridos, do lado interior das paredes, que correspondem à descrição estraboniana (SILVA, 2007).

<sup>21</sup> A propósito deste ritual do casamento, cf. Bermejo Barrera (1986, p. 33-41). Sayas Abengochea (1999, p. 202-203), por sua vez, num comentário a esta prática cántabra, estabelece distinção entre *ginecocracia* e estrutura de parentesco matrilineal.

<sup>22</sup> Lomas Salmonte (1982, p. 21) destaca a força guerreira como um dos traços característicos dos bárbaros em geral, a par de outros, como uma economia rudimentar ou a agressividade (cf. também p. 26).

<sup>23</sup> Alarcão (2001, p. 338 sqq.), tendo em conta que a capacidade do solo e o gado que os Lusitanos criavam, bem como os animais que caçavam garantiriam a sua subsistência, sugere como uma justificação para o seu belicismo o entendimento da guerra como um modo de atestar a própria valentia.

<sup>24</sup> Cf. também o testemunho de Diodoro Sículo (5.34) a propósito do hábito de os Lusitanos em particular se reunirem em bandas para roubar.

<sup>25</sup> Mesmo que as aproximações sejam imperfeitas e pouco explicadas, elas são feitas em relação a mundos que o autor conheceria melhor.

<sup>26</sup> Heródoto (1.197.1) atribui esta prática aos Babilónios.

<sup>27</sup> A propósito do confronto entre as práticas descritas por Estrabão e os procedimentos comuns entre Gregos e Romanos, cf. ainda Bermejo Barrera (1986, p. 28-33).

<sup>28</sup> Sayas Abengochea (1999, p. 205-206) aproxima Ares de *Cossus*.

<sup>29</sup> A propósito deste culto, cf. Sayas Abengochea (1999, p. 206-208) e Gómez Espe- losín (2012, p. 260, nota 13).

<sup>30</sup> A distinção entre bárbaros civilizados e primitivos é um tópico desenvolvido por Heródoto nas **Histórias**, a propósito da comparação entre Gregos e não Gregos – sobre este assunto, cf. Soares (2005, p. 124 sqq.).

<sup>31</sup> A dicotomia bárbaros/ civilizados traduzia uma visão contemporânea geral que diferenciava “uns” de “outros” (ALMAGOR, 2005, p. 54).

<sup>32</sup> Sobre esta questão, cf. e.g. Silva (2005, p. 187-188 e 236). A propósito de conceito de “bárbaro”, cf. e.g. Ferreira (1992, p. 191-261), bem como Lomas Salmonte (1982, p. 18 sqq.).

## A IMAGEM DO ROMANO SOBRE OS POVOS ESTRANGEIROS E SOBRE SI MESMO\*

Ana Thereza B. Vieira\*\*

**Resumo:** Os povos estrangeiros sempre despertaram curiosidade e o romano não seria indiferente ao se deparar com um povo desconhecido, habitante, talvez, de uma terra longínqua, com costumes e modos de vida diferentes dos seus. Plínio o velho, em sua *História Natural*, nos apresenta um repertório de crenças e histórias inusitadas acerca de diversos povos; bastava uma qualidade física ou moral diferente, um nascimento estranho ou uma longevidade excepcional para aguçar a imaginação de todos e serem consideradas essas qualidades como “monstruosidades” ou mirabilia. Os animais poderiam ser encontrados em lugares específicos, mas os homens se encontram até mesmo nos confins mais inóspitos da terra, distantes do mar; em lugares desertos, com hábitos estranhos. Divisamos no livro VII, por exemplo, observações sobre algumas etnias estranhas ao romano. Algumas observações são retomadas aqui e ali ao longo de toda a obra, e que tentaremos abordar com alguns exemplos.

**Palavras-chave:** *História Natural*; maravilhas; bárbaro; costumes; estrangeiro.

### ROMAN IMAGE ABOUT FOREIGN PEOPLE AND ABOUT HIMSELF

**Abstract:** Foreign people always arouse curiosity and Romans are not indifferent when they come across unknowing people, maybe inhabitant of a distant place, with different customs and lifestyles. In the *Natural History*, Pliny shows us a repertoire of beliefs and unusual histories about various people; only a physical or moral quality, an strange birth or an exceptional longevity were enough to instigate the imagination and to consider these qualities as “monstrosities” or mirabilia. Animals could be found in some specific places, but there are men even in inhospitable places of the earth,

---

\* Recebido em: 16/11/2017 e aceito em: 17/12/2017.

\*\* Professora associada de Língua e Literatura Latina da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

*far from the sea, in desert places, with strange customs. In book VII, we can see, for example, observations about some ethnic group strange to the Romans. Some observations are retaken throughout the book, that we will approach with some examples.*

**Keywords:** *Natural History; wonders; barbarous; costumes; stranger.*

O estudo dos povos, na **História Natural**, remonta a uma tradição literária antiga, praticada por Heródoto, em suas **Histórias**, por Júlio César, em seus **Commentarii**, ou mesmo por Tácito, no seu comentário sobre a **Germânia**, por exemplo. Há, pois, um modelo a ser observado e continuado, cujos parâmetros seriam a descrição de um povo, a começar pelo local onde habita, o clima e a terra da região, que produtos agrícolas e minerais possui, as suas origens, a aparência das pessoas, suas instituições sociais, familiares e religiosas, sua educação e como se prepara para as guerras. É um plano a que poucos escritores escapam, a começar por como são registrados esses povos.

Olhar para o outro é olhar para alguém com um ar crítico, ainda mais se esse outro não vive perto ou, ainda, se nunca houve um contato mais próximo com ele. Romanos olham para o outro como um *barbarus*, isto é, um estrangeiro. Não há, portanto, como romanos – e também gregos – verem os povos estrangeiros senão acentuando o que eles possuem de mais exótico e estranho. Mas, a questão não é como esses romanos lidavam com o outro, mas como nós – leitores modernos – conseguiríamos ver e sentir esse olhar antigo, como eles lidavam com o maravilhoso, exótico, nostálgico e – por que não? – com as sucessivas Idades de Ouro, as várias Idades de Ouro relatadas ao longo das literaturas grega e romana.

Etnógrafos participavam de uma tradição, retomada por cada escritor ao longo dos tempos, que consistia em fazer com que trechos completamente idênticos aos de seus antecessores fossem recuperados e fizessem parte de outras obras. A novidade, portanto, não era necessariamente um dado essencial aos relatos, mas sim a recordação, a memória coletiva dos antepassados. Determinar o que era verdadeiro ou simplesmente efeito narrativo era uma tarefa árdua, pois que o leitor deveria saber avaliar qual a relação de determinado autor com elementos estereotipados por autores anteriores a eles. Havia que se considerar a que escola ou pensamento se filiava o etnógrafo em questão.

O contato com os povos estrangeiros se dava por diversas maneiras: relações comerciais, estabelecimento de rotas de viagem ou comércio e ques-

tões de ampliação de fronteiras, com ou sem guerras. O bárbaro era aquele que estava além das vistas, mesmo que isso significasse estar na fronteira da *Vrbs*. Isso era também uma questão cara ao imperialismo romano: até onde vão as fronteiras do Império e o que esse Império conquistou que os romanos da Cidade desconhecem? Esse mesmo conceito de imperialismo será retomado tempos depois no que conheceremos como os relatos de viajantes (europeus, sobretudo) com relação às novas terras. Desta vez veremos como os escritores deram conta de informar os europeus sobre os povos das Américas, visando a engajar o público na política expansionista, cujos benefícios cabiam a poucos. Mary Louise Pratt (1999, p. 28) nos falará “como o relato de viagem e exploração produziu ‘o resto do mundo’ para leitores europeus em momentos particulares da trajetória expansionista da Europa”. Os viajantes (re)produzem retratos sobre os povos encontrados nas Américas, no Brasil, por exemplo, e comparam os habitantes locais aos europeus, produzindo um verdadeiro contraste, muitos das vezes repleto de preconceitos, herdados em séculos de tradição literária.

Com a expansão do Império romano, colônias que se estabeleciam em regiões fronteiriças – por exemplo, o Ponto Euxino ou o norte da África – ocasionavam as zonas de contato, que se referiam “ao espaço de encontros coloniais, no qual as pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada”, conforme nos diz Pratt (1999, p. 31). Em um primeiro momento ocorre a necessidade de se desenvolver um meio de comunicação improvisado entre povos de línguas diferentes, o que, de forma geral, se dá em circunstâncias de comércio ou guerra.

A curiosidade é o que move as pessoas a ansiarem pelo desconhecido, pelo estranho. Não por acaso, o próprio Plínio, no prefácio de sua obra, nos conta que a *curiositas* foi o motivo principal que o levou a escrever a **História Natural**. Podemos observar considerações a respeito dos estrangeiros em quase todos os tipos de escrita: livros de épica, tragédia, história, etc. Como já aludimos, César, em seus **Commentarii de Bello Gallico**, ao falar, por exemplo, da Bretanha, descreve com minúcia os habitantes, seus costumes, o que comem, plantam, como se vestem, sua religião e divisão em classes:

*Hominum est infinita multitudo creberrimaque aedificia fere gallicis consimilia, pecorum magnus numerus. Utuntur aut aere aut nummo aureo aut taleis ferreis ad certum pondus examinatis pro nummo... Leporem et gallinam et anserem gustare faz non putant; haec tamen alunt animi uoluptatisque causa... Omnes uero se Britanni litro inficiunt, quod caeruleum efficit colorem, atque hoc horridiores sunt in pugna aspectu; capilloque sunt promisso atque omni parte corporis rasa praeter caput et labrum superius. Vxores habent deni duodenique inter se communes et maxime fratres cum fratribus parentesque cum liberis ; sed si qui sunt ex his nati, eorum habentur liberi quo primum uirgo quaeque deducta est.*

*Infinita é a quantidade de homens, aglomeradíssimas as habitações, quase semelhantes às gaulesas, grande o número de rebanhos. Usam como dinheiro ou o cobre ou a moeda de ouro ou barras de ferro, de peso cuidadosamente certo... Tanto a lebre como a galinha e o ganso, não julgam piedoso comê-los; alimentam-nos, porém, pelo prazer do espírito... Todos os britanos, porém, se pintam com um pastel que produz uma cor azul, e têm por isso aspecto bem horrível na guerra. São de cabelos compridos e corpo todo raspado, exceto a cabeça e o lábio superior. Cada dez ou doze têm, entre si, esposas comuns, principalmente irmãos com irmãos, pais com filhos; os nascidos destes, se os houver; são tidos como filhos daqueles a quem foi cada virgem entregue primeiro. (CES. B. Gall. V, 12, 3-14)<sup>1</sup>*

Pouco irão diferir desse modelo as narrações feitas por outros escritores, etnógrafos ou não. Não importa qual a forma de contato com o povo; poderia ser até mesmo uma viagem de aventura, motivada por aquela curiosidade em grau mais elevado. Não eram incomuns viagens solitárias de autores em busca de conhecimentos geográficos para a composição de uma obra, como será o caso de Posidônio, por exemplo.

Para a composição de um relato etnográfico, certas convenções deveriam ser seguidas, resultando, portanto, em relatos semelhantes entre si, ainda que a uns aprouvesse elogiar o estrangeiro e a outros, humilhá-lo. Tudo dependerá do olhar lançado pelo observador. O olhar determina o que poderá e deverá ser narrado, segundo uma experiência pessoal. Aquilo que se apresenta como cenário é o que o autor / etnógrafo / historiador “escolheu” como digno de nota, enquanto ele se sente quase impotente diante do

fato, não conseguindo fazer nada além de observar e narrar. Nesse momento cria-se o que se poderia chamar de um olhar de anticonquista, quando a surpresa é tamanha que não deixa margem para opiniões pessoais.

A narração sobre o estrangeiro, entretanto, pode se dar por vias indiretas, quer dizer, não através de uma observação pessoal, mas através da leitura constante de obras de mesma tradição, anteriores ao autor. Os autores não viajavam para as terras descritas, não conheciam os animais, plantas ou pessoas narrados, ou seja, o material de estudo não foi contemplado por aquele olhar do observador. Os modelos eram repetidos à exaustão, até mesmo em obras de cunho geográfico, não se importando o autor em pesquisar sobre a veracidade de suas fontes. Assim, veremos um Plínio citando como suas autoridades (como ele nomeia suas fontes) autores que trataram genericamente sobre zoologia ou antropologia, por exemplo. Plínio se orgulha de ter lido mais de dois mil volumes sobre vinte mil fatos, dos quais elegera cem como suas autoridades máximas (PL. H. N. *Praef.* 17), enumeradas todas no livro I: primeiro, os romanos, e depois, os estrangeiros, sem fazer distinção entre nenhum deles.

Levando em conta esse tipo de relatos não observados, nos deparamos com os julgamentos pessoais – verdadeiros ou falsos – a respeito do estrangeiro, passados de geração a geração por escritores ávidos apenas em satisfazer um público ansioso por mais informações sobre o desconhecido. Não eram incomuns menções a povos de características consideradas excepcionais, como homens muito altos ou muito baixos, ou disformes e medonhos. Os indianos, exóticos por natureza:

*Multos ibi quina cubita constat longitudine excedere, non expuere, non capitis aut dentium aut oculorum ullo dolore adfici, raro aliarum corporis partium: tam moderato solis vapore durari...*

*Sabe-se que muitos ali ultrapassam cinco cúbitos de altura, não cospem, nem sofrem de nenhuma dor de cabeça ou de dentes ou dos olhos; raramente têm dor em outras partes do corpo: foram modelados por tão moderado calor do sol... (PL. H. N. VII, 22)*

Reflexões morais e filosóficas faziam parte desse tipo de relatos. A atribuição de características grotescas ou animais, exóticas ou sensacionais aos bárbaros era habitual, como já divisamos; porém, não raro foi assinalar tais indivíduos como bons selvagens, aquela gente estranha, mas de boa índole, como pudemos observar no supracitado relato de Júlio César.

Os povos idealizados, haja vista que muitos nem sempre eram diretamente observados, abriam caminho para tratamentos literários diversos, dando margem à criação de Utopias. Quanto mais exóticos ou primitivos, mais suscetíveis à idealização.

O contraste romano x bárbaro era um fato que despertava o interesse dos governantes, pois essas utopias criadas com relação ao bárbaro poderiam salientar as características morais ambicionadas para seu povo, principalmente em momentos de crise e declínio social. Os povos fronteiriços, do chamado “fim do mundo”, muitas vezes são evidenciados como “os mais felizes” ou “os mais justos”, não obstante seus traços rudes. Em comparação com povos em tempos de guerra, revoltas, conspirações ou sob um governo impiedoso, o fato de criar animais por puro deleite é uma atitude de extrema delicadeza. Além das Utopias, as Idades de Ouro são construídas a partir desse mesmo protótipo.

Em um capítulo intitulado “Narrando a anticonquista”, Pratt, ao discorrer sobre a composição de obras sobre história natural, assevera que esta é uma obra para homens letrados, urbanos, que dissociam completamente as relações de funcionalidade entre os seres, para legitimar o poder daquele que conquista e passa a ser dono de terras. Diz a autora:

*O sistema criou, como sugeri anteriormente, uma visão utópica e inocente da autoridade mundial europeia, à qual me referi como uma anticonquista. O termo pretende enfatizar o significado relacional da história natural, a extensão em que ele se tornou significativo, especialmente em contraste com uma presença expansionista europeia, a princípio imperial e pré-burguesa. (PRATT, 1996, p. 78)*

Embora Pratt trate aqui especificamente dos tempos de conquista das Américas, portanto sujeito ao imperialismo europeu, longe de nosso marco temporal dos relatos plinianos, a ideia sobre a relação do conquistador sobre o outro é inerente a qualquer época, não importa sua nacionalidade. Além disso, as referidas narrativas de conquista ou anticonquista se relacionam diretamente com as narrativas das expedições naturalistas, que, no Brasil, tiveram como alguns de seus mais notórios representantes Martius e Spix, que vieram ao Brasil para participar de uma expedição científica no interior do país.

