

PHOÏNIX 2015

Ano 21

Volume 21

Número 2

ISSN 1413-5787

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA/UFRJ

PHOÏNIX
2015

Ano 21

Volume 21

Número 2

Mauad X

Phoînix 2015 – Ano 21– Volume 21– Número 2 – ISSN 1413-5787
Copyright © by Neyde Theml, Fábio de Souza Lessa e Regina Maria da Cunha Bustamante
(editores) *et alii*, 2015
Tiragem: 1.000 exemplares

Direitos desta edição reservados à:
MAUAD Editora Ltda.
Rua Joaquim Silva, 98, 5º andar – Lapa
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.241-110
Tel.: (21) 3479-7422 – Fax: (21) 3479-7400
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 e 213 – Centro
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.051-070
Tel.: (021) 2221-0034 ramais 205 e 213 – Fax: (021) 2221-4049
www.lhia.historia.ufrj.br
ciclolhia@yahoo.com.br

Projeto Gráfico:
Núcleo de Arte / Mauad Editora

Revisão:
Bárbara Mauad

Imagem da Capa:
Ájax carrega o corpo de Aquiles. Lécito ático da Sicília, c. 510 a.C.,
Coleções Estatais de Antiguidades, Munique

P574 Phoînix. Laboratório de História Antiga / UFRJ
Ano 21, v. 21, n. 2
Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.
Semestral
ISSN 1413-5787

História Antiga. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Laboratório de História Antiga.
CDD - 930

PHOÏNIX



Ano 21 - V. 21 - N. 2

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ

Reitor: Prof. Dr. Roberto Leher

INSTITUTO DE HISTÓRIA – IH

Diretor: Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA – LHIA

Coordenador: Prof. Dr. Deivid Valério Gaia

EDITORES

Prof^ª. Dr^ª. Neyde Theml

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa

Prof^ª. Dr^ª. Regina Maria da Cunha Bustamante

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes – UFF

Prof^ª. Dr^ª. Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA

Prof^ª. Dr^ª. Ana Teresa Marques Gonçalves – UFG

Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi – UFMG

Prof^ª. Dr^ª. Kátia Maria Paim Pozzer – UFRGS

Prof. Dr. Luiz Otávio de Magalhães – UESB

Prof^ª. Dr^ª. Margaret Marchiori Bakos – UEL

Prof^ª. Dr^ª. 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 Chevitaress – 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^ª. Dr^ª. Margarida Maria de Carvalho – UNESP

Prof^ª. Dr^ª. Maria Cecília Colombani – Universidad Nacional de Mar del Plata e

Universidad de Morón (Argentina)

Prof^ª. Dr^ª. Maria das Graças de Moraes Augusto – UFRJ

Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari – UNICAMP

Prof^ª. Dr^ª. Renata Senna Garraffoni – UFPR

Prof^ª. Dr^ª. 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

EDITORIAL	9
A PEDAGOGIA DA EXPERIÊNCIA HUMANA: AQUILES E O SOFRIMENTO QUE ENSINA	11
<i>Alexandre Santos de Moraes</i>	
MUSA-SAFO O LA <i>INCONCEBIBLE</i> BIOGRAFÍA DE UNA POETA DEL ALTO ARCAÍSMO GRIEGO.....	27
<i>Ana Iriarte</i>	
EL RITUAL Y LA LOCURA EN <i>HERACLES</i> DE EURÍPIDES.....	41
<i>Cecilia J. Perczyk</i>	
LA DESUBJETIVACIÓN DEL <i>DÊMOS</i> : PÉRDIDA DEL CORAJE POLÍTICO Y OLVIDO DEL ACONTECIMIENTO DEMOCRÁTICO	59
<i>Julián Gallego</i>	
DIONISO <i>OMESTÉS</i> : DE ESQUILO A PLUTARCO. A PROPÓSITO DE <i>TEMÍSTOCLES</i> 13.3	85
<i>Marta González</i>	
A ECONOMIA ROMANA ERA UMA ECONOMIA DE MERCADO?.....	99
<i>Jean Andreau</i>	
ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIA: A FUNDAÇÃO DE ROMA EM <i>AB VRBE CONDITA</i> DE TITO LÍVIO (SÉCULO I a.C.).....	117
<i>Luciane Munhoz de Omena e Suiany Bueno Silva</i>	
DISCURSOS E CARACTERIZAÇÃO DE TIBÉRIO NOS <i>ANAIS</i> DE TÁCITO.....	137
<i>Anderson Martins Esteves</i>	
RESENHAS	
JOCKEY, Ph. Le mythe de la Grèce blanche. Histoire d'un rêve occidental. Paris: Belin, 2013. 297 p.	152
<i>José Antonio Dabdab Trabulsi</i>	
PERFIL DA REVISTA	160
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	161

SUMMARY

EDITORIAL	9
THE PEDAGOGY OF HUMAN EXPERIENCE: ACHILLES AND THE SUFFERING THAT TEACHES.....	11
<i>Alexandre Santos de Moraes</i>	
MUSE-SAPPHO, OR THE <i>INCONCEIVABLE</i> BIOGRAPHY OF A POETESS IN THE HIGH GREEK ARCHAIC PERIOD.....	27
<i>Ana Iriarte</i>	
RITUAL AND MADNESS IN EURIPIDES' <i>HERACLES</i>	41
<i>Cecília J. Perczyk</i>	
DESUBJECTIVATION OF THE <i>DEMOS</i> : THE LOSS OF POLITICAL COURAGE AND THE OBLIVION OF DEMOCRATIC EVENT.....	59
<i>Julián Gallego</i>	
DIONYSOS <i>OMESTES</i> : FROM ESCHYLE TO PLUTARCH. ON <i>TEMISTOCLES</i> 13.3.....	85
<i>Marta González</i>	
L'ECONOMIE ROMAINE ÉTAIT-ELLE UNE ÉCONOMIE DE MARCHÉ?.....	99
<i>Jean Andreau</i>	
BETWEEN MEMORY AND HISTORY: THE FOUNDATION OF ROME IN <i>AB VRBE CONDITA</i> OF TITUS LIVIUS (I.B.C.).....	117
<i>Luciane Munhoz de Omena e Suiany Bueno Silva</i>	
SPEECHS AND CHARACTERIZATION OF TIBERIUS IN THE <i>ANNALS</i> OF TACITUS.....	137
<i>Anderson Martins Esteves</i>	
REVIEWS	
JOCKEY, Ph. Le mythe de la Grèce blanche. Histoire d'un rêve occidental. Paris: Belin, 2013. 297 p.	152
<i>José Antonio Dabdab Trabulsi</i>	
PROFILE MAGAZINE	160
PUBLICATION STANDARDS	161