A sociedade ideal fora debatida já por etnógrafos gregos, que buscavam um modelo diverso daquele da *polis*, modelo este ainda não vivenciado e que poderia se provar melhor; veja, por exemplo, a criação da Atlântida,

a cidade onde os frutos são gerados espontaneamente e onde todos vivem em paz. Alguns escritores poderiam percorrer o caminho inverso, tomando como modelo cidades reais, as “cidades ideais”, grandes centros de saber e de comércio, ou ainda cidades longínquas, que eram idealizadas como a possível morada dos deuses ou de seus descendentes (Cf. MURPHY, 2004).

Não apenas as cidades e os habitantes eram fontes de curiosidade. A natureza, plantas e animais, igualmente incríveis, infundiam-se nos relatos etnográficos. A exuberância e a monstruosidade da natureza são, talvez, os pontos que mais despertem interesse no público urbano. Não por acaso, Plínio discorre acerca da criação de jardins (*horti*) em Roma, para onde são levados especiarias e produtos completamente estranhos. Mudanças são replantadas para serem cultivadas ali, pois, como centro do Império, Roma e seus cidadãos têm o dever de conhecer os frutos de suas conquistas. Animais são transportados para a *Vrbs*, onde deverão ser domesticados e criados ou levados a apresentações para serem mortos em espetáculos suntuosos, mas cheios de crueldade.

Digressões enchem os relatos a esse respeito, como um momento de deleite, repletos de histórias tradicionais: a ironia e o humor promovem as partes mais agradáveis de uma leitura por vezes pesada, posto que rica em detalhes. Por outro lado, as passagens irônicas, característica não muito afim a narrativas históricas, que prezam por características de uma retórica mais seca, como a objetividade, podem levantar suspeitas sobre a autenticidade não só do relato, como da autoria do referido relato. Tal é o caso das passagens etnográficas de César, que estudiosos afirmam não ser de sua autoria quando evidenciam humor. Apesar disso, os relatos que contêm esse efeito de relaxamento não deixam de ter a mesma função do que os relatos secos e diretos, tornando-se uma questão de gosto pessoal ou acadêmico do autor.

## **A etnografia na *História Natural***

Os relatos etnográficos na **HN**<sup>2</sup> de Plínio, se comparamos os temas dos grupos<sup>3</sup> de livros nela contidos, são em número menor. Até mesmo se comparados a outras obras, temos a impressão de que os romanos não prezavam esse tipo de relato à época flaviana, mais precisamente a segunda metade do séc. I a.C., em que a **HN** é publicada. Em verdade, devemos explicitar, inicialmente, que, não obstante a obra pliniana conter alguns livros específicos para cada um dos temas, os assuntos são recuperados em outros livros, fazendo com que a leitura aparentemente autônoma seja

feita em círculos, com idas e vindas, cheias de remissões. Um leitor atento não deverá se prender ao sumário da obra, pois que um determinado livro talvez não contenha exatamente aquilo a que o autor se propusera no início; Plínio considera a **HN** como uma obra em constante mutação: conforme os assuntos lhe cheguem, há possibilidade de mudanças.

Plínio descreve alguns esquemas com que possivelmente teria classificado os povos. Mas, diferentemente do que ocorria com os etnógrafos de uma forma geral, o autor não se preocupa em categorizar os povos em relação a local, clima, costumes, instituições, etc., como faziam seus predecessores. Os bárbaros são apresentados, muitas vezes, num meio caminho entre o civilizado e o monstruoso, entre o racional e o irracional. Ele se questiona:

*Quaedam tamen haud omittenda duco, maximeque longius ab mari degentium, in quibus prodigiosa aliqua et incredibilia multis visum iri haud dubito. Quis enim Aethiopas antequam cerneret credidit? aut quid non miraculo est eum primum in notitiam venit? quam multa fieri non posse priusquam sunt facta iudicantur? naturae vero rerum vis atque maiestas in omnibus momentis fide caret si quis modo partes eius ac non totam complectatur animo.*

*Há material, contudo, especialmente concernente a povos que vivem mais distantes do mar, que eu não acredito devam ser deixados de lado. Quem teria acreditado na existência dos etíopes antes de vê-los? E o que não é divisado como maravilhoso quando visto pela primeira vez? Quantas coisas foram julgadas como impossíveis antes de realmente terem acontecido? Em verdade, o poder e a força da natureza carecem de credibilidade em todos os pontos, exceto se a entendermos como um conjunto ao invés de uma porção. (PL. H. N. VII, I, 6-7)*

Em sua grande maioria são os povos da Índia e da Etiópia os confrontados com os romanos. O espanto, contudo, não deve atrapalhar a credibilidade. Os estrangeiros são diferentes, possuem características exóticas, admiráveis e, ainda assim, são críveis como verdadeiros. As fontes plinianas para os relatos, como vimos, são diversas. No livro VII, em questão, vão desde Vérrio Flaco, Licínio Muciano, Agripina, esposa de Cláudio, Cícero, Asínio Polião, Virgílio, Tito Lívio, etc. entre os romanos e Heródoto, Aristóteles, Apolônio, Artemidoro, Hipócrates, Xenofonte, Tucídides e vários outros entre os estrangeiros. Divisamos, então, que suas autoridades contam com

poetas, historiadores, médicos, oradores e... uma mulher (!). Testemunhos, oculares ou não, igualmente servem como autoridade para suas narrativas.

A produção oral acolhe despreziosamente todas as informações e as perpetuam muitas vezes como verídicas. Ao menos, para o imaginário daqueles que as criaram e recontaram, as narrativas apresentam sempre um quê de verdade, caso contrário não durariam gerações e gerações. Essas podem ser, para Plínio, as fontes secundárias, que o autor identificará com expressões como “conta-se”, “dizem”, “sabe-se”, etc. A indeterminação do sujeito narrador demarca o cunho popular da **HN**: a tradição oral. Além delas, outras autoridades podem ser reconhecidas como secundárias: aquelas que não estão no sumário da obra, mas que serão apresentadas, como que por lembrança repentina do autor, ao longo do livro.

O livro VII inicia-se com a descrição do homem e de sua variedade de individualidades, dentre as quais vimos os etíopes. Segue-se logo a descrição do que entenderemos como *mirabilia* – as coisas admiráveis de se verem –: os canibais e selvagens. Plínio aproveita logo para fazer um *excursus* em que chamará a atenção do leitor desavisado para o fato de que o povo vive longe, no centro da terra, e provavelmente é a terra de seres míticos:

*Esse Scytharum genera, et quidem plura, quae corporibus humanis vescerentur indicavimus – id ipsum incredibile fortasse ni cogitemus, in medio orbe terrarum [ac Sicilia et Italia] fuisse gentes huius monstri, Cyclopas et Laestrygonas, et nuperrime trans Alpís hominem immolari gentium earum more solitum, quod paulum a mandendo abest. Sed iuxta eos qui sunt ad septentrionem versi, haut procul ab ipso aquilonis exortus pecuque eius dicto. Quem locum Ges Clithron appellat, produntur Arimaspi, quos diximus, uno oculo in fronte media ingentes.*

*Mostramos que há alguns tipos de Citas, e de fato vários deles, que se alimentam de corpos humanos – algo que talvez pareça inacreditável se não pensarmos que, no meio da terra [da Sicília e da Itália], há povos com essa monstruosidade: os Ciclopes e os Lestrigões, e os povos das regiões além dos Alpes que mais costumemente fazem sacrifício humano – o que não é muito diferente de comer pessoas. Mas, perto desses, em direção ao norte, não muito distante do lugar onde nasce o vento norte e da caverna com seu*

*nome, lugar que chamam de “entrada da traqueia do mundo”, há os notáveis Arimaspes, de quem falamos, que possuem apenas um olho no meio de sua testa.* (PL. H. N. VII, II, 9-10)

Esse tipo de narrativa mais tarde povoará o imaginário medieval: serão descritas pessoas com características cada vez mais admiráveis e que chegarão aos nossos dias, como homens com pés voltados para trás; homens com cabeça de cachorro; homens que se mantêm numa mesma posição por dias a fio; crianças com um só pé; homens com olhos nos ombros; imunes a cobras ou ao fogo, etc. Estudiosos tentaram ser mais racionais, procurando explicar os *mirabilia* como fenômenos típicos de quem lida com o desconhecido, daquele desbravador, viajante, etnógrafo, historiador, guerreiro ou não importa que função exercesse ao vislumbrar pela primeira vez um bárbaro, possivelmente a uma distância razoável, com medo da reação do outro. Dentre as possíveis explicações, aventaram as hipóteses de que os homens com cabeça de cachorro poderiam ser espécies de orangotangos, babuínos ou outra espécie de macacos, desconhecidos; os homens imóveis por dias, nada mais seriam que filósofos indianos meditando; os olhos nos ombros poderiam ser espécies de tatuagens, imitando algum tipo de animal e por aí em diante. A distância e o ineditismo seriam a causa das descrições exóticas.

Murphy (2004), entretanto, nos lembra que, por mais que a surpresa ou o medo fizessem com que o narrador tivesse uma visão distorcida do fato real, logo após o primeiro impacto provavelmente haveria uma aproximação entre o civilizado e o estrangeiro, levando a desfazer esse caráter ambíguo e incrível. O corpo humano é passível de mutações as mais variadas ao longo da vida e cada um reage de modo determinado a fatores idênticos. Como o ser humano cresce, vê seu cabelo e dentes surgindo para depois, na velhice, perdê-los, alguns podem sofrer mutações genéticas, inclusive dependendo do lugar onde vivem.

Os *mirabilia*, portanto, devem ser vistos por nós, observadores e leitores modernos, como uma descrição um tanto exagerada sobre pessoas, animais ou plantas com características fora dos chamados padrões normais. O impacto da primeira visão, do primeiro encontro, faz com que o estranhamento seja bem maior, e os relatos repercutem esse ato ao extremo. Umberto Eco, em **Kant e o ornitorrinco**, nos explica que quando nos deparamos com o desconhecido, a tendência é aproximá-lo dos modelos preexistentes, e tais modelos podem nos levar a uma apreciação errônea do

dito objeto. O exemplo de Marco Polo ao ver em Java, pela primeira vez, um rinoceronte, animal desconhecido dos europeus, logo o fez enquadrá-lo aos moldes sabidos:

*Mas tratava-se de animais que ele nunca viu, exceto que, por analogia com outros animais conhecidos, distingue o seu corpo, as quatro patas e o chifre. Assim como a cultura colocava à sua disposição a noção de unicórnio, precisamente como quadrúpede com um chifre em cima do nariz, ele designa aqueles animais como unicórnios. Depois, como é cronista honesto e obstinado, apressa-se por dizer-nos que, no entanto, estes unicórnios são muito estranhos, queremos dizer pouco específicos, visto que não são brancos e ágeis mas têm “pelo de búfalos e pés de elefantes”, o chifre é negro e desgracioso, a língua espinhosa, a cabeça semelhante àquela de um javali: “É uma besta muito feia de se ver”... (ECO, 1998, p. 55)*

A analogia com os modelos precedentes induz ao erro; porém, o narrador se dá conta de que há diferenças entre as espécies. Eco observa, no entanto, que, significativamente, Marco Polo não segue entre tentativas de classificação de seu animal desconhecido, mas percebe a diferença e se corrige, colocando o leitor a par dos detalhes diferentes. Do mesmo modo como, no século XVIII, ao examinarem pela primeira vez um ornitorrinco, chegado empalhado à Inglaterra, diversos naturalistas acreditaram que se tratasse de alguma piada de taxidermista; não conseguiam classificar aquele animal tão estranho, que possuía características de mamífero, peixe e ave ao mesmo tempo e, portanto, não se enquadrava de modo algum aos moldes conhecidos.

Voltando aos romanos e a Plínio, povos distantes, com mutações corporais diversas, são dignos de admiração; tratam-se de subtrações (pigmeus, mutilados); adições (gigantes, olhos brilhantes) ou inversões (pés para trás, pessoas que trocam de sexo ou que têm crescimento de cabelos escuros na velhice). Além disso, as dietas podem ser rudes (canibais) ou demasiadamente refinadas (vegetarianos).

Aulo Gélío, em **Noites Áticas**, ao discorrer acerca das maravilhas dos povos bárbaros, em sua viagem com um amigo de volta à Itália, depara-se com uma banca de livros que lhe chamam a atenção: são obras sobre fatos miraculosos e fábulas que o autor decide colher e anotar o que não fora até então contemplado entre os romanos, para que ninguém se sentisse

rude ao se deparar com aquele tipo de notícias. A prática de uma escola etnográfica e doxográfica faz o relato inicial de Aulo Gélíio coincidir com o relato pliniano acerca dos canibais: “... que os citas mais interiores, que vivem sob os próprios setentrões, nutrem-se de corpos humanos, levam a vida por alimento desse meio de subsistência...” (AUL. GEL., **Noit. Át. IX**, 6).<sup>4</sup> E o próprio Gélíio designa Plínio como uma de suas autoridades em outro trecho do mesmo livro: “Encontramos ainda escrito nos mesmos livros aquilo que depois também li no livro sétimo da **História Natural** de Plínio Segundo...” (AUL. GEL., **Noit. Át. IX**, 7). E, mais adiante, ainda em tom emulatório, menciona a incontestável dignidade pliniana, acrescentando o relato sobre mulheres que se transformam em homem, misturando narrativas etnográficas a lendas mitológicas:

*Estas palavras portanto, que mais abaixo citei, são do próprio, tiradas daquele livro; elas seguramente fazem que nem deva ser rejeitada nem tomada em ridículo aquela conhecidíssima cantilena dos antigos poetas sobre Cênide e Ceneu. “Não é fabuloso, diz ele, o transformar-se de fêmeas em machos...”* (AUL. GEL. **Noit. Át. IX**, 14)

A autoridade é indiscutível, posto que fora baseada em alguém de notório saber. E aquilo que motiva Gélíio a novamente narrar uma história já conhecida é a curiosidade e a reação que o encontro provoca nos leitores.

O etnógrafo que recolhe esse tipo de relatos, depara-se com uma tarefa árdua: identificar o que é verdadeiro e falso. Mas, o mais importante, para a atualidade, é tentar interpretar o que escritores antigos narravam: quais suas ideologias, políticas ou pontos de vista. A geografia ou a antropologia, assim como a história, não eram ciências exatamente neutras. Valores culturais, em que os autores se fundamentavam, exigiam certas interações entre várias disciplinas e isso se tornava evidente nos relatos.

A **HN** nos apresenta a etnografia em espécies de janelas que Murphy (2004, p. 94) definirá como: “a categoria ‘estrangeiro’ em si assume a ideia de ‘lar’, uma norma preexistente, subentendida com a qual a pessoa se identifica”, posto que, como vimos, ele só é estrangeiro porque não vive em Roma, não é um *civis*, não é urbano e talvez nem seja letrado. Para ser identificado, no entanto, deve ser apresentado segundo regras conhecidas dos romanos. Foi o caso do rinoceronte de Marco Polo ou do ornitorrinco para a sociedade de pesquisadores e naturalistas setecentistas. Mas, os lei-

tores devem se harmonizar com os padrões da **HN**, isto é, devem se tornar cidadãos romanos, dentro daquela política expansionista do Império.

Então, em vez de se tentar descobrir o que ou o quanto há de verdadeiro na **HN**, bem podemos tentar divisar os valores e preocupações culturais ali presentes, apresentados por contraste com os estrangeiros. Assim, o que sobressai é o maravilhoso, grotesco ou espetacular, tanto na relação de outros povos quanto no uso que se faz da Natureza, provocando-a até seus limites, deparando-se com as preocupações morais. Plínio aceita como verdadeiro aquilo que ele relata – exceto em trechos em que o autor se manifesta em contrário, como nos relatos sobre a magia, considerada como algo contrário à Natureza. Por outro lado, aquele mesmo fato verídico pode ser desmentido em outro ponto da obra, segundo as novas fontes consultadas ou se o fato se refere aos próprios romanos. A **HN**, portanto, não contém apenas uma voz, ela é construída a partir de recortes das diversas autoridades consultadas.

Vejamos outro exemplo do livro VII da **HN**, num *excursus* acerca de tribos na África imunes a picadas de cobras. Inicialmente é apresentada a autoridade que narra sobre uma espécie de homens de qualidades excepcionais: sua localização e denominação seguem o plano retórico, sendo apresentados, a seguir, os fatos admiráveis concernentes às tribos e sua comparação com outras tribos de mesma categoria:

*Similis et in Africa Psyllorum gens fuit, ut Agatharchides scribit, a Psyllo rege dicta, cuius sepulchrum in parte Syrtium maiorum est. horum corpori ingenitum fuit virus exitiale serpentibus et cuius odore sopirent eas, mos vero liberos genitos protinus obiciendi saevissimis earum eoque genere pudicitiam coniugum experiendi, non profugientibus adulterino sanguine natos serpentibus.*

*Como escreveu Agatarquides, do mesmo modo existiu na África a raça dos Psilos, assim chamada pelo rei Psilo, cujo túmulo se encontra na região da Sirtes maior. Em seus corpos era inato um veneno mortal para as serpentes, cujo cheiro fazia as cobras dormirem; ao mesmo tempo eles tinham o costume de expor suas crianças, logo após o nascimento, às mais selvagens das serpentes e usavam essa espécie para testar a fidelidade das esposas, visto que as cobras não fogem dos nascidos de sangue adúltero. (PL. H. N. VII, II, 13-14)*

Chama a atenção de Plínio não só a característica inerente aos psilos, mas a sua serventia e os costumes do povo. Mais tarde, no livro XXVIII, o autor retomará – num plano retórico cíclico – a narrativa sobre esse povo, agora contrastada com uma família romana possuidora das mesmas qualidades. Os *mirabilia* se estendem ao povo romano, tornando-se dignos de nota pelo inusitado da experiência vivenciada:

*Hominum monstrificas naturas et ueneficos aspectos diximus in portentis gentium et multas animalium proprietates, quae repeti superuacuum est. Quorundam hominum tota corpora prosunt, ut ex iis familiis quae sunt terrori serpentibus, tactu ipso leuant percussos suctuue modico, quorum e genere sunt Psylli Marsique et qui Ophiogenes uocantur in insula Cypro, ex qua familia legatos Euagon nomine, a consulibus Romae in dolium serpentium coniectus experimenti causa, circummulcentibus linguis miraculum praebuit. Signum eius familiae est, si modo adhuc durat, uernis temporibus odoris uirus. Atque eorum sudor quoque medebatur, non modo saliuu.*

*Descrevemos as naturezas monstruosas e as aparências mágicas dos homens e muitas propriedades dos animais nos presságios dos povos, coisas que são inúteis de se repetir. Os corpos inteiros de certos homens são úteis, como, por exemplo: nas famílias que causam terror às serpentes, e que com um simples toque ou com um leve chupão curam suas picadas – a este tipo pertencem os psilos, os marsos e os chamados ofiófagos da ilha de Chipre, a cuja família pertence um embaixador em Roma chamado Evagão que, atirado pelos cônsules como experiência em um vaso cheio de serpentes, exibiu o milagre de ser acariciado pelas línguas das serpentes. A marca dessa família, se de algum modo subsiste até o presente, é um amargor nos tempos primaveris. E o suor deles também curava, assim como sua saliva. (PL. H. N. XXVIII, VI, 30-31)*

As aparentes contradições da obra são fruto, possivelmente, de um conflito de diferentes discursos retóricos de tradição moralizante, que podem gerar dúvidas, sobretudo nos leitores modernos. Assim, é difícil precisar o quanto é fonte de observação ou experimentação direta de Plínio – pouco será – e o quanto seria originário de leituras, muitas vezes não de especialistas, mas já retransmissões em segunda ou terceira mão. Não obstante tais empecilhos, é

perceptível a “voz” própria do autor na carta prefácio à obra e no princípio de cada livro, bem como nas inúmeras digressões e reflexões presentes na **HN**. Murphy (2004, p. 10-11) assevera que há mais de um Plínio e, portanto, mais de uma perspectiva sobre a Natureza autorizada pelo texto.

A transgressão dos limites preestabelecidos por um grupo – no caso, os romanos da *Vrbs* – causa transtornos e desconfortos, levando à exigência de um retorno ao que possa ser considerado certo. Dentre essas transgressões se encontram os monstros e prodígios ou, para os latinos, *monstra* e *mirabilia*, de que vimos falando. Jeha (2009), ao ponderar sobre a classificação de Frankenstein, personagem homônimo da obra de Mary Shelley, reflete sobre a curiosidade que move o personagem em sua trajetória no livro. Curiosidade esta que, inata à condição humana segundo Aristóteles, será condenada por Agostinho, pois levaria ao distanciamento do homem de Deus. Para Jeha (2009, p. 19), “os monstros ajudam a manter a coesão social. Os grupos precisam manter seus membros unidos dentro de fronteiras e proteger-se contra os inimigos externos... O monstro é um artifício para rotular as infrações desses limites sociais”. Voltamos ao desconhecido, àquilo que está além das fronteiras, ao diferente. O monstro, então, nada mais é do que uma reação à falta de conhecimento. Jeha (2009, p. 20) ainda continua: “Monstros revelam o avesso da nossa concepção do real, apontando desencontros entre categorias. Eles funcionam como metáforas, indicando uma semelhança entre coisas dessemelhantes; em geral, juntando elementos de diferentes domínios cognitivos”.

Os *mirabilia*, no entanto, não se referem tão somente ao estrangeiro, na **HN**, mas à própria Roma e a seus cidadãos, tão ou mais surpreendente que os fatos narrados. Naas assinala que “*Rome is shown to be the center of a dominated world, where the centre absorbs and replaces the periphery*” (NAAS, 2011, p. 57). Quando os portentos são levados para o centro do Império, é este que passa a maravilhoso; a posse e o controle das maravilhas engrandecem Roma. O final da **HN** é um elogio à Itália por todos os seus produtos, incluindo aí os homens, e igualmente ao que foi adquirido através das conquistas, e a excelência do Império. O projeto pliniano termina, assim, com o olhar voltado para si mesmo, sua produção e seu contínuo processo de transformação, com o expansionismo territorial moldando a expansão dos conhecimentos.

## Documentação escrita

AULO GÉLIO. **Noites Áticas**. Trad. José R. Seabra Filho. Londrina: EDUEL, 2010.

CÊSAR. De bello gallico. In: NOVAK, Maria da Glória; NERI, Maria L.; PETERLINI, Ariovaldo A. (Orgs.). **Historiadores latinos**. Antologia bilíngue. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PLINE L'ANCIEN. **Histoire naturelle**: livre XXVIII. Texte établi, traduit et commenté par A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

PLINY. **Natural History II**: Libri III-VII. By H. Rackham, M. A. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1961.

## Referências bibliográficas

BAEGON, Mary. **The Elder Pliny on the human animal**. Natural History: book 7. Oxford: Clarendon Press, 2005.

ECO, Umberto. **Kant e o ornitorrinco**. Trad. Ana Thereza B. Vieira. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 1997.

JEHA, Julio. Das origens do mal: a curiosidade em Frankenstein. In: JEHA, Julio; NASCIMENTO, Lyslei (Orgs.). **Da fabricação de monstros**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009, p. 11-23.

MURPHY, Trevor. **Pliny the Elder's Natural History**. The Empire in the Encyclopedia. Oxford: Oxford University Press, 2004.

NAAS, Valérie. Imperialism, *mirabilia*, and knowledge: some paradoxes in the *Naturalis Historia*. In: GIBSON, Roy K.; MORELLO, Ruth (Eds.). **Pliny the Elder**: themes and contents. Leiden; Boston: Brill, 2011, p. 57-70.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

## Notas

---

<sup>1</sup> Tradução de Maria da Glória Novak.

<sup>2</sup> Doravante a obra **História Natural** será citada simplesmente como **HN**.

<sup>3</sup> A saber, antropologia, cosmologia, geografia, botânica, zoologia, farmacologia, artes.

<sup>4</sup> A tradução de todos os trechos selecionados de Aulo Gélio é de autoria de José Seabra Filho.

## O CULTO IMPERIAL E AS MOEDAS DO IMPÉRIO ROMANO\*

Vagner Carvalheiro Porto\*\*

**Resumo:** *É nosso objetivo neste trabalho demonstrar como as efígies de Augusto e os signa imperii augustanos, presentes nas moedas produzidas na Hispania e Síro-Palestina, propagandeavam o culto imperial, o Estado e seu guia, Augusto, garantindo-lhe mérito e prestígio. Augusto foi o primeiro a preocupar-se com a organização política sistemática das imagens, buscando reconhecer publicamente suas qualidades militares - de Divi filius - e seus méritos no comando do Estado. Tibério, no Ocidente, e Herodes, no Oriente, foram seus importantes continuadores. A estética foi, desse modo, posta a serviço da política.*

**Palavras-chave:** *Augusto; culto imperial; moedas romanas; Hispania; Síro-Palestina.*

### THE IMPERIAL CULT AND THE COINS OF THE ROMAN EMPIRE

**Abstract:** *It is our goal in this paper to show how the effigies and augustean signa imperii on the coins struck under Augustus in Hispania and Syro-Palestine advertised the imperial cult, the State and his leader, Augustus, thus guaranteeing merit and prestige for himself. Augustus was the first to be concerned with the systematic political organization of images, searching for the public acknowledgement of his military qualities, of his Divi filius status, and of his virtues in ruling the State. Aesthetics was, therefore, put at the service of politics.*

**Keywords:** *Augustus; imperial cult; Roman coins; Hispania; Syro-Palestine.*

---

\* Recebido em: 17/12/2017 e aceito em: 10/01/2017.

\*\* Professor doutor do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Coordenador do LARP – Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (MAE-USP). E-mail: vagnerporto@usp.br.

## Introdução

Neste artigo pretendemos apresentar alguns pontos de reflexão sobre como a análise da iconografia monetária pode oferecer subsídios para entendermos o culto imperial e todas as questões que o cercam. Os símbolos augustanos, presentes nas moedas, estão, direta ou indiretamente, relacionados ao culto imperial, como poderemos ver.

A ordenação do espaço físico empreendida por Augusto pode ser diretamente relacionada com a *pax deorum*, ou seja, a paz existente entre os deuses e cidadãos romanos. Isso pode ser observado nas moedas. Também os *signa imperii*, signos e símbolos relacionados a Augusto, desde pelo menos a morte de seu pai adotivo Júlio César, foram escolhidos para estar nas moedas.

Dentre esses símbolos que, de certo modo, permitiram a construção de esquemas iconográficos que foram difundidos e utilizados no anverso e reverso das moedas produzidas, seja em Roma ou nas províncias romanas, destacam-se – como bem colocou Debora Casanova da Silva em seu artigo *Altar belvedere no culto dos lares augusti: reorganização do espaço sagrado da urbs (ca. 12 a. C.)* de 2013 – : a *sidus Iulium*, a estrela que simboliza *diuus Iulius*; a *Rostra*, que representava a proa dos navios dos inimigos de Otaviano; arbustos de louros, ligados à divindade Apolo; os cisnes, também ligados à divindade Apolo; a coroa cívica ou coroa de carvalho; o escudo áureo ou escudo da virtude; centauros marinhos, golfinhos e cavalos marinhos; a deusa Vitória; Eneias; a quadriga, que representava o triunfo de Augusto, etc.

Segundo Paul Zanker, esses símbolos “dedicados a Augusto em 27 a. C. foram combinados de modos inimagináveis, não somente um com o outro, mas com novos ou mais recentes símbolos da vitória ou salvação” (ZANKER, 1992, p. 74 e 87). Durante anos a batalha do *Actium* foi lembrada como um tipo de milagre secular, a partir do qual o novo governo de Augusto foi criado (SILVA, 2013, p. 37).

É sabido que o culto imperial foi um ritual implantado a partir da reapropriação - no momento do movimento cultural, jurídico, político e religioso conhecido como a *restauratio augustana* - de um ritual já conhecido pelos romanos desde a época arcaica, o ritual incluído no festival das *Compitalia*. Originariamente dedicado a duas divindades, os deuses Lares,

o ritual foi modificado em 7 a.C., a partir da inclusão de uma terceira divindade, a essência divina de Augusto, ou *Genius Augusti*, passando a se chamar *Lares Augusti*. Em sua origem, no formato singular, correspondia ao Lar, divindade que, em conjunto com o *genius* do *paterfamilias*, era cultuada dentro das casas romanas em um pequeno santuário, o *lararium* (SCHEID, 2003, p. 163-165).

Outro símbolo importante que auxilia na composição da divinização augustana é o escudo da virtude mencionado anteriormente. O esquema iconográfico relacionado ao escudo gira em torno da família imperial, na formulação da superioridade da *domus augusta*, e na aura divina presente nas vitórias de Augusto. Compõe essa cena a deusa *Vitória* alada segurando o *clipeus uirtutem*, o escudo da virtude que fora entregue a Augusto em 27 a.C. pelo Senado e pelo povo romano. Os *signa* aparecem na cena e nela podemos ver ligações tanto com a divindade Apolo como com a presença da personificação da deusa *Vitória*, que teria garantido a *pax augusta*. A representação iconográfica de Nike-Vitória escrevendo no escudo é recorrente principalmente nas moedas dos imperadores que sucederam a Augusto.

Segundo a tradição, o escudo da virtude que Augusto recebeu, teria sido depositado no altar da deusa *Vitória*, na *Cúria Iulia*. As cópias desse escudo, colocadas em várias cidades, permitiram a divulgação a todos os cidadãos romanos das virtudes de Augusto, já que cada uma destas se ligava a seus feitos.

Nesse tipo de honra, havia outra questão implícita: Augusto deveria ser um exemplo - mais do que para os cidadãos, para os governantes posteriores a ele. O escudo apresentava um conjunto de qualidades preconizadas pelo *mos maiorum*, e sua circulação vinculada a Augusto mostrava a identificação entre essas qualidades e o seu governo.

Outro aspecto importante que diz respeito ao culto imperial, é o da fundação das novas cidades. Rui Morais, falando do caso da fundação de *Bracara Augusta*, província da Hispania romana, informa que a fundação da cidade, mais do que entendida como um núcleo populacional novo, devia ser encarada num sentido mais lato, aquele da criação de uma consciência cívica coletiva representada pela menção dos *bracaraugustani*, documentada pela epigrafia (TRANOY, 1980, p. 155-159 *apud* MORAIS, 2007, p. 133). Nesse ponto, salientem-se dois pedestais de estátua, um dedicado a Augusto, comemorando o dia do aniversário do nascimento do legado

Paullus Fabius Maximus, e outro em honra de Agrippa Postumus, filho do lugar-tenente de Augusto, M. Vipsanius Agrippa. Tais monumentos são um forte indicador de que, nos inícios da formação da cidade, o culto imperial foi oficialmente introduzido ao mesmo tempo que se desenvolvia o culto dinástico dos herdeiros de Augusto.

### **Instrumentalização política das moedas: algumas considerações**

Pudemos abordar no artigo que publicamos em 2012 pela **Mare Nostrum – Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo**, que o culto imperial aparece na literatura com aspectos diferentes tanto no Oriente quanto no Ocidente: a historiografia acostumou-se a propor que o Oriente seria o local propício à substituição de um culto por outro, pois havia a tradição de veneração ao poder, enquanto que, no Ocidente, o culto era, de certa forma, imposto por Roma (PORTO, 2012, p. 17).