EDITORIAL

Este número da **Phoînix** encerra o ciclo de comemorações tanto do aniversário dos 450 anos da cidade do Rio de Janeiro, festejados no dia 1º de março, quanto dos 20 anos de existência da própria Revista **Phoînix**, comemorados no dia 15 de agosto do presente ano. Em 1995 se deu o lançamento do primeiro número da Revista, um projeto idealizado pela professora Neyde Theml e que o atual grupo do Laboratório de História Antiga (Lhia) da UFRJ se esforça por manter. Assim como grande parte dos membros que compõem o Lhia, os oito artigos publicados neste número se dedicam ao estudo da Antiguidade Clássica: cinco abordam temáticas vinculadas à História Grega, enquanto os outros três, à Romana.

Além de se dedicarem à Antiguidade Clássica, os artigos aqui apresentados têm outro fio condutor que lhes oferece unidade: as argumentações defendidas pelos seus autores foram construídas essencialmente a partir da operacionalização da documentação escrita de diversificados gêneros literários.

O Período Arcaico grego (séculos VIII-VI a.C.) é o recorte trabalhado nos artigos de Alexandre Santos de Moraes e de Ana Iriarte. O primeiro se dedica ao épico, enquanto o segundo artigo se detém no estudo da biografia de Safo de Lesbos. Considerando a noção de experiência, o artigo de Alexandre Moraes analisa sua importância para refletir sobre as ações dos personagens homéricos, especialmente Aquiles, cuja mudança pode ser entendida como resultado de um tipo particular de vivência. Já Ana Iriarte reflete acerca da biografia de Safo de Lesbos, conforme já ressaltamos. A análise não se limita apenas à perspectiva dos reais, mas considera as operações de sobreinterpretação e/ou de ocultamento tramadas na ampla historiografia que se dedica ao tema.

Os próximos artigos sobre Grécia se centram no Período Clássico (séculos V e IV a.C.). Cecília J. Perczyk aborda a poesia trágica de Eurípides, estando o seu interesse focado, mais especificamente, na relação ritual e loucura na tragédia **Héracles**. Analisando a crise da democracia ateniense do final do século V a.C., Julián Gallego propõe construir a sua interpretação a partir do conceito de dessubjetivação. Tal conceito, segundo o autor, permite entender

a perda pelo povo de sua capacidade de decidir, depois de uma situação na qual tinha sido o principal agente político. Já Marta González defende que o **Temístocles** de Plutarco narra um sacrifício humano antes da batalha de Salamina. Esse texto tem sido amplamente estudado pelo ponto de vista histórico e muitos pesquisadores negam a veracidade do episódio. A proposta da autora não entra nesse debate, mas objetiva explicar a ocorrência de um Dioniso Omestés como o receptor do sacrifício. Esse é um fato estranho que não tem recebido explicação, exceto pela atribuição de tal invenção a Fânias, fonte de Plutarco, historiador de Lesbos, onde Dioniso era invocado como Omestés.

Os três artigos que encerram o presente número se dedicam à análise da sociedade romana antiga. A economia romana ganha destaque no artigo de Jean Andreau, que objetiva discutir a existência de mercados abstratos no mundo mediterrâneo à época romana. No artigo, o autor foca o estudo do funcionamento dos mercados abstratos envolvendo três bens de naturezas bem diferentes: o trabalho, o trigo e o crédito; defende que todos os três existiam, mas nenhum deles enquanto mercado unificado.

Relacionando memória e história e efetuando críticas a essa relação, o artigo de Luciane Munhoz de Omena e Suiany Bueno Silva toma como ponto de partida a Fundação de Roma em **Ab Vrbe Condita** de Lívio. As autoras compreendem o conceito de memória como um mecanismo de poder, que implica, em outras palavras, a utilização no presente de imagens sobre o passado. A partir desse suporte analítico, discutem a construção de imagens do passado lendário, entendendo, dessa forma, os dispositivos de consolidação e legitimação dos cidadãos romanos no período de Augusto.

Por fim, o artigo de Anderson Martins Esteves, que parte de uma chave de leitura dos **Anais** de Tácito que evidencia a posição política do autor, para poder entender o retrato de Tibério, bem como dos demais príncipes de sua dinastia, como uma denúncia ao princípio da sucessão hereditária. Para dar conta do conceito de retrato e de caracterização, o artigo discute a ideia de personalidade na literatura antiga e a relação entre natura e mores, presentes tanto na historiografia, quanto na biografia. Finalmente, analisa uma fala de Tibério diante do Senado, de maneira a evidenciar como os discursos podem ser usados como procedimentos de caracterização.

Os Editores

A PEDAGOGIA DA EXPERIÊNCIA HUMANA: AQUILES E O SOFRIMENTO QUE ENSINA*

Alexandre Santos de Moraes**

Resumo:

Considerando a noção de experiência, o artigo analisa sua importância para refletir sobre as ações dos personagens homéricos, especialmente Aquiles, cuja mudança pode ser entendida como resultado de um tipo particular de vivência.