Vimos que o culto imperial surge como forma de conexão e sua uniformidade se propõe como elemento de coesão, de unidade. De acordo com M. Beard, J. North, e S. Price, ele se traduzia em diferentes tipos de culto e em diferentes formas de interação com os deuses locais. Esses autores propõem a diferenciação já mencionada entre Oriente – local propício à substituição de um culto por outro, pois havia a tradição de veneração ao poder – e Ocidente, em que o culto era imposto por Roma (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 334). Segundo eles, o Ocidente não possuía uma estrutura estatal, e os grupos rivalizavam entre si. Como nos informa Paul Zanker (1992), principalmente no que diz respeito ao Ocidente, as aristocracias locais procuravam promover seus feitos pela autoimagem, em especial pela competição que o culto imperial promovia entre as cidades.

Segundo Zanker, o retrato de Augusto nas moedas, por exemplo, propagandeavam tanto o Estado quanto o seu imperador (ZANKER, 1992, p. 18), garantindo-lhe mérito e prestígio. Ana Tereza Marques Gonçalves lembra que Augusto foi o primeiro imperador a se preocupar com sistematização das imagens e seus *links* com a organização política, procurando reconhecer de forma pública suas qualidades militares como *Divi filius* e seus méritos no comando do Estado (GONÇALVES, 2001, p. 57). A estética foi, desse modo, posta a serviço da política (PORTO, 2012, p. 17).

Com relação às moedas, elas circulavam por todo o Império e até fora das fronteiras romanas levando imagens e pequenas inscrições gravadas em seus aversos e reversos. Com as moedas, como diz Antônio Tavares (1988, p. 116), circulava o elogio do imperador. E, como na fabricação de estátuas, havia cânones oficiais a serem seguidos. Como enfatiza Kevin Greene, não havia um controle direto do imperador sobre as cunhagens cidadinas, mas havia cânones previamente definidos que eram respeitados (GREENE, 1986, p. 50).

No entanto, há pesquisadores - como M. H. Crawford (1983) - que não veem as moedas como veículos de propaganda. Crawford defende que os veículos devem causar impacto, devem obrigatoriamente chamar a atenção dos receptores, e as moedas não eram observadas detidamente por aqueles que as utilizavam (PORTO, 2012, p. 18). Comenta, ainda, que a autoridade e a personalidade dos imperadores chegavam à população através do culto imperial, das estátuas, das construções públicas e das distribuições de benesses, e não através das moedas; por isso não existia um órgão específico do governo para controlar as emissões monetárias e poucas vezes as moedas foram descritas nas fontes textuais romanas. Para Crawford, elas só apresentavam inscrições e figuras porque esse era um hábito romano. Os tipos e as legendas normalmente tinham duas funções: identificar a autoridade responsável por sua cunhagem e proclamar a mensagem de que tal autoridade estava no poder. Observando os estudos de M. H. Crawford em **Roman imperial coin types and the formation of public opinion** (1983, p. 47-59), vimos que:

*(...) a moeda é um símbolo de soberania e autoridade e que nela encontram-se gravadas as atividades imperiais, mas argumenta que, para se transformar num veículo de propaganda, a moeda deveria possuir um conteúdo programático e um significado menos efêmero. Porém, reconhece que o que identifica a cunhagem de um imperador era a imagem do mesmo. Em casos de damnatio memoriae (“danação da memória”, no sentido de remover da lembrança), não apenas as estátuas e inscrições eram atingidas, mas as moedas também eram raspadas.* (PORTO, 2012, p. 18)

Já havíamos contrariado a argumentação de Crawford no referido texto de 2012: em primeiro lugar, porque as moedas não eram efêmeras, pois circulavam mesmo depois da morte do imperador que as havia cunhado. Podiam continuar circulando, por vezes, além de cem anos de sua cunhagem.

Em segundo lugar, da mesma forma que não havia um órgão específico para controlar as imagens das estátuas imperiais, também não havia a necessidade da existência de um organismo oficial para controlar as cunhagens, pois os cânones já se encontravam definidos pela tradição e pela repetição, e, além disso, mesmo os cânones estabelecidos são objeto de escolha de uma autoridade que optou por este e não aquele símbolo para compor o campo da moeda. Em terceiro lugar, tanto era verdade que as moedas eram observadas, que elas eram raspadas no caso de *damnatio memoriae* decretada pelo Senado. Por fim, o grande problema de analisarmos a questão das moedas não é perceber que elas divulgavam obras, feitos e virtudes do imperador, mas sim entender plenamente alguns de seus símbolos – já que eles estão muito distantes de nossa simbologia atual – e perceber o seu impacto na população, o que é impossível de se alcançar, pois não temos informações de como os romanos reagiam às mensagens transmitidas. No entanto, há constatações infofismáveis: nunca se deixou de tentar transmitir algo pelas moedas; não há moedas sem tipos ou legendas (PORTO, 2012, p. 19).

Paul Zanker afirma, e com ele concordamos:

*As moedas tiveram sem dúvida um grande número de observadores atentos. Diferentemente de nossa época, submersa em estímulos visuais, o aparecimento de novas imagens era então um acontecimento. [...] As moedas tinham uma circulação particularmente maciça e difusa, como demonstram as escavações, sobretudo na parte ocidental do Império. (ZANKER, 1992, p. 62)*

Desde que comecei a estudar numismática há vinte anos, principalmente graças aos ensinamentos da professora Maria Beatriz Florenzano nos primórdios de minha formação, aprendi que imagens nas moedas sempre indicaram algum tipo de propaganda, pois as moedas passavam pelas mãos de todos e estavam sempre sob o olhar de todos. Não podemos perder de vista que à época romana não se contava com os estímulos visuais dos tempos atuais, por isso os símbolos presentes nas moedas eram muito mais observados e considerados.

Pode ser que o emprego do termo “propaganda” para a Antiguidade não seja apropriado. Mas não percamos de vista que havia, sem sombra de dúvida, uma instrumentalização política das moedas e de seu conteúdo por governantes, quer das elites locais, quer de Roma (PORTO, 2012, p. 19).

## O culto imperial nas moedas da Hispania e da Siro-Palestina

As cunhagens de *Colonia Patricia* são bem conhecidas graças aos trabalhos de F. Chaves Tristan, principalmente **La Corduba hispano-romana y sus monedas** (Sevilha, 1977); também pelas discussões de R. Knapp (em *Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica*, 1980, p. 189-202).

Todos os símbolos sacerdotais - como a pátera, o *aspergillum*, o jarro e o *lituus* (**Fig. 1**) - são tipos que têm sido explicados como uma alusão aos mais importantes sacerdócios de Augusto (PORTO, 2012, p. 20).



**Fig. 1** - *Colonia Patricia*. Bronze. Autoridade emissora: magistrados locais sob Augusto. Anverso: cabeça de Augusto à esquerda. Legenda: PER CAE AVG. Reverso: símbolos sacerdotais: pátera, *aspergillum*, jarro e *lituus*. Legenda: COLO PATR. Referência: Burgos 1565.

Nas cidades de *Tarraco* e *Emerita*, o reino de Tibério é o ponto de partida para o estabelecimento do culto imperial ao organizar-se o culto provincial e a construção dos templos dedicados a Augusto. A morte e posterior divinização de Augusto foram recordadas, em várias cidades hispânicas, com novas séries de moedas realizadas por ordem de Tibério, nas quais aparecem, em seu anverso, a cabeça radiada de Augusto e a legenda DIVVS AVGVSTVS PATER, junto do templo AETERNITATI, AVGVSTAE.

A maior produção monetária de *Emerita* foi feita durante o reinado de Tibério. Os tipos monetários e as legendas das moedas dessa cidade têm um forte caráter religioso, com específica alusão ao culto imperial - o que fica evidente, se observarmos as legendas dos aversos. Sobre os reversos das moedas das cidades hispânicas de *Tarraco* e *Turiaso*, a religiosidade se verifica com a representação da porta da cidade,<sup>1</sup> do altar de *Providentia* e do templo de *Aeternitas Augusta* nas moedas batidas (**Figs. 2 e 3**).



**Fig. 2 - Tarraco.** Bronze. Autoridade emissora: Tibério. Anverso: cabeça de Augusto. Legenda: DIVVS AVGVSTVS PATER. Reverso: altar. Legenda: AETERNITATIS AVGVSTAE (da eternidade augusta ou da imortalidade de Augusto). Referência: Roman Provincial Coinage 102.



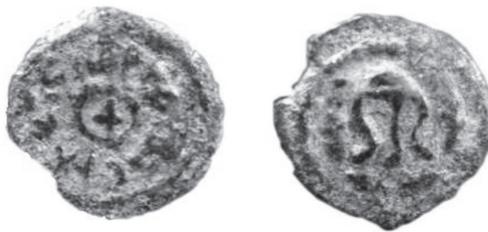
**Fig. 3 - Turiaso.** Bronze. Autoridade emissora: Tibério. Anverso: estátua de Augusto divinizado, sentado em trono. Legenda: DEO AVGVSTO. Reverso: o templo. Legenda: AETERNITATIS AVGVSTAE. Referência: Roman Provincial Coinage 401.

Já no caso do Oriente, muitas são as cidades da Síria-Palestina que procuraram retratar o culto imperial. Foi Herodes, o Grande, quem inaugurou essa tradição. De acordo com Flávio Josefo, depois da invasão da Judeia pelos partas em 40 a.C., precisamente em 37 a.C., Herodes Magno, com apoio romano, reivindicou aos romanos o poder sobre Jerusalém. Consequentemente, governou a Judeia como rei cliente de Roma, tanto como recompensa pelos inolvidáveis serviços prestados como rei, quanto por sua diplomática bravura e destreza, (JOSEFO. **Guerra dos Judeus**, I, 2.4.242; **Antiguidades Judaicas**, XIV, 11.2.274); também Herodes recebeu de Augusto diversas cidades gregas e territórios circunvizinhos do Jordão. As escavações do novo porto da cidade de Cesareia e seu opulento palácio, de vilas em Jericó, de Massada e de Herodion, e aquelas realizadas nas

residências aristocráticas no quarteirão judeu de Jerusalém, revelaram a extensão da difusão da cultura romana na Palestina, a partir da descoberta de estilos e técnicas da arte arquitetural e da arte decorativa promovida por Herodes (ANDERSON, 1995, p. 446).

Dentre as razões que levaram Herodes a cunhar moedas, particularmente nos interessam aqui os contextos relacionados às instituições romanas de *congaria* e *donativa*. Augusto adotara essa prática, estabelecendo para todo o Império um padrão de generosidade (*Liberalitas Augusti*) que foi imitado por seus sucessores. Nesse sentido, a magnanimidade geral de Herodes pode ter sido uma imitação da própria política de benevolência inaugurada por Augusto.

Durante a importante visita de Herodes a Otaviano, na ilha de Rodas, na primavera de 30 a.C. (após a vitória deste último na Batalha de *Actium*), Herodes corajosamente tirou o próprio diadema em deferência ao conquistador a quem ele agora queria se alinhar (JOSEFO. **Guerra dos Judeus**, I, 387; **Antiguidades Judaicas**, XV, 187). Otaviano devolveu o diadema à cabeça de Herodes (JOSEFO. **Guerra dos Judeus**, I, 393) e reconfirmou seu governo. Esse episódio foi simbolicamente retratado nas primeiras emissões de Herodes, que colocou o diadema com a letra X no centro dos aversos, como podemos ver na **Figura 4**. Donald T. Ariel acredita que a produção dessas moedas e a doação de uma grande quantidade delas às suas tropas sejam exemplo da *congaria* e *donativa* iniciada por Augusto e imitada, neste caso, por Herodes (ARIEL, 2008, p. 114).



**Fig. 4** – Jerusalém. Bronze. Autoridade emissora: Herodes, o Grande. Anverso: diadema; dentro, letra X. Legendas em grego, ΗΠΩΔΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ (do rei Herodes). Reverso: mesa com três pernas encurvadas. Referência: Meshorer *TJC* 48; Hendin 490.

*Cesareia Panias* (a moderna Banias), na região da Transjordânia, também é importante para entendermos a expansão do culto ao imperador no Oriente. *Panias* era conhecida por suas fontes de águas frescas vindas das montanhas para o Mar da Galileia. De acordo com Flávio Josefo, Felipe, filho de Herodes, o Grande, teria reedificado a cidade e lhe dado o nome de *Cesareia* em honra a Augusto (JOSEFO. **Guerra dos Judeus**, II, 305-311). O *Augusteum*, templo que fora construído por Herodes em homenagem a Augusto, segundo Josefo, apareceu nas moedas de Felipe (**Fig. 5**).



**Fig. 5** – *Cesareia Panias*. Bronze. Autoridade emissora: Felipe I. Anverso: bustos conjugados de Augusto, laureado, e Livia, à direita. Legendas em grego, KAICAPI CEBACTΩ (*Augustus Caesar*). Reverso: fachada de templo tetrastilo construído sobre plataforma alta (o *Augusteum* em *Panias*); colunas com capitéis jônicos, dois círculos concêntricos no centro. Pequeno pedimento. Legenda: ΦΙΛΙΠΠΟΥ ΤΕΤΡΑΡΧΟΥ (*Filipe tetrarca*). Referência: Meshorer TJC 100.

Ao retratar o casal Augusto-Livia nas moedas de *Panias*, Felipe I faz menção ao culto ao imperador por intermédio da representação da família imperial. Lembremo-nos de que o culto imperial se estendia à família imperial. Formas de rituais ligados ao culto imperial eram expandidas a toda a família, de modo que até mesmo esposas e filhas eram elevadas ao status de *diuæ*, ou seja, humanos divinizados após a morte. Outras partes integrantes do culto imperial, tais como o culto ao *genius* do imperador, assim como os votos feitos em intenção da recuperação da saúde e bem-estar, chamados de *pro salute*, eram direcionados também à família imperial, assim como aos senadores (SILVA, 2013, p. 30). Na moeda anterior (**Fig. 5**), os bustos conjugados de Augusto e Livia aparecem no anverso. Em volta da cabeça de Augusto e de Livia vê-se a inscrição “ΣΕΒΑΣΤΩΝ”. De acordo com Spijkerman, isso significa que ambos possuíam o título “Augustus”. Sabe-se, a partir de fontes romanas, que Livia usufruiu esse título somente após a morte de seu marido em 14 d.C. (SPIJKERMAN, 1978, p. 79).

A representação do templo dedicado a Augusto, no reverso dessa moeda e da moeda a seguir (Fig. 6), é uma importante demonstração do culto imperial promovido por Herodes Magno, a princípio, e por seus sucessores após sua morte. Do ponto de vista político, Augusto se esforçou para que as reconstruções de templos antigos e as novas construções fossem aproximadas de sua imagem. Servindo fielmente a Roma, e com o intuito de perpetuar-se no poder, Herodes seguiu os mesmos passos, não só romanizando o Oriente, mas promovendo o culto ao imperador das mais variadas formas. O uso de símbolos augustanos nas moedas foi apenas mais um de seus expedientes.



**Fig. 6** – *Cesareia Panias*. Bronze. Autoridade emissora: Felipe I. Anverso: busto de Felipe I, à direita. Legendas em grego, ΦΙΛΙΠΠΙΟΥ ΤΕΤΡΑΡΧΟΥ (de Felipe, o tetrarca). Reverso: fachada de templo tetrastilo construído sobre plataforma alta (o *Augusteum* em Panias); as colunas com capitéis jônicos, Lirio no pedimento. Legenda: ΚΑΙΣΑΡ ΣΕΒΑΣΤΟΣ (*Caesar Sebastos*). Referência: Meshorer TJC 96; Hendin 529; AJC II 2.

Outra cidade da Siro-Palestina que destacamos aqui é *Sebaste*. Herodes havia reconstruído *Samaria*, dando-lhe o nome de *Sebaste*, feminino grego de Augusto, em homenagem ao imperador romano. Dan Barag descreveu a intensiva reconstrução de Herodes em *Sebaste* e datou o início das obras para 27 a.C., logo depois da fundação (BARAG, 1993, p. 16, n. 7 *apud* ARIEL, 2008, p. 121). Tudo indica que as moedas batidas nesse ano devem ter sido emitidas a propósito da política da *congiaria* (e/ou *donativa*) para celebrar a refundação da cidade. Um estádio recuperado por Herodes, na parte nordeste de *Sebaste*, e templos gregos dedicados a Augusto, construídos por este rei em *Sebaste* e *Cesareia*, também se enquadram neste contexto (ANDERSON, 1995, p. 454-55).