Palavras-chave: *Aquiles; Ilíada; experiência; Homero.*

THE PEDAGOGY OF HUMAN EXPERIENCE: ACHILLES AND THE SUFFERING THAT TEACHES

Abstract: *Considering the notion of experience, the article analyzes its importance to reflect about the action of homeric characters, specially Achilles, whose change could be understood as a result of a particular kind of situations that he lived.*

Keywords: *Achilles; Iliad; experience; Homer.*

Em 1913, no compasso de seus 21 anos de idade, Walter Benjamin publicou um texto contundente intitulado *Experiência*. Nele, o filósofo alemão questiona a suposta autoridade das gerações mais velhas: “querem nos empurrar desde já para a escravidão da vida” (BENJAMIN, 2009, p. 22). A experiência seria para o jovem autor a *máscara do adulto*: “esse adulto já

* Recebido em 18/05/2015 e aceito em 23/07/2015.

** Professor adjunto do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Estudos Representações e de Imagens da Antiguidade (Nereida/UFF) e colaborador do Laboratório de História Antiga (Lhia/UFRJ).

vivenciou tudo: juventude, ideais, esperanças, mulheres. Foi tudo ilusão” (BENJAMIN, 2009, p. 21). Curiosamente, Marcus Vinicius Mazzari, que traduziu, apresentou e redigiu as notas ao texto que consultamos, observa que Benjamin lançou um olhar retrospectivo sobre esse texto quando de seus 37 anos e o reconsiderou em parte: “Num de meus primeiros ensaios mobilizei todas as forças rebeldes da juventude contra a palavra ‘experiência’. E eis que agora essa palavra tornou-se um elemento de sustentação em muitas de minhas coisas” (BENJAMIN, 2009, p. 21 [N.T.]).

Salta aos olhos que a mudança do discurso não é apenas resultado de uma nova postura teórica ou de uma alteração nos pontos de vista, e sim da evidente percepção de que os olhares sobre a experiência flutuam em função do curso de vida: ao jovem, dela privado, a tendência à crítica; ao adulto, capaz de reconhecê-la, a constatação de sua importância. Escusado também situá-la no plano de relações de poder, muitas vezes associadas aos conflitos de geração.

A aquisição da experiência exige *tempo*. Mas não se trata do tempo ordinário, centrado no cálculo do devir, observado através do relógio, do calendário, da mudança das estações ou dos ciclos da vegetação. Também seria ligeiro situá-la exclusivamente no tempo da vida social, tal como se a experiência tivesse uma relação indivisível e se fundasse como uma consequência inevitável que emanasse passivamente das relações humanas.

O valor fundante da experiência tem a ver, sobretudo, com uma dimensão do *acontecimento* e com a forma com que ele é assimilado pelo agente. O próprio Benjamin recorda as antigas tradições familiares através das quais determinadas experiências eram transmitidas aos filhos e por eles desveladas à medida que cresciam. O filósofo nota que tais tradições foram sufocadas pelos acontecimentos terrificantes da Primeira Guerra Mundial:

Está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. (BENJAMIN, 1994, p. 114-115)

A partir desse comentário de Benjamin, Giórgio Agamben discorre sobre a destruição da experiência que passou a grassar nos últimos séculos.

Para ele, não é apenas a guerra que produz essa privação nos indivíduos, que sucumbem mesmo diante da “pacífica existência cotidiana em uma grande cidade”, posto que “o homem moderno volta para casa à noitinha extenuado por um mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atroz –, entretanto nenhum deles se tornou experiência” (AGAMBEN, 2008, p. 21-22).

Portanto, a experiência não se forja diante de um acontecimento visto como banal, ordinário, corriqueiro, dissimulado e ignorado por sua irrelevância; a experiência se dá no marco da capacidade de transformar o acontecimento, independentemente de sua dimensão ou efeito, em um *acontecimento significativo*. Por isso a exigência do tempo, já que o contato com situações capazes de produzir significado se dá no transcurso do ciclo vital; e, além disso, eles tendem a um viés cumulativo: quanto mais experiência, maior a potencialidade de assimilar acontecimentos experienciáveis.

Não é a experiência, portanto, um dado imaterial, nem tão somente uma realidade discursiva, sustentada por algo que a antecede ou que a realiza. Thompson, em sua crítica ao esvaziamento do sujeito promovido pela leitura de Althusser, a situou como “um termo médio necessário entre o ser social e a consciência social: é a experiência (muitas vezes a experiência de classe) que dá cor à cultura, aos valores e ao pensamento” (THOMPSON, 1981, p. 112). Foi através desse conceito que o historiador inglês buscou apontar “que os sujeitos experimentam situações produtivas”, isto é, materialmente resultantes das estruturas sociais, “e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e em sua cultura” (THOMPSON, 1981, p. 182). Há, portanto, no pensamento de Thompson, uma dupla acepção da experiência: a primeira é a *experiência vivida*, ligada à vida e às relações materiais que vão produzir efeitos capazes de gerar a segunda, isto é, a *experiência percebida*, o produto subjetivo da anterior e que tende a possuir um caráter corrompido por interferências ideológicas.

Na verdade, essa perspectiva acerca da experiência parece duplicar duas dimensões interdependentes que concorrem para a conformação de um mesmo fenômeno. À *experiência vivida* corresponde a vivência propriamente dita, intencional ou não, de situações capazes de gerar aquilo que consideramos como *acontecimento significativo*, que é o meio privilegiado – talvez, o único – de produzir a *experiência percebida*, ou seja, a elaboração subjetiva que se faz desse acontecimento e que pode ser convertida em

uma espécie de *saber-viver*, uma pedagogia para e sobre a vida que orienta a ação para o enfrentamento de futuras experiências. Portanto, parece mais prudente supor que o escopo da experiência seja precisamente *o conhecimento que advém do acontecimento e que tem utilidade para a vida*. Um acontecimento que não gera conhecimento não é experiência, tal como o tipo de conhecimento que se produz sem o acontecimento.

É precisamente nesse ponto que as sociedades modernas, como percebeu Giorgio Agamben, se diferenciam radicalmente das sociedades tradicionais, como aquelas representadas por Homero e que se referem, caso concordemos com Finley (1978), Adkins (1971), Whitley (2003) e tantos outros, ao estado de coisas que imperava entre os séculos X e IX a.C. A substituição da experiência pelo *experimento*, ou seja, a importância que é dada a um tipo de saber que pode ser testado, discutido e submetido ao exame dos pares não encontra paralelo, no teor que conhecemos, na vida social anterior ao advento da Ciência Moderna. É precisamente nesse ponto que nos preocupamos com a historicidade da experiência, que será doravante observada a partir das epopeias homéricas e, de modo mais particular, através das representações de Aquiles.

Em vários sentidos, a **Ilíada** e a **Odisseia** caminham em direções simultaneamente opostas e complementares, especialmente quando o foco recai sobre seus protagonistas. Essas peculiaridades parecem assinaladas pela lógica geral de que a primeira enfatiza a Guerra de Troia e de que a segunda descreve o retorno dos heróis que lá combateram. Decorre daí que, por exemplo, como bem notaram Nancy Felson e Laura Slatkin (2004, p. 92), que vistas do prisma familiar, a **Ilíada** discorre sobre a ruína iminente de uma família em função da guerra, especialmente através de Héctor, Andrômaca e Astianáx, ao passo que a **Odisseia** narra a reconstrução do núcleo familiar após o término do mesmo conflito a partir do reencontro apoteótico de Odisseu, Penélope e Telêmaco.

O destaque, porém, radica-se nas diversas assinalações que unem, ainda que pela oposição, os dois personagens principais. Os heróis de quem a Musa canta as façanhas representam duas dimensões possíveis do heroísmo. Na **Ilíada**, a morte em batalha é absolutamente constante e se interpõe na Moira de Aquiles, que decide enfrentá-la em troca da glória imorredoura; na **Odisseia**, ao contrário, a luta é pela sobrevivência, e o protagonista tudo faz para superar os riscos muitos que se colocam em seu caminho. Odisseu é maduro e ponderado, ao passo que Aquiles é jovem e intempestivo.

Aquiles e Odisseu também representam duas possibilidades de trato com a questão da experiência. O herói da **Odisseia** nunca hesita em viver uma situação, em expor-se a um acontecimento. Aliás, ao contrário, ele se desloca em direção à experimentação sempre que possível. Não seria esse o motivo, por exemplo, que preside seu encontro com povos diferentes, na maioria das vezes hostis? Trata-se da tônica do viajante que tem, por princípio, a intenção de desnudar o desconhecido, seja ele a terra dos Lotófagos, dos Cíclopes e até mesmo o Hades. O mesmo se aplica ao canto de morte das Sereias, que, a despeito do risco, fez questão de escutar. É essa experimentação, é essa sujeição aos acontecimentos significativos que pode caracterizar o *saber-viver* típico de Odisseu, o herói mais ardiloso, cheio de estratagemas e ardis, que vê adiante, alhures, e sabe o que vai acontecer antes mesmo de o fato ter acontecido. Aquiles não goza do mesmo impulso, e sua juventude é decerto a explicação plausível para a falta de experiência.

É difícil definir a posição etária de Aquiles. Dispomos de alguns indícios. O casamento, por exemplo, figura como um dos símbolos capazes de assegurar o ingresso na “idade adulta”, e é bem conhecido o fato de que o filho de Peleu não era casado, não apenas porque Agamêmnon lhe oferece uma de suas filhas como parte dos muitos prêmios selecionados em seu esforço de reconciliação (HOMERO. **Ilíada** IX, vv. 144-146), mas porque, ao cogitar a possibilidade de regresso, Aquiles diz: “o próprio Peleu há de buscar para mim uma esposa” (HOMERO. **Ilíada** IX, v. 394). Apesar disso, Aquiles menciona a existência de seu filho Neoptólemo, que então se educava em Esquiro (HOMERO. **Ilíada** XIX, vv. 326-327). A paternidade não estava necessariamente vinculada ao casamento, e Homero oferece inúmeros exemplos de personagens que tinham ao menos um filho bastardo (**νόθος**). No entanto, não identificamos ocorrências de heróis que tivessem filhos bastardos sem ter gerado também ao menos um filho legítimo, fruto de um casamento regular e socialmente reconhecido. A exceção do caso de Neoptólemo pode ter sido um recurso utilizado pelos poetas para conciliar a juventude de Aquiles com a necessidade de provê-lo de uma descendência que pudesse legar à posteridade um agente que herdasse seu valor, sua excelência – **ἀριστεία**.

No mais, a juventude do herói também é ratificada por sua associação com duas personagens mais velhas: Fênix e Pátroclo. Ainda durante a *Embaixada*, o primeiro declara ter sido enviado por Peleu para acompanhar as ações do filho, já que Aquiles precisava de orientação por desconhecer os assuntos tanto da guerra quanto das assembleias:

*[...] Por isso enviou-me o velho Peleu domador de cavalos
no dia em que para Agamêmnon partiste de Ftia;
eras ingênuo e desconhecias tanto a guerra sangrenta
quanto as assembleias, onde se formam os homens distintos.
Por isso ele me enviou, para que em tudo te instruisse,
nos discursos, bom orador; e nos trabalhos, eficiente.*

(HOMERO. **Iliada** IX, vv. 438-443)

Aquiles, pelo menos nove anos antes desse discurso de Fênix, era caracterizado como **νήπιος**, alguém inegavelmente privado do *saber-viver*. A mesma necessidade de acompanhamento do jovem filho de Peleu esteve associada a Pátroclo, que, no dia da convocatória para a guerra, recebeu o seguinte conselho de seu pai Menécio:

*Filho querido, pela estirpe, Aquiles te excele,
mas tu nasceste primeiro, embora em força ele seja superior.
Dê a ele conselhos bem ajustados, palavras bem postas
que deem direção, e para o próprio bem ele há de atendê-lo.*

(HOMERO. **Iliada** XI, vv. 786-789)

A juventude de Aquiles seria, por correspondência, uma limitação temporal que impediria o herói de gozar de experiências correlatas às de Odisseu, mas a **Iliada** permite-nos ir além do óbvio: após a crise com Agamêmnon, a decisão do filho de Peleu de afastar-se do conflito corresponde a uma *negação da experiência*, já que em seu recolhimento voluntário colocou-se distante da possibilidade de entrar em contato com o tipo de acontecimento significativo que tanto a guerra quanto os debates nas assembleias proveem. Ali, no acampamento dos Mirmidões, acompanhando a guerra à distância, o herói interrompe seu desenvolvimento como adulto, recusando assim o próprio envelhecimento.