Duas moedas dessa cidade, em particular (Figs. 7 e 8), permitem-nos verificar elementos simbólicos condizentes com o culto imperial. Mais uma

vez Herodes habilmente faz uso da força propagandística da moeda para fazer valer sua vontade política.

Ao retratar a *Lebes*, um vaso cerimonial, sobre a base de um trípode no anverso da moeda a seguir (**Fig. 7**), e a *Apex*, touca cerimonial dos sacerdotes romanos, retratada no reverso, Herodes, o Grande procura relacionar Augusto à esfera do sagrado, como *pontifex maximus*. A trípode também pode ser uma conexão que ele faz com Augusto, pois este teria abraçado o simbolismo cultural de Apolo. Como Zanker escreveu: “enquanto Antônio se comparou a Dioniso, Otaviano colocou toda a sua fê em Apolo”(ZANKER, 1992, p. 49).



**Fig. 7** – *Sebaste*. Bronze. Autoridade emissora: Herodes, o Grande. Anverso: trípode. *Lebes* (vaso cerimonial) sobre a trípode. Legendas de anverso: em grego, ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΗΠΩΔΟΥ (do rei Herodes). Reverso: *apex*, touca cerimonial dos sacerdotes romanos. Acima, duas palmas. Legenda: não há. Referência: AJC II 1; Hendin 486; Meshorer *TJC* 44; SNG *ANS* 195.

A moeda a seguir (**Fig. 8**) permite uma discussão importante sobre o escudo presente em seu reverso. Já vimos a importância do escudo para o culto de Augusto nas linhas iniciais deste texto. O escudo da virtude (*clipeus virtutis*) comemorava a virtude, clemência, justiça e piedade de Augusto. Símbolos militares não eram comumente retratados na cunhagem romana, durante o governo de Augusto. Assim, podemos inferir que essa imagem que aparece nessas emissões diz respeito ao escudo da virtude.

A despeito disso, o escudo existente nas moedas de Herodes não parece referir-se ao *clipeus virtutis*, mas sim ao escudo macedônio. No entanto, pode haver uma ligação conceitual entre os dois, como se Herodes dissesse: “seu escudo vem do Senado; o meu deriva de Alexandre, o Grande”. Ariel nos propõe que o escudo presente nas moedas de Herodes Magno

pode estar conectado com o legado militar macedônio na Siro-Palestina, bastante vivo à época de Herodes. Ademais, Herodes pode de fato ter sentido alguma afinidade com Alexandre, o Grande. Ele deu o nome Alexandre a seu filho mais velho, filho este que tivera com sua amada Mariamne I, e ao outro, o nome Felipe. À luz da constatação de que as moedas de Herodes carregam símbolos augustanos, pode-se sublinhar a esse favor que Cícero comparou Otaviano a Alexandre, o Grande (**Filípicas** 5. XVII. 48 *apud* ARIEL, 2008, p. 120). Isto posto, podemos conjecturar que o escudo presente nas moedas de Herodes pode conter, ao mesmo tempo, dois significados intencionais: por um lado, referir-se ao escudo da virtude (*clipeus virtutis*), considerando a política de acolhimento ao sistema político-religioso promovido por Augusto; por outro, possuir um caráter de enaltecimento à linhagem militar macedônia na região.



**Fig. 8** – *Sebaste*. Bronze. Autoridade emissora: Herodes, o Grande. Anverso: Elmo cristado com duas pontas. Legendas de anverso: em grego, ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΗΙΡΩΔΟΥ (do rei Herodes). Reverso: escudo decorado. Legenda: não há. Referência: *AJC II* 2; Hendin 487; Meshorer *TJC* 45; *RPC I* 4902.

## Considerações finais

Tanto no exemplo das emissões monetárias da Península Ibérica, aqui exemplificadas pelas cidades de *Colonia Patricia*, *Tarraco*, *Emerita* e *Turiaso*, como no caso das cunhagens da Síria-Palestina, tomando como exemplo aqui as cidades de Jerusalém, *Cesareia Panias* e *Sebaste*, as moedas retratam símbolos e legendas que nos remetem ao culto imperial. Tal situação é presente nas moedas emitidas por Roma, que circularam por essas e outras cidades das províncias mencionadas e demais províncias do Império. Da mesma forma, o culto imperial revela-se nas moedas emitidas

pelas elites locais, ou por reis clientes, com a devida permissão de Roma, como foi o caso de Herodes, aqui exemplificado.

Seria essa recorrência de elementos iconográficos que remetem direta ou indiretamente ao culto imperial tanto nas cidades do Oriente como do Ocidente um padrão de ocupação ensejado pelos romanos? É de se pensar. Trata-se de um padrão com esquemas iconográficos bastante definidos na iconografia monetária de regiões tão distantes e tão dispares? Disso, não podemos duvidar.

## Documentação escrita

FLAVIO JOSEFO. **Guerra de Los Judios: y destruccion del templo y ciudad de Jerusalém**. Barcelona, Iberia, 1948.

\_\_\_\_\_. **Jewish Antiquities**. Londres, Heinemann, 1950.

SUETONIO. Vita Diui Augusti. *In: A vida e os feitos do Divino Augusto*. Trad. Matheus Trevizam, Paulo S. Vasconcelos, Antônio M. de Rezende, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 9-115.

## Referências bibliográficas

ANDERSON, J. D. The impact of Rome on the periphery: the case of Palestina – Roman period (63a.C. - 324 d.C.). *In: LECY, Th. E. (Ed.) The archaeology of society in the Holy Land*. New York: Facts on File, 1995, p. 446-469.

ANTIQUERA, M. O escudo da virtude e a ideologia do principado augustano. **Fênix** – Revista de História e Estudos Culturais, v. 5, n. 3, jul./ago./set de 2008. Disponível em: <[www.revistafenix.pro.br](http://www.revistafenix.pro.br)>. Acesso em: 21/11/2013.

ARIEL, D. T. The coins of Herod the Great in the context of the augustan empire. *In: Ijs Studies In Judaica*. Conference Proceedings of the Institute of Jewish Studies. London: University College London, 2008, v. 6, p. 113-126.

BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. Roman religion and roman empire. *In: \_\_\_\_\_*. **Religions of Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 313-363.

BELTRÃO, C. Religião na Urbs. *In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 137-160.

BURGOS, F. A. **Catalogo general de la moneda hispanica: desde su origenes hasta el siglo V**. Madrid: J. Vico, 1979.

BURNETT, A.; AMANDRY, M. (Eds.) **Roman Provincial Coinage**. From the death of Caesar to the death of Vitellius (44 BC–AD 69). London and Paris: British Museum Press and Bibliothèque Nationale, v.1, 1992.

CARANDINI, A. Variazioni sul tema di Romolo. Riflessioni dopo la nascita de Roma. In: CARANDINI, A.; CAPPELLI, R. (Dirs.) **Catálogo da exposição Roma**. Romolo, Remo e la fondazione della città. Roma: Electa, 2000, p. 95-150.

CRAWFORD, M. H. Roman imperial coin types and the formation of public opinion. In: BROOKE, C. N. L. **Studies in numismatic method**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 47-59.

DE ROBERTIS, F. M. Libertas e auctoritas cardini del sistema político-instituzionale romano. In: NITTI, A.; MARANGIO, C. (Eds.) **Scritti di Antichità**. Brindisi: Schena, 1994, p. 183-187.

ÉTIENNE, R. **Le culte imperial dans la Péninsule Ibérique d'Aguste a Dioclétien**. Paris: E. de Boccard, 1974.

FARIA, A. M. de. Pax Iulia, Felicitas Iulia, Liberalitas Iulia. **Revista Portuguesa de Arqueologia**, v. 4, n. 2, p. 351-362, 2001.

GALINSKY, K. **Augustan Culture: an interpretative introduction**. Princeton: Princeton University Press, 1998.

GONÇALVES, A. T. M. Poder e propaganda no período severiano: a construção da imagem imperial. **Politeia: História e Sociedade**, Vitória da Conquista, v. 1, n. 1, p. 53-58, 2001/2009.

GREENE, K. **The Archaeology of the Roman economy**. London: Batsford, 1986.

HOWGEGO, C.; HEUCHERT, V.; BURNETT, A. (Eds.) **Coinage and identity in the Roman provinces**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HUSKINSON, J. Looking for culture, identity and power. In: HUSKINSON, J. (Ed.) **Experiencing Rome: culture, identity, and power in the Roman Empire**. London: Routledge, 2000, p. 3-28.

KEAY, S.J.; TERRENATO, N. (Eds.) **Italy and the West**. Comparative Issues in Romanization. Oxford: Oxbow Books, 2001.

KNAPP, R. The Coinage of Corduba, Colonia Patricia. **Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica**, Roma, n. 29, p. 183-202, 1980.

LOTT, J. B. **The neighborhoods of Augustan Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

LOWE, B. **Roman Iberia: economy, society and culture**. London: Duckworth Publishers, 2009.

KINDLER, A. The status of cities in the Syro-Palestinian Area as Reflected by their coins. **INJ**, Jerusalem, v. 6, n. 7, p. 79-87, 1982/3.

MATTINGLY, D. J. Dialogues in Roman Imperialism. Power, discourse and discrepant experience in the Roman Empire. **Journal of Roman Archaeology** (Supplementary Series), Rhode Island, n. 23, 2004.

MESHORER, Y. **A treasury of Jewish Coins**. Jerusalém: Yad Ben-Zvi Press, 2001.

MORAIS, R. Bracarum Oppidum Augusta. Os dados da cultura material. *In*: REVILLA, V.; ROCA, M. (Eds.) **Contextos cerámicos y cultura material de época augustea en el occidente romano**. Actas de la reunión celebrada en la Universitat de Barcelona los días 15 y 16 de abril de 2007. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2007.

PORTO, V. C. As moedas romanas da Península Ibérica e da Síria-Palestina: uma tentativa de diálogo. **Mare Nostrvm – Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo**, São Paulo, n. 3, p. 13-32, 2012.

REVELL, L. **Roman imperialism and local identities**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SCHEID, J. **An introduction to Roman religion**. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

SILVA, D. C. da. Altar *Belvedere* culto dos *lares augusti*: reorganização do espaço sagrado da *urbs* (ca. 12 a.C.). **Plêthos**, Niterói, n. 3, v. 2, p. 36-46, 2013.

SPIJKERMAN, A. **The coins of the Decapolis and Provincia Arabia**. Jerusalém: M. Piccirillo, 1978.

STEIN, A. **Studies in Greek and Latin inscriptions on the Palestinian coinage under the principate**. Tese de doutorado. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1990.

TAVARES, A. **Impérios e propaganda na Antiguidade**. Lisboa: Presença, 1988.

TERRENATO, N. The Deceptive Archetype: Roman Colonialism in Italy and Postcolonial Thought. *In*: HURST, H.; OWEN, S. (Eds.) **Ancient Colonizations – Analogy, Similarity & Difference**. London: Duckworth, 2005, p. 59-72.

TRISTÁN, F. de A. C. **La Córdoba Hispano-romana y sus monedas**. Sevilla: Ed. Círculo Numismático de Córdoba, 1977.

WHITTAKER, C. R. Imperialism and culture: the Roman initiative. **JRA**, Portsmouth, suppl. 23, p. 143-163, 1997.

ZABALETA ESTÉVEZ, M. M. Hallazgos numismáticos de los comienzos de Bracara Augusta. **3º Congreso de Arqueologia Peninsular** (Arqueologia da Antiguidade na Península Ibérica), Porto, n. VI, p. 395-399, 2000.

ZANKER, P. **Augusto y el poder de las imagenes**. Madrid: Alianza, 1992.

## Notas

<sup>1</sup> O altar de *Providentia* e o templo de *Aeternitas* dispensam maiores explicações pois, além de aludirem muito forte e diretamente aos aspectos religiosos da cidade, fazem uma referência direta ao culto imperial. A “porta da cidade”, assim como as quase sempre presentes muralhas da cidade, era construída no mesmo momento da fundação da nova *colonia*, ou seja, fazia parte do conjunto de ações e simbolismos religiosos que configuravam a nova fundação como uma “nova Roma”.

## A NATUREZA ESTOICA E A INFLUÊNCIA DOS ASTROS SOBRE A VIDA HUMANA: MARCO MANÍLIO E A BUSCA POR UMA “SIMPATIA UNIVERSAL” (SÉCULO I D.C.)<sup>\*</sup>

Ana Teresa Marques Gonçalves<sup>\*\*</sup>

Rodrigo Santos M. Oliveira<sup>\*\*\*</sup>

**Resumo:** *Uma necessidade de ordenar o espaço político-social ao final da República romana e início do Principado, com Otávio Augusto (século I a.C.), pode ser percebida pelos historiadores da Antiguidade a partir da análise documental literária do período. A capacidade do novo líder foi apresentada de diferentes formas, e por diferentes autores, pois um consensus era necessário para impor fim aos anos de Guerras Cívicas. Pensando dessa maneira, Manílio, em sua poesia didática intitulada *Astronomicas*, propõe o aprendizado do saber astrológico por perceber nesse ensino o melhor caminho para aqueles que desejam compreender a ação humana gerenciada por uma força cósmica criadora que compõe o próprio homem. Tal entendimento se torna possível para o autor quando apresentando, a partir de um prisma filosófico específico, o Estoicismo. Por isso, o presente artigo apresenta esse conhecimento, a fim de entendermos não somente a necessidade maniliana de ordenar seu tempo, mas de ensinar a respeito da conexão necessária entre o homem e a natureza (divina).*

**Palavras-chave:** estoicismo; astrologia; Otávio Augusto; ordem.

---

\* Recebido em: 29/10/2017 e aceito em: 20/12/2017.

\*\* Professora associada de História Antiga e Medieval na UFG. Doutora em História pela USP. Bolsista Produtividade II do CNPq. E-mail: anateresamarquesgoncalves@gmail.com.

\*\*\* Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em História – UFG, bolsista CAPES. Orientado pela professora doutora Ana Teresa Marques Gonçalves – UFG. E-mail: rodrigo.sm.oliveira@gmail.com.

## THE STOIC NATURE AND THE INFLUENCE OF THE STARS ON HUMANS LIFE: *MARCUS MANILIUS* AND HIS SEARCH FOR AN “UNIVERSAL SIMPATHY” (FIRST CENTURY A.C.)

*Abstract:* A necessity in put in order the political-social space in the last years of roman Republic and beginning of Empire, with Octavius Augustus (first century a.C.), could be analyzed by todays historians with literary historical documents of this time. The new leader capacity was presented by many ways, and by different authors, because a consensus was necessary for establish an end to Civil Wars. Thinking in that way, Manilius, with his didactic poetry *Astronomicas*, proposes a learning of astrological knowledge because he realized that this was the best path for anyone who desire understand the human action ordered by an cosmic creator force that is human itself. This understanding is possible for our author when associate with a specific philosophical knowledge: stoicism. For that reason, this present article shows this knowledge for we understand not only Manilius necessity in put time in order, but also teaching about the connection necessary between man and nature (divine).

*Keywords:* stoicism; astrology; Octavius Augustus; order.

Manílio, poeta do I século d.C., estrutura, a partir de sua obra **Astronomicas**, o universo. Seu manual, que aborda conceitos e temas que atualmente dividimos entre astrologia e astronomia, nos traz uma compreensão organizacional dos corpos celestes, além de uma explanação acerca das relações existentes entre eles. Tais relações não abrangem somente a porção que compreendemos como Céu, mas influenciam na elaboração e ação da vida terrena. Ou seja, astros e homens estão interligados por uma teia de relações infinitas. Sendo esta a ideia central, visamos entender a obra maniliana a partir do prisma de compreensão estoica. Tal filosofia é o nosso suporte para compreender a organização do universo de acordo com Manílio, que acreditou que tudo se interligava através de uma denominada “simpatia universal”.