A ausência de Aquiles é sentida na própria narrativa. Do Canto II ao VIII não é descrita nenhuma ação da personagem: a **Iliada** fica silenciosa a respeito de quem se dispôs a cantar a cólera. O herói reaparece apenas no Canto IX, e não deixa de ser curiosa a forma como Homero elabora esta reaparição. Após caminharem pela praia, Ájax, Odisseu e Fênix, os heróis que ficaram encarregados de transmitir a oferta de Agamêmnon, se depa-ram com Aquiles deleitando-se ao som de uma lira de prata que arrebatara

como espólio de guerra. Ali, sentado, tendo apenas Pátroclo como audiência (que o ouvia em silêncio, pois esperava que ele concluísse o canto para tomar alguma providência), a postura do filho de Peleu, alheio a tudo que transcorria, gera um contraste inequívoco com as preocupações que os demais aqueus tinham em relação à catástrofe iminente que se colocava diante deles nas planícies de Troia.

É possível que a representação de Aquiles munido de uma cítara, tal como a posição de *aedo* que ocupa Odisseu, tenha a ver com uma estratégia dos próprios poetas para dar visibilidade a seu ofício (MORAES, 2012, p. 65), mas o objeto de seu canto é igualmente significativo. Diferentemente do protagonista da **Odisseia**, que celebrava as próprias experiências para a exigente audiência feácia, Aquiles estava “cantando a glória dos homens” (HOMERO. **Ilíada** IX, v. 189). Neste exercício de comparação, não deixa de ser curioso que a récita de Odisseu seja endereçada a uma vasta audiência, que verse a respeito de si e ocupe vários cantos da **Odisseia**, ao passo que a de Aquiles é praticamente introspectiva, celebre glórias que não são suas e seja descrita em apenas alguns versos.

Na *Embaixada*, recusando as dádivas reconciliatórias oferecidas por Agamêmnon,¹ Aquiles também justifica sua **μῆνις**, sua cólera, com base nas ofensas pessoais, e não apenas as razões da guerra. Questionando a distribuição dos espólios, o herói julgou-se particularmente lesado, pois Agamêmnon teria retirado o prêmio apenas dele (HOMERO. **Ilíada** IX, v. 336).

Não deixa de ser curioso que o cultivo da cólera persista mesmo após os esforços do rei de Micenas. Os prêmios oferecidos seriam absolutamente superiores em valor a Briseida. No mais, o Atrida, consciente da necessidade de Aquiles para a vitória dos aqueus, oferece até mesmo a própria Briseida de volta, empenhando a palavra de que com ela nunca manteve relações sexuais (HOMERO, **Ilíada**, IX, 275-278). Aquiles não cede. Também foi em vão a longa súplica que Fênix fez. O discurso, crivado de apelos emocionais, é assim enunciado na tentativa de apaziguar o espírito daquele que tratava como a um filho:

*Portanto, Aquiles, debes sublimar esta ferida em tu' alma,
pois não te cabe um coração insensível: os próprios numes
o fazem, e eles são maiores, melhores, mais honrados e mais fortes.*
(HOMERO, **Ilíada**, IX, 496-498)

Aquiles volta a ser duramente criticado, desta vez por Pátroclo. Seu amigo, que estava prestando assistência médica aos feridos no acampamento aqueu, voltou choroso em função das vítimas da fúria de Héctor e reagiu à insistência de Aquiles em se manter afastado. Após argumentar que Diomedes, Odisseu, Agamêmnon e Eurípilo, os melhores combatentes, estavam impedidos de lutar, faz uma dura censura ao companheiro:

*Que sobre mim nunca recaia esta ira que tu alimentas,
pois terrível é teu pensar! Que homem vindouro a ti
recorrerá se (vergonhoso!) não evitas a ruína dos Aqueus?
Impiedoso! Não aceito que Peleu, condutor de cavalos, seja teu pai,
nem que Tétis seja tua mãe. Foste parido pelo glauco mar e
pelas rochas escarpadas. Por isso tens a mente pétreia, dura!*

(HOMERO. **Iliada** XVI, vv. 30-35)

Aquiles, novamente, se mantém irredutível. Volta a mencionar as tristezas que se abateram com a tomada de Briseida e recorda que só lutaria caso o combate se aproximasse de suas próprias naus (HOMERO. **Iliada** XVI, vv. 49-63). No entanto, após esse diálogo, há um primeiro movimento de ruptura com seu “individualismo”, já que assente que Pátroclo vista as armas que ele próprio herdara de Peleu e ingresse no combate ao lado dos Mirmidões, que sob seu comando se mantinham igualmente longe dos conflitos. Aliás, Aquiles se sensibiliza ao ver as primeiras naus dos aqueus serem incendiadas e exorta Pátroclo a ir para o combate ao lado dos Mirmidões (HOMERO. **Iliada** XVI, vv. 126-129). Além disso, ele organiza as falanges, incita os guerreiros à luta e faz uma libação a Zeus, suplicando pelo sucesso da empreitada. Por mais que se mantenha distante do prélio, Homero descreve um Aquiles diferente do herói que tangenciava a lira e ignorava completamente a carnificina que transcorria à sua volta. Nesse momento, mesmo de longe, Aquiles resolve *ver* as lutas entre aqueus e troianos (HOMERO. **Iliada** XVI, vv. 255-256).