A filosofia manteve algumas posturas, sendo por isso denominada com o mesmo nome desde a sua criação, mas se modificou para poder atender às novas necessidades de seus praticantes. Além disso, temos que salientar a dificuldade que é apresentada para aqueles que se interessam em estudar a história da filosofia estoica. Assim como aponta Rachel Gazolla, a sobrevivência histórica de tal dependeu da doxografia<sup>1</sup> que nos restou, ou seja, da compilação feita por estudiosos que não eram mais estoicos e, por isso, selecionaram as informações que lhes eram úteis. “Muitas vezes, as teses resgatadas misturam-se às concepções do compilador” (GAZOLLA, 1999, p.

17), e, por isso, não é incomum perceber características pós-platônicas, aristotélicas, céticas ou cristãs nas problematizações estoicas que nos chegaram.

Alexander Jones nos dá uma possível explicação sobre o porquê de a astrologia ter sido tão valorizada pelos filósofos estoicos:

*No Estoicismo, assim como no epicurismo, um entendimento da localização física da humanidade no universo era parte integrante de um sistema de pensamento que sustentava os compromissos éticos da seita. (JONES, 2006, p. 363)*

Jones continua sua explanação a respeito disso, mostrando que “é um lugar comum a enorme afinidade dos estoicos com a astrologia” (JONES, 2006, p. 373). Peter Marshall nos apresenta o fato de que foi após as campanhas de Alexandre, o Grande, que a astrologia recebeu maior influência estoica. Assim, como ele nos mostra:

*Os estoicos, que estavam entre os maiores lógicos e físicos do seu tempo, integraram totalmente a astrologia em seu sistema. Mantiveram a tradição platônica de um sistema de mundo esférico, com a Terra no centro do universo e os corpos celestes movendo-se em torno dela em movimentos circulares. Reafirmaram também a crença de Platão de que os céus revelavam a presença divina e que os deuses habitavam os planetas. (MARSHALL, 2006, p. 281)*

Analisarmos as partes de tal filosofia se faz importante a fim de entendermos como esta era utilizada na elaboração de uma concepção e organização astrológica. Especificamos, nesse caso, o trabalho feito por Manílio, que uniu esses dois saberes com o propósito de ensinar a “verdade” sobre o universo. A forte discordância que Manílio faz em relação à teoria epicurista de formação do universo é, para nós, um indício da predileção maniliana pela filosofia estoica. O Epicurismo foi uma escola filosófica fundada por Epicuro por volta de 306 a.C., e seu propósito principal não era o de se opor ao Estoicismo, mas sim explicar a formação de todas as coisas pelas porções mínimas, não visíveis aos olhos humanos: os átomos. Assim como aponta Reinholdo A. Ullmann:

*O Jardim (maneira pela qual a filosofia foi denominada por ser o local onde ocorriam as aulas) não era um lugar de ociosidade, mas de treinamento para os que iriam a outros lugares semear suas*

*ideias epicuristas. Ali se formavam pregadores e forjavam missionários. Se a Academia e o Liceu se caracterizavam pela theouria, isto é, pela especulação, o Jardim visava à vida cotidiana, concreta e prática. O Jardim constituía o centro irradiador da propaganda epicureia.* (ULLMANN, 1996, p. 15)

Porém, mesmo que não propositalmente oposta ao Estoicismo, a física epicurista, que apresentava a ideia de que tudo era formado pelos átomos, debatia diretamente com a física estoica. Ullmann expõe:

*A física de Epicuro trata da teoria dos átomos e de suas implicações na constituição do universo, em geral; versa, também, sobre o homem, composto de corpo e alma, que, ambos, nada mais são do que átomos: ocupa-se, ainda, dos deuses, igualmente formados por átomos muito sutis.* (ULLMANN, 1996, p. 53)

Sendo assim, a explicação epicurista da criação pelos átomos ordenados ao acaso não correspondia ao anseio maniliano de organização e harmonia universal, que encontrou nos preceitos estoicos ideias concordantes com sua explicação de mundo.

Tomando o caminho contrário ao de Crisipo (filósofo grego que se dispôs a explicar as partes da Stoa – século III a.C.), que apresenta a física por último em sua explicação do Estoicismo, iniciamos com tal, pois debate diretamente com a doutrina epicurista apresentada acima. Percebemos que se posicionar perante a vastidão do universo era de extrema necessidade para o filósofo estoico, já que este deveria se comportar conforme a natureza. Tal, para os estoicos, surgiu do que entendiam como física (bem diferente do entendimento nos dias de hoje). A física estoica se originou da palavra *physis*, do grego *phuerin*, que significa crescer. Diógenes Laércio afirmou:

*[...] eles chamam natureza quer ao que o mundo contém, quer ao que produz as coisas terrestres. A natureza é uma maneira de ser que se move por si mesma segundo razões seminais, produzindo e contendo as coisas que nascem dela nos tempos definidos e formando coisas semelhantes àquelas donde foi destacada.* (DIÓGENES LAÉRCIO.

**Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres, VII, 68)**

Dessa maneira, a natureza estoica é teorizada e apresentada como divina, comportando-se em uma eterna normatividade, pois possuía em sua elabora-

ção uma prevista ordenação e força constitutiva dos seres. Tal “sacralidade” da natureza é abstrata, pois não apresenta a presença das divindades míticas, e ampara o homem, enquanto sua universalidade, já que o apresenta pelo uso do *logos*, fazendo-o parte do cosmo e, com isso, interligando-o a todos os outros seres. Sendo assim, a natureza humana, ou o que compreendemos como o controle de seus impulsos e funcionamentos particulares, se interligava à natureza universal, fazendo de todos os homens seres *logikós* e, por isso, partes do todo cósmico que também é criador. Sendo assim, o homem é parte desse cosmo divino e, a partir disso, cabe a ele entender os mistérios do universo.

*A natureza já não se esconde em nenhuma parte; nós a conhecemos inteiramente, somos os senhores do céu, que conquistamos, observamos o nosso criador como parte que somos dele, e, filhos dos astros, dele nos aproximamos [...] Que há de admirar se os homens podem conhecer o céu, se neles próprios está o céu e cada um é uma pequena cópia da imagem do deus? [...] Prole que rege todas as coisas, o homem é o único dotado da capacidade de examinar a matéria, do poder da fala e do entendimento, e é ainda instruído em diversas habilidades: ele se refugiou nas cidades, domou a terra para que ela desse frutos, domesticou animais e abriu a passagem no mar; firme e de cabeça erguida no alto da fortaleza, dirige para as estrelas, como um vencedor, os seus olhos semelhantes às estrelas, observa mais de perto o Olimpo e interroga Júpiter; não contente só com o dos deuses (dos astros), também perscruta o céu no seu âmagô e, tomando em consideração um corpo que é da mesma espécie que o seu, procura a si mesmo nos astros [...]. O céu mesmo chama as nossas atenções para as estrelas e, como ele não oculta os poderes que tem, não admite que eles passem despercebidos. Quem julgaria ser um crime conhecer aquilo que é permitido conhecer? Não desprezes as tuas forças como se elas estivessem presas numa alma pequena: o que há de poderoso em ti não tem medida. Assim como uma pouca quantidade de ouro supera em valor numerosos montes de bronze; assim como o diamante, um nada de pedra, é mais precioso que o ouro; assim também a pupila, pequenina que seja, vê todo o céu perfeitamente, e aquilo com que os olhos exercem a visão é muito pequeno, enquanto o que observam é muito grande; do mesmo modo, a alma, cuja sede está posta dentro do diminuto coração, governa, a partir desse estreito limite, toda a extensão do*

*corpo. Não meças o tamanho da matéria, mas atenta, sim, para as forças que a razão, e não o peso do teu corpo, tem: a razão tudo vence.* (MANÍLIO. *Astronômicas* IV, vv. 883-932)

Percebemos, com isso, que o homem é parte do universo, mundo ou cosmo, divino, pois cabe a ele conhecer, através da razão, seus segredos. Marcelo V. Fernandes bem nos mostra que, a partir da explicação estoica, o homem “é filho dos astros, é parte da divindade que rege o universo. Nessa qualidade, ele sobreleva os demais seres e os domina” (FERNANDES, 2006, p. 38). O cosmo seria, então, um “conjunto de seres ordenados em ato dinâmico, atualizado sempre” (GAZOLLA, 2008, p. 105). A autora continua:

*Eles (os estoicos) asseveram o cosmos como ato/potência perene e de uma só vez – sem antes e depois, sem temporalidade, sem vazio entre corpóreos –, e firmam, assim, a “invariável variabilidade do ser”. O cosmos é corpo perene em transformação sem deixar de ser ele mesmo, é ousia<sup>2</sup> e é divino.*

[...]

*O logos cósmico é o Todo, a ordenação, a Prónoia<sup>3</sup>, a Heimarméné<sup>4</sup>, o Nómos<sup>5</sup>, Zeus. Ele é o próprio Pneumá<sup>6</sup> que tudo dirige através de tudo em mistura. No homem, assim também é ele [...]. Desse modo, o divino cósmico na alma humana dá-se a conhecer com limites.* (GAZOLLA, 2008, p. 105 e p. 121-122).

O universo, dessa maneira, era entendido pelos estoicos como a divindade que arquitetou o mundo, como a própria ordem dos astros e como a mistura desses dois aspectos, ou seja, o universo era a criação ao mesmo tempo que era o criador. A natureza seria, a partir disso, o “fogo artista” ou um “sopro ígneo e artesão” (CÍCERO. **Da natureza dos deuses**, II, 22). Melhor dizendo, a natureza seria a força que se move por si própria, mantendo a razão e a coesão entre todas as coisas criadas.

O mundo seria formado por dois princípios: o primeiro passivo, a matéria, substância que por si só não possuía nenhuma qualidade, ou seja, necessitava ser moldada; e o segundo ativo, a razão modeladora que agia na matéria. Assim sendo, o mundo foi formado pelos quatro elementos: fogo e ar (princípios ativos), água e terra (princípios passivos). Manílio apresenta tal concepção em sua obra:

*O fogo alado se elevou às regiões mais altas e, abrangendo os mais elevados pontos do céu estrelado, formou uma defesa de chamas para proteção do universo. Em continuidade, o ar, que com seu sopro desceu em ventos brandos e espalhou pelo espaço vazio do mundo o ar que se concentrava no meio. O terceiro elemento aplanou as ondas e as vagas flutuantes, e espargiu o mar assim acalmando, quando ele provinha de todas as partes do oceano, de modo que a água se evolasse e expelisse brisas de vapor, e alimentasse o ar, que dela toma seus germes, e de tal modo que o sopro de tais brisas, avizinhandose dos astros, pudesse alentar-lhes a chama. Por último, a terra assentou com o peso de sua esfera, e o lodo se juntou, misturando-se à areia instável à medida que a água aos poucos fugia para lugares mais altos; cada vez mais a umidade se apartou, indo formar a água pura, a superfície do mar se abaixou, elevando-se a terra, e então sua água correu e se dispôs junto aos vales profundos; montanhas emergiam da agitação do solo, e por entre as ondas surgiu a esfera da terra, cercada, todavia, pelo vasto oceano em todos os lados. Ela permaneceu estável porque o céu inteiro se afasta dela com a mesma distância, e, descendo por todos os lados, ela fez que não caíssem o seu meio e a sua extremidade.* (MANÍLIO. **Astronômicas** I, vv. 190-215)

Fogo, deus e artesão são sinônimos na explicação estoica da formação do universo. Assim como aponta Cícero, o fogo artista não é o que destrói, mas o que “procede com método à geração das coisas” (CÍCERO. **Da natureza dos deuses**, II, 22). Sendo o mundo criado por um *logos* que compõe a sua criação e dela faz parte, todas as coisas se interligavam para os estoicos, ou seja, todos os seres, vivos ou não vivos, possuíam afinidade entre si. O mundo seria um *continuum* energético de corpos, já que “tudo, no mundo, se comunica: de próximo a próximo e de próximo a longínquo” (ILDEFONSE, 2006, p. 39). Tudo seria animado por uma simpatia universal que se compreende em uma teia de relações infinitas e, por isso, tudo existiria a partir de uma relação causal com base no destino:

*Uma das maiores audácias do pensamento estoico é a ruptura da relação causal: as causas são remetidas profundamente a uma unidade que lhes é própria e os efeitos entretêm na superfície os relacionamentos específicos de outro tipo. O destino é primeira-*

*mente a unidade ou a ligação das causas físicas entre si; os efeitos incorpóreos são evidentemente submetidos ao destino, na medida em que são efeitos dessas causas.* (DELEUZE, 1975, p. 15)

O destino desempenhou um papel importante na filosofia estoica. Com esses filósofos, o destino não era mais considerado apenas uma expressão exclusivamente trágica ou uma força essencialmente extramundana. Este passou a ser uma realidade natural inscrita na estrutura do mundo, “testemunho de uma disposição imutável na ordem das coisas” (BRUN, 1986, p. 56). O autor prossegue em sua explicação mostrando que “o destino aparece assim como um *nexus causarum*, um nó de causas” (BRUN, 1986, p. 56), isto é, como “uma ordem e uma conexão que jamais poderão ser forçadas ou transgredidas” (PLUTARCO. **Sobre as contradições dos estoicos**, I, XXXVIII). O destino, dessa forma, seria a força que animava a simpatia universal, que fazia com que todas as coisas se mantivessem numa relação harmônica de mútua amizade. Assim, cabia ao homem viver conforme a vontade da natureza divina ordenadora de todas as coisas e animada pela força do destino. A ação do homem, a partir dessa conformidade, seria plena, enquanto a negação de tal acarretaria uma vida distante do ideal estoico. O homem, optando pela segunda hipótese, se afastaria da imagem do sábio para se tornar mais um cego diante da vastidão do universo, tendo como papel ser dominado e desprezado. Mesmo que o destino estivesse traçado, cabia ao homem perceber e interpretar seus objetivos e seu lugar no espaço em que vivia, fazendo de si não apenas passivo à ordem astral, mas também parte da própria divindade.

Tudo no mundo seria regido por essa força divina que mantém a regularidade de todas as coisas, fazendo do universo, a partir das leis do destino, inexorável. No livro I, Manílio fez questão de narrar, em uma longa digressão, acerca da não alterável regularidade da natureza e dos movimentos celestes, o que, para ele, se manifestava como um sinal de que o universo era governado por uma força divina:

*Assim, para que melhor possas reconhecer as brilhantes constelações: elas não variam nem o pôr nem o retorno ao céu, mas cada uma, constante, eleva-se de acordo com o seu tempo específico e conserva ordenados os momentos do seu nascer e do seu ocaso. Nada, nessa máquina tamanha, é mais admirável do que sua regularidade e o fato de que tudo obedece a leis constantes. Em lugar*

*nenhum uma perturbação lhe causa dano; nada, em parte alguma, é levado a vagar por um caminho mais extenso ou mais breve ou mudar a direção do seu curso. O que mais pode haver de aparência tão complicada e, no entanto, de movimentação tão regular?* (MANÍLIO. **Astronômicas I**, vv. 584-599)

Dessa forma, para os estoicos, que acreditavam em seu universo divino, ordenado e simpático em relação a todas as coisas criadas, não era aceitável a crença epicurista de criação do mundo pelos átomos e ao acaso. No livro I, Manílio deixa bem claro que não há razão para acreditar que o universo tenha sido criado como os epicuristas pregavam. As fortalezas do universo não poderiam ser explicadas a partir de um emaranhado caótico de pequenas partículas (átomos), já que era uma força reguladora e divina que regia o mundo:

*Quanto a mim, nenhuma razão me parece tão evidente quanto essa, para mostrar que o mundo se move segundo uma força divina e que ele próprio é o deus, e que não se formou por ordem do acaso, conforme quis que acreditássemos o primeiro que ergueu as fortalezas do universo a partir dos elementos mínimos e a eles reduziu-as [...]. Quem poderia acreditar em tamanha quantidade de obras a partir de tais elementos mínimos, sem o poder de uma divindade, e num mundo criado pela combinação cega entre eles [...].* (MANÍLIO. **Astronômicas I**, vv. 475-500)

Cabia ao homem, que buscava uma boa vida, conviver harmoniosamente com a natureza, despertando em si a porção divina concedida pelo criador, que também se mostrava como sua própria criação. O homem deveria buscar compreender o universo, os astros e toda a natureza à sua volta, pois só assim descobriria o propósito de viver que lhe foi concedido.