O resultado desses combates foi decisivo para que Aquiles reavaliasse os sentidos de sua cólera, pois se cumpriu a predição de Zeus: Pátroclo morto é uma punição ao seu afastamento, bem como o evento catalizador que o obrigará a rever seu ostracismo voluntário. Também é possível considerar que o cumprimento do desígnio divino é uma resposta ao simulacro que eles engendraram: da mesma forma que um mapa não se confunde com

a cidade que descreve e uma pintura não substitui o objeto pintado, a imagem de Aquiles não era ele próprio. Pátroclo, ao assumir a aparência de outro, tomou para si um acontecimento experienciável que não lhe pertencia.

A reação à morte do amigo foi absolutamente intempestiva. É nesse momento que Aquiles assume (ou torna-se) o ἄχος, a “dor” da qual seu nome se origina (HOMERO. *Ilíada* XVIII, v. 22). Ocorre, porém, que do sofrimento (πένθος) nasce a constatação de sua própria responsabilidade. Tétis, que ouviu o pranto do filho, foi ter com ele para consolá-lo. Aquiles, em resposta, disse: “Que imediatamente eu morra, pois não socorri o companheiro quando morto ele foi” (HOMERO. *Ilíada* XVIII, vv. 98-99). Mas ao longo da mesma resposta, Aquiles não limita sua responsabilidade à morte de Pátroclo, e a despeito de todas as recompensas, de todos os pedidos e de todas as súplicas, é apenas por meio da dor que lança um olhar retrospectivo em direção à própria conduta, e ela passa por uma mudança significativa:

*Que a discórdia se exile dos homens e dos deuses,
e a raiva amarga que oprime até o mais inventivo de todos;
raiva muito doce, dulcíssima, mais que o mel a escorrer
e que se expande como fumaça no peito dos homens:
assim a ira me causou Agamêmnon, soberano entre os homens.
Mas tudo isso se torna passado, apesar de todo o sofrimento,
no peito refreando o coração, pois as urgências sobrepujam.*
(HOMERO. *Ilíada* XVIII, vv. 107-113)

Parece claro que a mudança por que Aquiles passa tem relação direta com a dor que padece. Dessa forma, no âmbito das mentalidades do mundo de Homero, as diversas manifestações da dor e do sofrimento são identificadas como um *acontecimento significativo* capaz de produzir o *saber-viver* que caracteriza a noção de experiência que defendemos.

Zeus atuou como artífice desse evento que reordenou a conduta de Aquiles. Na *Odisseia*, Odisseu também vincula a ele a origem de seus males (HOMERO. *Odisseia* XX, vv. 201-203). Na literatura grega posterior, Ésquilo volta a atribuir esse papel ao Crônida, situando-o como aquele que outorga aos homens determinado sofrimento tendo em vista provê-los do saber que dele se origina. Na tragédia *Agamêmnon*, esta temática é sintetizada através da expressão πᾶθει μάθος, ou seja, o “saber pelo sofrer”:

*Aquele que sincero festeja a vitória de Zeus
em tudo torna-se conhecedor:*

*a prudência ele legou aos mortais
via o “saber pelo sofrer”,
que seu poder instituiu.*

(ÉSQUILO. **Agamêmnon**, vv. 174-178)

O *saber*, nesse caso, é oriundo da palavra **μάθος**, forma poética de **μάθησις**, “aprendizado”, “tornar algo conhecido”, “desejo de aprender”, ou mesmo “educação”, “instrução”. Não há ocorrência da mesma em Homero. Já o vocábulo o **πάθος** refere-se particularmente a um evento ocasional, a algo que acontece de forma inesperada, a um acidente que produziu algum tipo de desconforto ou sofrimento. Na **Iliada**, identifica-se seu uso em apenas uma ocasião: Licaón, um dos filhos de Príamo, suplica por sua vida de joelhos perante Aquiles. No passado, ele já tinha sido vítima do Pélide, mas sobreviveu após o pagamento do resgate. Enquanto implorava, o jovem mencionou que havia retornado a Troia doze dias antes, após ter “muito sofrido”, **πολλὰ παθών**; e não sem motivo atribuiu a Zeus a origem de tais sofrimentos: “Meu destino foi ser odiado por Zeus pai” (HOMERO. **Iliada** XXI, vv. 82-83). Na **Odisseia** seu uso é mais frequente. O vocábulo descreve os sofrimentos por que Menelau passou antes de retornar a casa (HOMERO. **Odisseia** IV, v. 82), mas relaciona-se, sobretudo, aos infortúnios de Odisseu. Na voz de Posêidon, é usado para caracterizar as dificuldades por que o herói passaria antes de atingir Ítaca (HOMERO. **Odisseia** V, v. 377), dentre outros. Esta talvez seja uma explicação apropriada para entender as razões pelas quais, em determinadas passagens, Zeus é admitido como o responsável pelo périplo sofrido. Posêidon seria a causa imediata, para vingar a cegueira de Polifemo; e Zeus, a fonte da qual o **πάθος** emanaria de modo geral para todos os seres humanos.

Essa dimensão do **πάθει μάθος** de Aquiles foi abordada por Pearl Cleveland Wilson em um artigo publicado em 1938. O autor, de quem nos apropriamos da interlocução entre a tragédia esquiliana e as caracterizações do herói iliádico, apontou precisamente esse aspecto da dor como recurso capaz de produzir a experiência de que ele carecia:

*Em sua primeira aparição, ele [Aquiles] é altamente considerado,
com todas as qualidades que pertencem ao heroísmo juvenil. No*

entanto, com o desenrolar da trama, ele não mostra preocupação com qualquer outro sofrimento que não seja seu próprio. O que lhe falta neste sentido é aquilo que Héctor possui, cuja compreensão leva o leitor moderno a cultivar simpatia por ele. Esse sentimento continua sendo desconhecido por Aquiles, não porque ele seja incapaz de conhecê-lo, mas porque ainda não foi despertado para essa experiência. (WILSON, 1938, p. 560)

Mas se concordamos com seus procedimentos, discordamos de suas conclusões. De fato, Wilson reconhece na morte de Pátroclo a primeira indicação do **πάθει μύθος** do Péliida (WILSON, 1938, p. 568), mas atribui a compreensão, o entendimento, ou seja, o saber a que o **πάθος** se associa, ao encontro com Príamo (WILSON, 1938, p. 574). O autor vê na interação com o rei troiano o produto final de algo que se institui, mas que não se realiza, com o advento da morte do amigo.