A vida conforme a natureza era de suma importância para o estoico, que via nisso a única maneira de o homem viver bem. Assim como já explicitado, o viver harmônico entre homem e natureza era apresentado como a maior virtude e felicidade que o ser humano poderia almejar. Diógenes Laércio mostra que “é nisso que consiste a virtude e a facilidade da vida feliz”, sendo necessário realizar um “acordo harmonioso do demônio que habita cada um com a vontade do governador do universo” (DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**, VII, 87). Porém, temos que entender que essa busca não era compreendida como uma har-

monização entre duas forças diferentes e externas uma à outra. O homem possuía, em sua formação, parte do divino que também formava essa natureza, ou seja, também era parte desta, mas diferenciava-se pela utilização do *logos*. Nessa instância, a intervenção do homem passa a ser ativa, já que este agia guiado pela razão.

A vivência conforme a razão era de extrema importância para o estoico, sendo esta primeira tendência a divisão da moral (segunda parte da filosofia)<sup>7</sup>, apreciada e ensinada por esses filósofos. Manílio nos mostra o quão importante era para o homem viver conforme a natureza, sendo guiado pela razão, que era a agente formadora de todas as coisas:

*De fato, antes deles (sacerdotes que foram os primeiros a interpretar o mundo) o homem rude, sem nenhum discernimento, voltado apenas para a aparência das coisas, carecia da razão e, admirado, ficava absorto numa luz nova no céu, ora aflito por imaginá-la sumir; ora alegre por vê-la nascer; pois nem Titã (o Sol) há de surgir tantas vezes, pondo para fugir as estrelas, nem a variada e incerta duração do dia e da noite, nem as sombras dessemelhantes, quando afastado ou quando mais próximo o Sol, conseguia ele entender a partir das causas. O engenho não inventara ainda as douradas artes, e a terra, sob cultivadores rudes, devastada, cessava de produzir; nesse tempo, o ouro se escondia nas montanhas desertas; o mar, não tirado de seu repouso, furtava à vista novos mundos; e não ousavam os homens confiar ao pélagos as suas vidas ou aos ventos os seus votos; cada um julgava saber bastante [...]. A sagacidade sempre interessada no conhecimento, a tudo venceu com seus esforços; e a razão não impôs nem fim nem limite aos objetos de seu interesse até que se elevou ao céu, compreendeu a natureza profundamente a partir das verdadeiras causas e percebeu tudo o que existe [...] arrebatou a Júpiter o seu raio e o seu poder de trovejar, e atribuiu o som aos ventos e às nuvens o relâmpago. (MANÍLIO. **Astronômicas** I, vv. 81-129)*

Assim, a tendência estoica se misturava ao entendimento do “soberano bem” e à “virtude” no que explica, a partir da sabedoria, uma compreensão das implicações dos acontecimentos: a vida, que é a razão e que é o deus. Dessa maneira, o bem e a virtude são alcançados por aquele que vive em conformidade com o ser racional criador de tudo e, com isso, poderiam ser definidos como o “útil”. De acordo com Brun, o útil, para os estoicos,

não era um valor técnico, “pois este não é o valor de que o homem é a medida; o útil é o que está conforme ao sentido da vida, ao sentido do destino, ao sentido da vontade do deus” (BRUN, 1986, p. 77). O soberano bem não poderia ser separado da compreensão de virtude, pois, no pensamento estoico, não se pode ser primeiro virtuoso e só assim esperar o bem: ambos se cruzam imediatamente quanto à realização pelo homem.

A virtude, como aponta o autor supracitado, “é a presença do bem numa pessoa, é uma perfeição em comum com o todo. Por isso a virtude é una e total” (BRUN, 1986, p. 78), e não divisível em grau ou intensidade: ela é algo que existe no ser humano ou não. A excelência estoica não estaria, dessa forma, ligada à conclusão dos objetivos propostos em vida, mas sim no viver, ou seja, no caminho que o homem trilhava para alcançar seus resultados. Do que adiantaria para o homem acumular, desenfreadamente, bens e riquezas se isso não o conectaria ao supremo bem e nem faria dele um ser mais virtuoso? Manílio assim também se questionou e apresentou que a harmonia e conformidade com as “coisas da natureza” seriam a melhor maneira de atingir a plenitude:

*Por que consumimos com tanta ansiedade os anos de nossa vida e nos torturamos com o medo e com a cega cobiça? Envelhecidos por eternas preocupações, enquanto procuramos o tempo, nós o perdemos e, não pondo um fim a nossos desejos, sempre agimos como quem há de viver e não vivemos nunca. Cada um, apesar dos bens que tem, é ainda mais pobre, porque quer mais e não considera o que tem, somente aquilo que não tem deseja. Embora a natureza peça pouco para si, aumentamos com os nossos desejos a causa para uma grande ruína e com os nossos lucros adquirimos o luxo e por causa do luxo partimos para o roubo. Então a mais alta recompensa da riqueza é esbanjar a própria riqueza? Libertai, ó mortais, os vossos espíritos, aliviiai-vos das preocupações e esvaziai a vida de tantas queixas superfluas. O fado rege o mundo, tudo se mantém sob uma lei constante e o tempo, na sua longa sucessão, está marcado por acontecimentos certos. Ao nascer, estamos destinados a morrer: nosso fim depende do nosso princípio. (MANÍLIO. **Astronômicas** IV, vv. 1-22)*

A ética (ou moral) do Estoicismo se definia, portanto, “por uma inscrição dentro da ordem cósmica e natural, que é uma ordem racional”, ou seja, “a ética é racional, e o ideal do sábio é erradicar as paixões e alcançar a

impassibilidade e a autarquia: ele deve bastar-se mantendo-se mestre de si mesmo” (ILDEFONSE, 2006, p. 142-143). O sábio comanda os seus próprios desejos; ele sabe que “de todas as coisas do mundo umas dependem de nós, outras não” (EPICTETO. **Pensamentos**, I, *apud* BRUN, 1986, p. 86). Dessa maneira, cabia ao homem, que buscava ser esse sábio, expurgar todas as paixões e desejos contrários ao convívio harmônico e à natureza.

O homem estoico não deveria se comportar como escravo das paixões, não deveria ter medo da dor, do desejo e nem dos prazeres, ou seja, não deveria se deixar contaminar por tais doenças da alma. A partir da ideia de o sábio estoico ter a sua vida guiada pela razão, que era divina, e pela recusa aos prazeres e paixões, percebemos que a ética do Estoicismo mostrava que o homem seria, então, um cidadão universal, melhor dizendo, defendia a ideia de um cosmopolitismo. Todos seriam, a partir da simpatia universal, não somente cidadãos de sua cidade natal, mas do mundo. Todos viveriam na República de Zeus, unidos e sob uma lei comum. Jean Pierre Vernant nos mostra como seria entendida tal elaboração:

*Simetricamente organizados ao redor de um centro, os espaços políticos, uma vez de formar como nas monarquias orientais uma pirâmide dominada pelo rei e, de alto a baixo, com uma hierarquia de poderes, prerrogativas e funções, delineiam-se segundo um esquema geometrizado de relações reversíveis, cuja ordem se baseia no equilíbrio e na reciprocidade de iguais.* (VERNANT, 1973, p. 169)

Sendo assim, percebemos que os desejos provocavam maior ou menor grau de servidão no homem, “e é este o núcleo que os estoicos querem tocar, pois um homem submetido à escravidão de uma paixão não pode escolher, portanto está afastado da escolha para a ação moral por um subjugo, *a priori*” (GAZOLLA, 1999, p. 160). Porém, continua Rachel Gazolla (1999, p. 170), “é preciso frisar, todavia, que não há uma insensibilidade aos acontecimentos, uma altivez estoica ou frieza diante dos males, como passou a significar o adjetivo estoico”, pois o que percebemos é a existência de uma “ausência de agitação violenta da alma, sinal da negação do tempo acumulador de desejos insaciáveis”.

Pela vida em conformidade com a natureza divina, criadora do universo a partir da razão, os estoicos percebiam que o homem deveria viver sem pressa de alcançar o futuro ou preso ao passado. O tempo deveria ser vivido

no presente e de forma sábia, já que tudo estava programado conforme a força do destino. Victor Goldschmidt, autor apresentado por Gazolla, apresentou tal ideia ao escrever:

*A perfeição não é solidária do tempo que escoia e que parece inflar e alongar-se [...] o próprio da paixão é sujeitar-nos ao tempo irreal, em que o passado sobrevive para comunicar sua “existência” e seu conteúdo ao futuro.* (GOLDSCHMIDT, 1953, p. 202 apud GAZOLLA, 1999, p. 169)

Dessa forma, Manílio nos mostra que, assim como já exposto na citação do Livro IV (vv. 1-22), cabia ao homem viver conforme as vontades do destino, do deus racional criador do todo, que “escondia” nas estrelas os seus segredos.

*Pois, qualquer que seja o gênero de coisas, quantos quer que sejam os sofrimentos, todos os trabalhos e ofícios, quaisquer que sejam os acontecimentos que podem preencher a vida humana em sua totalidade, a natureza os encerrou na sorte, e os dispôs em tantas partes quantos foram os signos que estabeleceu, e atribuiu a cada parte suas propriedades específicas e sua função particular; e numa ordem fixa distribuiu entre as estrelas toda a fortuna do homem, de modo que uma fração, sempre limítrofe com a mesma parte, permanecesse junto aos signos vizinhos.* (MANÍLIO. *Astronômicas* III, vv. 80-90)

Portanto, o homem deveria respeitar as contingências estipuladas por esse deus criador e próprio universo, possuindo, todavia, uma postura ativa e capaz de descobrir os segredos salvaguardados nas estrelas.

Sobre a última divisão feita da filosofia estoica (a lógica), temos que destacar que o processo de produção do conhecimento de mundo que tais filósofos empreendiam se baseava no empirismo. Porém, temos que salientar também que a empiria estoica possuía um alcance diferenciado quanto à sua concepção. Como já explicitado, para os estoicos o mundo era um ser vivo, como um deus, que regia tudo que foi criado a partir da razão, gerando, com isso, tensão e simpatia que, para o homem, se traduziam em uma convivência harmônica e de acordo com a natureza. Sendo assim, a empiria estoica não seria aquela a lidar com aspectos qualitativos, mas um empirismo de compenetração do homem e do mundo.

*[...] sentir é ter os sentidos e a alma modificados pelo que é exterior; esta modificação pode ser em harmonia com o que provoca, e neste caso estamos na verdade, ou pode estar em desacordo, e nesse caso estamos no erro e na paixão.* (BRUN, 1986, p. 36)

A empiria estoica se mostra diferente das demais, especificamente da aristotélica, que, a partir de seu raciocínio, versa sobre o encadeamento de conceitos, como: se eu sou um homem e todos os homens são mortais, logo eu sou mortal ( $a = b$  e  $b = c$ , logo  $a = c$ ). Já o raciocínio estoico versa sobre as implicações de relações temporais, ou seja, o produto definidor da origem: se uma mulher tem leite é porque deu à luz. Dessa maneira, o tempo estoico se mostrava diferente, pois este, além da expressão da sabedoria divina, é expressão do dinamismo da vida universal e da sua harmonia. Com isso, o homem no tempo se torna único, não podendo ser imitado ou possuir um igual: “o que existe são dois indivíduos e jamais serão idênticos” (BRUN, 1986, p. 37).

Manílio escreveu sobre isso ao identificar que ainda os nascidos sob o mesmo signo não seriam iguais:

*Na terra, os que nascem são criados sob tal lei (dos dodecatemórias); por isso, conquanto nasçam sob o mesmo signo, apresentam costumes diferentes e vontades opostas; e frequentemente a natureza se desencaminha, para pior, e ao nascer de um menino segue o de uma menina: os dois nascimentos reúnem-se sob uma mesma estrela; o fato é que cada astro sofre variação por causa das divisões que tem, e muda, nas dodecatemórias, as suas influências específicas.* (MANÍLIO. **Astronômicas II**, vv. 845-855)

Assim, o empirismo estoico se baseava na harmonia entre uma experiência exterior e uma experiência individual, ou seja, entre a harmonia da natureza do universo e a natureza do ser humano. Dessa forma, o estoico apreendia o mundo a partir da representação das coisas que observava e sentia. Tal representação teria um objeto por substrato, o representado, o que se diferenciava da imaginação, pois esta repousava sobre o nada. Como nos mostra Brun, através das palavras de Cícero, a representação seria “uma impressão que reproduz aquilo donde provém e não pode exprimir aquilo de que não provenha” (CÍCERO. **Primeiros Acadêmicos**, Lucullus, VI *apud* BRUN, 1986, p. 40). A representação seria, para o filósofo estoico, o primeiro elemento de interação entre indivíduos e o mundo. Tal interação

implicava uma relação entre dois seres vivos (o homem e o deus criador) e, por isso, a sabedoria buscada pelo estoico aludiria “igualmente em aquiescência à vida do mundo, ao desenrolar dos acontecimentos, fundada na razão. Tal tarefa é ação da dialética” (BRUN, 1986, p. 43).

A dialética seria, então, a sagacidade e/ou a capacidade de opor argumentos ao que não é senão verossímil a fim de não ceder. Tendo papel importante em toda elaboração filosófica estoica de explicação do mundo, a dialética explicava a lógica. Tal implicava, ao mesmo tempo, uma visão de mundo que a sustém:

*[...] implica um nominalismo que afirma que só o indivíduo possui realidade enquanto os conceitos são apenas palavras; implica uma teoria da simpatia universal segundo a qual todos os indivíduos estão numa interação mútua; implica uma teoria do destino, justificando as ligações temporais de causalidade.* (BRUN, 1986, p. 45)

A lógica estoica propunha ao filósofo um papel de professor, pois educar os demais quanto à vida conforme a natureza era importante (Manílio empreendeu tal tarefa em sua obra). Por isso, a dialética desempenhou uma enorme função dentro da escola e na formação e continuação dos ensinamentos.

Pela compreensão de como Manílio se utiliza da filosofia estoica em sua obra, elucidando qual a relação entre homem e natureza a partir da ação de conhecer os astros, podemos entender também como a obra em questão colabora com o entendimento do período do início do Principado, especificamente a respeito do Principado de Otávio Augusto. O que salientamos aqui é que Manílio, um homem de seu tempo (afirmação óbvia, porém necessária para nós historiadores), escreveu sobre a sua própria vivência. Ou seja, o autor escreveu a partir de suas experiências, de seu lugar comum, sobre um tema que lhe interessava, sendo este, nesse caso, a astrologia. A obra é uma possível aproximação do período que desejamos compreender. Possível, pois não pensamos que um documento, por maior valor que tenha (valor atribuído pelos historiadores), possa expressar o contexto de sua produção de uma maneira completa. Este apenas apresenta o que para o autor era, conscientemente ou não, importante.

Para tal intento, o de apresentar o contexto maniliano, percebemos através da obra como o romano, especificamente Manílio, perpetuava certos ensinamentos e exemplos a partir da eternidade das estrelas, rememorando feitos e homens do passado.

Assim como pontua Jaques Le Goff:

*A história, enquanto produtora de memórias, ou seja, enquanto engendradora de atos de poder, de zonas de conflito e de exempla, não está, assim, tão longe da retórica das técnicas de persuasão, e por isso, frequentemente, os autores recorrem à formação de discursos em sua prosa. (LE GOFF, 1994 apud GONÇALVES, 2010, p. 103)*

Para nós, a memória seria produtora de *exempla*, pois Manílio se propõe a eleger modelos exemplares para a ordenação e manutenção da tradição no que diz respeito principalmente à postura do bom líder. Percebemos tal ideia na explanação feita pelo autor da Via Láctea como lar dos grandes homens que morreram. Entre estes se encontrava Heitor, herói de Troia que era ligado à dinastia Júlia de Augusto<sup>8</sup>. A partir disso, compreendemos que Manílio elege grandes heróis e feitos, originários da memória e da tradição romana, para legitimar o governo vigente. Dessa forma, “o ato da memória é um ato de poder e o campo da memória é um campo de conflitos” (GUARINELLO, 1994 apud GONÇALVES, 2010, p. 103), sendo que a memória é construída e negada a partir dos interesses de quem a utiliza – no caso de Manílio, a memória (conjunto de *exempla*) se baseia na confirmação e legitimação do Principado de Augusto, perpetuando também este modelo para seus sucessores.

Assim, percebemos que Manílio empreendeu em seu poema um esforço para explicar seu contexto a partir da eleição de exemplos capazes de aludirem a um modelo ideal da organização e manutenção da ordem e paz romana. Em sua busca de escrever um poema capaz de abordar conceitos e elaborações astrológicas na tentativa de ensiná-las a seus leitores/alunos, ao mesmo tempo que se utilizava da filosofia estoica como base para sua produção escrita, Manílio tentou exprimir tal conhecimento seguindo uma forma específica a partir de uma beleza almejada.

Dentro desse objetivo duplo, o autor da obra **Astronomicas** apresenta o contexto em que viveu, remetendo-se a eventos já ocorridos durante o processo de sua escrita. Quer dizer, ao narrar sobre os astros, Manílio analisa a desorganização do seu próprio espaço tempo, durante os anos finais das Guerras Civis republicanas e o início do Principado, destacando a ordenação necessária e simpática, personificada, de certa forma, na ascensão de Otávio ao poder. Voltar a vida em conformidade com a natureza

seria, para o autor, a melhor atitude a se tomar. Natureza esta que, enquanto divina, salvaguardaria o homem de novas desordens. Conhecer os astros e entender os seus segredos era importante, pois representava satisfação em conformidade com a natureza e, ao mesmo tempo, um retorno ao *mos maiorum* (tradição) romano.

### **Documentação escrita**

CÍCERO. **De Natura Deorum**. (Loeb Classical Library). Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press/ London: Heinemann, 1953.

\_\_\_\_\_. **Letters to Atticus**. (The Loeb Classical Library). Trad. D. R. Shackleton Bailey. Harvard: University Press, 1924.

MARCUS MANILIUS. **Astrologia**. Trad. Francisco Calero e Maria José Echarte. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

\_\_\_\_\_. **Astronômicas** – tradução, introdução e notas. Trad. Marcelo Vieira Fernandes. São Paulo: USP, 2006.

\_\_\_\_\_. **Astronomicas**. (Loeb Classical Library). Trad. G. P. Goold. Cambridge: Harvard University Press/ London: Heinemann, 1977.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: EDUNB, 1988.

PLUTARCH. Des contradictions des stoiciens; Des notions communes contre les Stoiciens. In: SCHUHL, P.-M. **Les Stoiciens**. (Bibliothèque de la Pléiade). Paris: Gallimard, 1962.

PLUTARCH. The Life of Antony. (The Loeb Classical Library). In: \_\_\_\_\_. **The Parallel Lives**. Trad. Bernadotte Perrin. London: William Heinemann, 1919.

**Res Gestae Divi Augusti**. (The Loeb Classical Library). Trad. Frederick W. Shipley. London: Harvard University Press, 1961.

SUETONIUS. Life of Augustus. In: \_\_\_\_\_. **Lives of the Caesars**. (The Loeb Classical Library). Trad. J. C. Rolfe. London: William Heinemann, 1914.

### **Referências bibliográficas**

BRUN, J. **O estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986.

DELEUZE, G. **Logica del sentido**. Barcelona: Barral, 1975.

FERNANDES, M. V. **As faces da razão**: instrução e mimese nas *Astronômicas*

- de Manílio. São Paulo: Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, 2012.
- GALINSKY, K. **Augustan culture**. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- GAZOLLA, R. **O ofício do filósofo estoíco**. São Paulo: Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. (Org.). **Cosmologias: cinco ensaios sobre filosofia da natureza**. São Paulo: Paulus, 2008.
- GOLDSWORTHY, A. **Antony and Cleopatra**. Londres: Phoenix, 2010.
- GONÇALVES, A. T. M. **A construção da imagem imperial: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala**. São Paulo: USP, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Astrologia e poder: o caso de Marcus Manilius**. São Leopoldo: ANPUH, 2007.
- \_\_\_\_\_. Honra e poder: o discurso de Marco Antônio após o assassinato de Júlio César na obra de Dion Cássio. In: GONÇALVES, A. T. M.; OMENA, L. M. **Literatura, Poder e Imaginários Sociais no Mediterrâneo Antigo**. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2010, p. 101-112
- ILDEFONSE, F. **Os estoícos I: Zenão, Cleantes, Crisipo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.
- INWOOD, B. (Org.). **Os estoícos**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- JONES, A. Os estoícos e as ciências astronômicas. In: INWOOD, B. **Os estoícos**. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 363-380
- MARSHALL, P. **A astrologia no mundo**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.
- PUENTE OJEA, G. **Ideologia e Historia: El fenómeno estoico en la sociedad antigua**. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1974.
- ULLMANN, R. A. **Epicuro: O filósofo da alegria**. Rio Grande do Sul: EDI-PUCRS, 1996.
- \_\_\_\_\_. **O Estoicismo Romano – Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- VERNANT, J.-P. **O universo, os deuses e os homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Mito e pensamento entre os gregos**. São Paulo: Edusp, 1973.
- VOLK, K. **Manilius and his intellectual background**. New York: Oxford University Press, 2009.
-

<sup>1</sup> Doxografia é o relato das ideias de um autor quando interpretadas por outro autor, ao contrário do fragmento, que é a citação literal das palavras de um autor por outro.

<sup>2</sup> Pode ser traduzida por essência ou substância.

<sup>3</sup> Previsão.

<sup>4</sup> Destino.

<sup>5</sup> Na mitologia grega é conhecido como o *daemon* das leis, estatutos e normas ou como um dos aspectos de Zeus.

<sup>6</sup> Respiração, espírito e/ou alma.

<sup>7</sup> “As divisões da moral nos são dadas por Diógenes Laércio. Os Estoicos distinguem na moral, parte da filosofia: um estudo da tendência, um estudo dos bens e dos males, um estudo da virtude, um estudo do soberano bem, um estudo do primeiro valor, um estudo das condutas convenientes, dos encorajamentos e das dissuasões” (BRUN, 1986, p. 75).

<sup>8</sup> “... e a raça Júlia, descendente de Vênus” (MANÍLIO. **Astrologia I**).

## RESENHA \*

---

LESSA, F. S. **Atletas na Grécia Antiga: da competição à excelência**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017. 168p.

*Maria do Céu Fialho* \*\*

Este novo livro do professor Fábio de Souza Lessa, **Atletas na Grécia Antiga**: da competição à excelência, representa o resultado de uma profunda e incansável pesquisa sobre o tema, como é apanágio do autor. A obra oferece ao leitor uma visão original, de contornos claros, problematizada e contextualizada, das dimensões significativas e da práxis do desporto na Grécia Antiga. Tudo começa em Homero, espelho da ancestral mentalidade épico-aristocrática, e presente na *paideia* arcaica e clássica. Assim, nos três capítulos que constituem o corpo da obra, sempre o autor regressa às fontes épicas para compreender como os cânones de excelência e imortalidade da ética grega se projetam sobre a competição desportiva e suas figurações. Para o espírito agônico grego, nota Fábio Lessa, é a vitória que conta e é ela que projeta o atleta-herói, para além do esquecimento, à luz e ao patamar da imortalidade, quando o discurso poético a acolhe. Ambas entrelaçadas, vitória e poesia, entrelaçam também, na memória coletiva, atleta e poeta, consoante Píndaro ou Baquilides o verbalizam, conscientes do seu próprio estatuto. Esta ritualização da e na memória assenta, por sua vez, como sublinha o autor, na práxis de um ritual religioso, celebrado nos jogos, e a que se adequa um prêmio de natureza simbólica para o atleta vitorioso.

Os capítulos II e III ocupam-se da tipologia das modalidades desportivas. Assinala Fábio Lessa a natureza aristocrática das modalidades hípicas,

---

\* Recebido em: 04/10/2017 e aceito em: 12/11/2017.

\*\* Professora catedrática na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Portugal).

porquanto o cavalo constitui um ícone de *status* - e o autor segue os fios condutores do imaginário grego, dos jogos fúnebres em honra de Pátroclo, **Iliada** (XXIII), até às suas representações na arte figurativa da cerâmica grega posterior, bem como na própria história político-social de Atenas. Sólon considera, com base na posse de cavalos, o elemento social diferenciador de uma das classes censitárias. Por seu turno, o autor considera as modalidades atléticas como “jogos democráticos”, sinal da democratização do desporto na pólis. Fábio Lessa proporciona ao leitor um olhar atento sobre o corpo e suas representações. Dentro do ideal de harmonia peculiar aos Gregos, a nudez expõe e evidencia, sem marcas distintivas de classe, a beleza física e ética do atleta *kalos te kai agathos*. Esta ‘franqueza’ do corpo equipara-se à *parresia* no discurso do cidadão na Assembleia. Por tudo o que foi exposto, o autor conduz o leitor à constatação da natureza e dos potenciais dos jogos como instrumento de construção identitária.

O volume termina com uma breve e sugestiva conclusão em que o ícone poético do teatro de Eurípides, **Ifigénia em Áulide**, vv. 206-230 – Aquiles de pés velozes, na praia, competindo com êxito, na corrida, com uma quadriga, é explorado na sua polissemia poética, em função dos seus potenciais de instrumento de análise da tradição e da realidade sociopolítica, num tempo de desagregação da pólis. Segue-se uma lista bibliográfica criteriosa e que atesta a atualização e o vasto domínio do saber desse especialista.

É de sublinhar a originalidade e perspicácia deste estudo no que toca o rompimento de padrões ideais em representações figurativas de atletas na cerâmica grega. Aspectos caricaturais dos atletas, fuga à norma do ‘nada em excesso’ problematizam o funcionamento da democracia, já que o desporto, como prática social, se adequa a uma leitura de estruturas sociais. Marca a obra um discurso científico particularmente fundamentado em fontes, da poesia à historiografia, às artes figurativas, com especial relevo para a cerâmica, atualizado e escorado em outras áreas do saber, para além da História Antiga – literatura, antropologia, arqueologia, sociologia, fenomenologia do corpo. Além disso é manifesta a preocupação com a clareza de exposição, não apenas no discurso, mas também atestada na pertinente abundância de quadros sinópticos, reproduções dos vasos gregos estudados, reconstituições de espaços arqueológicos. Por tudo isso, o leitor tem em suas mãos um livro de ciência rigorosa, mas de agradável leitura, acessível a um público muito vasto e rico em linhas de pensamento e de fenômenos que convidam à reflexão contemporânea... com os Gregos.

## PERFIL DA REVISTA

A **PHOÏNIX** é um periódico de publicação semestral\* do Laboratório de História Antiga (Lhia) do Instituto de História (IH) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O Lhia tem como objetivo divulgar as pesquisas em Antiguidade, realizadas no Brasil e no exterior. A **PHOÏNIX** constitui um veículo privilegiado para atingir esse objetivo.

A **PHOÏNIX** se caracteriza por ser um espaço isonômico de publicação dedicado a:

1. mostrar a originalidade e a singularidade das abordagens historiográficas brasileiras referentes às sociedades antigas;
2. estabelecer um lugar de diálogo entre os estudiosos da Antiguidade, brasileiros e estrangeiros, com os demais saberes;
3. garantir a liberdade de expressão, a diversidade teórico-metodológica, a qualidade científica e o despertar de novos talentos, sendo, por excelência, um lugar de experimentação, de debate e de crítica acadêmica.

Pensar as sociedades antigas como algo vivo na nossa cultura, situando o seu lugar numa história humana que abrange muitos caminhos, permite refletir mais lucidamente sobre as implicações e os embates da nossa sociedade, e esclarecer o que somos, comparados e confrontados aos outros, tanto em termos temporais quanto espaciais.

LABORATÓRIO  
DE HISTÓRIA  
ANTIGA – UFRJ



---

\* Até o ano de 2008, a Phoënix tinha periodicidade anual. A partir de 2009, tornou-se semestral.

## NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Os artigos devem ser apresentados em arquivos em dois formatos: *Word for Windows* e PDF, tendo até 15 páginas (A4; espaço 1,5; margens 3cm; Times New Roman 12). Abaixo do título do artigo (centralizado, em negrito e caixa alta), o nome do autor (à direita, em itálico e caixa normal). Seguem-se o resumo em português e cinco palavras-chave também em português (justificado); uma linha após, o título, o resumo e as palavras-chave em inglês ou francês (justificado).

As notas devem aparecer da seguinte forma:

- Inseridas no corpo do texto entre parênteses, se forem somente indicações bibliográficas. Para produção historiográfica: a indicação será entre parênteses com sobrenome do autor, ano e páginas (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, p.). Para passagens de textos antigos: a indicação será entre parênteses com autor, título da obra (em negrito) e passagem (AUTOR. **Obra** vv. ou número do livro, capítulo, passagem).
- Ao final do texto: se forem notas explicativas, numerar e remeter ao final do artigo.

As citações com mais de três (3) linhas devem vir em destaque, sem aspas, em itálico, espaço simples e com recuos direito e esquerdo de 1 cm.

A indicação da documentação e da bibliografia deve aparecer após o texto, separadamente: primeiro, a Documentação (escrita e/ou material) e, depois, as Referências bibliográficas em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT 6023: 2002 (Informação e documentação – Referências – Elaboração), a saber:

- Para livro: SOBRENOME, Prenome do autor. **Título do livro:** subtítulo (se houver). Cidade: Editora, Ano.
- Para capítulo de livro: SOBRENOME, Prenome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Prenome do autor. **Título do livro:** subtítulo (se houver). Cidade: Editora, Ano, p.

- Para artigo de periódico: SOBRENOME, Prenome do autor. Título do artigo. **Título do Periódico**, Cidade, v., n., p., mês (se houver), ano.

Quando forem utilizadas imagens no artigo, os autores deverão enviar os originais das mesmas ou cópia digitalizada e gravada em arquivo com terminação \*TIF, individual para cada imagem e com resolução de 300 DPI.

Se fontes especiais (grego, sânscrito, hieróglifo, hebraico, etc.) forem utilizadas no artigo, os autores deverão enviar uma cópia das mesmas gravadas em arquivo.

**O não cumprimento destas regras levará à notificação do autor, que deverá fazer as correções necessárias para a avaliação do Conselho Editorial, acarretando atraso na publicação do artigo.**

Todo o material, anteriormente especificado, deverá ser enviado por *e-mail* para: [revistaphoenix@gmail.com](mailto:revistaphoenix@gmail.com).

A data de entrega dos textos é até 31 de março para o número do primeiro semestre e até 30 de setembro para o segundo semestre. Os textos encaminhados serão apreciados por dois dos componentes do Conselho Editorial. Em caso de pareceres contraditórios, um terceiro membro do Conselho analisará o artigo.

O autor deve indicar: a sua filiação institucional, o seu maior título e o tema do atual projeto de pesquisa com o órgão financiador, caso haja, e o seu *e-mail*, se quiser divulgá-lo.

Leia também:



**CARACTERÍSTICAS:**

*Formato:* 14 x 21 cm

*Mancha:* 10,5 x 17,0 cm

*Tipologia:* Times New Roman 10/13

*Papel:* Ofsete 75g/m<sup>2</sup> (miolo), Cartão Supremo 250g/m<sup>2</sup> (capa)

*Impressão:* Kunst Gráfica

*Para saber mais sobre nossos títulos e autores,  
visite o nosso site: [www.mauad.com.br](http://www.mauad.com.br)*