Na verdade, Aquiles já tinha aceitado a ideia de devolver o corpo de Héctor ao rei troiano antes de sua chegada ao acampamento dos Mirmídonês. No início do último Canto, os deuses decidiram que Aquiles deveria devolver o corpo ultrajado de Héctor para que o mesmo recebesse as honras fúnebres. Para transmitir a decisão, as deusas Tétis e Íris são mobilizadas: a primeira fica responsável por informá-la ao filho Aquiles; a segunda, por indicar a Príamo os procedimentos para o resgate.

Em momento algum Aquiles questionou os desígnios divinos. Em resposta ao informe da mãe, o herói foi taxativo: “Assim seja. Poderá transportar o corpo aquele que aqui pagar o resgate. Se ao coração do Olímpio isso agrada, acato os desígnios” (HOMERO. **Iliada** XXIV, vv. 139-140). Príamo também acatou prontamente todas as recomendações divinas, notoriamente a de Hermes, que indicou a necessidade de o velho rei abraçar os joelhos de Aquiles tão logo adentrasse sua tenda e que invocasse a memória dos pais dele em meio à súplica para comovê-lo. Dessa forma, “deixou-se cair e com as mãos agarrou de Aquiles os joelhos, e beijou as mãos terríveis do matador de muitos de seus próprios filhos” (HOMERO. **Iliada** XXIV, vv. 477-479). E Príamo inicia a súplica exatamente pedindo a Aquiles que visse nele o próprio pai, que teria a mesma idade e seria vítima de sofrimentos semelhantes (HOMERO. **Iliada** XXIV, vv. 486-489). O rei troiano retoma a tônica do simulacro, fazendo de si a imagem de um ausente, tal como Pátroclo buscou representar a ausência de Aquiles. Neste caso, porém, o

simulacro é orientado para a memória, e não para a ação: ele não substitui uma experiência, mas evoca uma experiência pregressa, ou seja, a experiência filial do protagonista. E, ao fim, Príamo sensibiliza Aquiles com o relato do próprio acontecimento significativo que diante dele se produzia:

*Respeite os deuses, Aquiles, e sê piedoso para comigo,
rememorando teu pai: de mais compaixão mereço eu,
que sofro o que nenhum mortal sobre a terra jamais sofreu,
pois levei à boca a mão do homem que assassinou meu filho.*

(HOMERO. *Iliada* XXIV, vv. 503-506)

Aquiles se compadece diante da súplica de Príamo, e ambos choram: este, pela morte de Héctor; aquele, por saudade de Peleu e pela perda de Pátroclo (HOMERO. *Iliada* XXIV, vv. 507-512). O teor dramático dessa passagem levou diversos especialistas a interpretarem-na como sendo o momento decisivo da mudança de Aquiles. Para Jacob Burckhard (2002, p. 172), tal como na segunda metade da *Odisseia*, a *Iliada* apresenta um ponto culminante do desenvolvimento psicológico mais denso e profundo de Aquiles na transmutação de sua ira em tristeza pela morte de Hector. Schadewaldt (1959) e Deichgraeber (1972) também consideraram que a concessão que o herói faz ao rei troiano representa a grande mudança de Aquiles.²

Essas interpretações, ao atrelarem o encontro com Príamo à morte de Pátroclo, tendem a subjugar a última experiência à primeira. Em nossa análise, a questão do *πάθει μᾶθος* se explica como um acontecimento significativo autônomo, que foi capaz de produzir a mudança de que o herói carecia para superar o individualismo e se reintegrar ao grupo. Nesse sentido, o fluxo se inverte: a experiência da morte de Pátroclo é que permitiu que Aquiles oferecesse um tratamento respeitoso a Príamo, e não o contrário.

O *πάθει μᾶθος* é uma dor que enobrece: no caso de Aquiles, ela tem uma dimensão corretiva, quiçá instrutiva. Foi com base nessa perspectiva que Snell viu-se orientado a pensar a “descoberta do espírito” em vez da “revelação” do mesmo, posto que “é com dor, angústia e trabalho que o homem atinge o conhecimento do espírito” (SNELL, 2005, p. 19). Para ele, o *πάθει μᾶθος* atua como um “mal necessário”, “pois este aprende com um mal a precaver-se contra outro mal” (SNELL, 2005, p. 19). É também nesse sentido que Giorgio Agamben considera que, na perspectiva clássica, o conhecimento não se radica

*na relação entre o sujeito e o objeto, mas entre o uno e o múltiplo [...] E esta é a diferença que o coro da **Oréstia** de Ésquilo sublinha, caracterizando – contra a *hýbris* de Agamenon – o saber humano como um *páthei máthos*, um aprender somente através de e após um sofrimento, que exclui toda a possibilidade de prever, ou seja, de conhecer com certeza alguma coisa. (AGAMBEN, 2008, p. 27)*

O que caracteriza uma mudança é a decisão de agir diferente em relação a uma atitude ou decisão previamente vivida. A mudança exige algum tipo de *habituação* anterior que sirva de medida para uma ruptura. Como apontou Donna Wilson, o apelo paterno de Príamo é uma situação com a qual Aquiles não fora antes confrontado: “diferentemente de Agamêmnon, Odisseu e Fênix, Príamo implementa a figura do pai não como um estratagem de dominação, mas como a base de um apelo por piedade e restrição” (WILSON, 2002, p. 130). E a despeito de que o resultado produzido pelo apelo já estivesse previamente assegurado pela narrativa, a dimensão da experiência é consubstancial para a compreensão do encontro. É por essa razão que um dos aspectos mais emblemáticos do encontro é a troca de olhares admirados:

*Foi então que Príamo Dardânio olhou admirado para Aquiles,
e viu o quão alto e belo ele era; era como encarar a um deus.
Também Aquiles olhou admirado para Príamo Dardânio,
e viu a nobre aparência, e ouviu suas palavras bem postas.*
(HOMERO. **Ilíada** XXIV, vv. 629-632)

Kevin Crotty interpretou a admiração de Aquiles como sendo correlata ao prazer estético do ouvinte diante da experiência vicária da tristeza. Para o autor,

o usufruto deste prazer também consiste na compreensão aprofundada da tristeza que o canto épico proporciona. O ouvinte, como Aquiles, concebe-se, em resposta à canção, como um ser cujos males da vida são um elemento necessário. O mais genuíno prazer de tal criatura não é escapar da dor (pois, em última instância, as dores são inevitáveis), mas do entendimento das mesmas como constitutivas da pessoa. (GROTTY, 1994, p. 102)

Aquiles admirou não a um inimigo, nem a um rei que cometera feitos gloriosos. O herói lançou um olhar maravilhado para alguém que foi atingido pelo sofrimento: através de Príamo, o filho de Peleu volta a atentar para as implicações de seus próprios atos, mas isso só foi possível graças à experiência pregressa de ter perdido Pátroclo, a mesma que o compeliu a abandonar a atitude competitiva em relação a Agamêmnon e a adotar uma postura cooperativa em relação aos aqueus. Através da dor, Aquiles adquire um tipo particular de *saber-viver* que permitiu o abandono de suas atitudes juvenis, marcadas pela intemperança e intempestividade, e só através da experiência, a glória imorredoura foi possível de ser alcançada.

Documentação escrita

HOMER. **Homeri Opera in five volumes**. Oxford: Oxford University Press, 1920

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

AESCHYLUS. **Aeschylus** – v. 2 Agamemnon. Trad. Herbert Weir Smyth. London: William Heinemann Ltd., 1926.

Referências bibliográficas

ADKINS, A. W. H. Homeric values and Homeric Society. **Journal of Hellenic Studies**, n. 91, p. 1-14, 1971.

AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Infância e História: destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BENJAMIN, W. Experiência e Pobreza. *In*: _____. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994, p. 114-119.

_____. **Experiência**. *In*: **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002, p. 21-26.

BURCKHARDT, J. **History of Greek Culture**. New York: Frederick Ungar Publishing, 2002.

CROTTY, K. **The Poetics of Supplication**. Homer's *Iliad* and *Odyssey*. New York: Cornell University Press, 1994.

- DEICHGRÄBER, L. **Der letzte Gedang der Ilias**. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1972.
- FELSON, N.; SLATKIN, L. Gender and Homeric epic. In: FOWLER, R. (Org.). **The Cambridge Companion to Homer**. Cambridge: The Cambridge University Press, 2004, p. 91-104.
- FINLEY, M. I. **El mundo de Odiseo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- NAGY, G. **Homeric Responses**. Austin: University of Texas Press, 2003.
- SCHADEWALDT, W. **Von Homers Welt und Werk: Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage**. Stuttgart: Koehler, 1959.
- SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- WHITLEY, J. **Style and society in dark age Greece: the changing face of a preliterate society, 1100-700 BC**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- WILSON, D. F. **Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad**. New York: Cambridge University Press, 2002.
- WILSON, P. C. The $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota$ $\mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ of Achilles. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 69, p. 557-574, 1938.

Notas

¹ A maior parte dos estudiosos contemporâneos, como recorda Donna F. Wilson, apontam que “a recusa de Aquiles aos dons é injustificável ou, em outras palavras, incompatível com as regras sociais e valores da sociedade homérica” (WILSON, 2006, p. 3). Obviamente, há uma dimensão narrativa que precisa ser considerada, já que a “apoteose” de Aquiles depende não de uma reconciliação sadia, mas de um evento traumático. No entanto, por mais que os estudiosos vejam em seu ato uma incoerência quando comparado a situações correlatas na própria epopeia, a persistência em relação ao cultivo da ira mostra-se absolutamente condizente com o individualismo exacerbado que caracteriza o filho de Peleu, o mesmo que precisa ser sublimado para adequá-lo aos valores sociais com os quais ele estaria em desacordo. Logo, em nosso ponto de vista, é justamente a sua inadequação que torna tais representações *adequadas* aos desenvolvimentos posteriores da **Iliada**.

² Como lembra Nagy, alguns homeristas “começaram a interpretar a resolução da **Íliada** no *Canto 24* e o fim do épico como o reflexo de um novo espírito que emerge da tradição heroica e que culmina no *ethos* da cidade-estado ou *pólis*” (NAGY, 2003, p. 72) – interpretação que, obviamente, incorre na facilidade de projetar as mudanças históricas ulteriores aos poemas. Não há, contudo, qualquer cabimento (a não ser a mera especulação) em observar nas mudanças de atitude de Aquiles um eco de estruturas políticas que, no limite, estavam começando a se desenvolver, mesmo porque o final do épico é absolutamente coerente com as possibilidades e influências que se colocam no marco das experiências do herói.

MUSA-SAFO O LA *INCONCEBIBLE* BIOGRAFÍA DE UNA POETA DEL ALTO ARCAÍSMO GRIEGO*

Ana Iriarte**

Resumen:

Se trata aquí la temática de la biografía de Safo de Lesbos, no tanto desde la perspectiva de los realia, cuanto considerando las complejas operaciones de sobreinterpretación o/y ocultamiento tramadas en la amplia historiografía que se sigue consagrando a dicha temática.

Palabras clave: Safo; biografía; Musa; Títono.

MUSE-SAPPHO, OR THE INCONCEIVABLE BIOGRAPHY OF A POETESS IN THE HIGH GREEK ARCHAIC PERIOD

Abstract: Here is discussed the theme of Sappho of Lesbos' biography, not so much from the perspective of the realia, as taking into account the complex operations of overinterpretation and/or concealment in the vast historiography still devoted to this subject matter.

Keywords: Sappho; Biography; Muse; Tithonos.

En 1998, Theo Dorgan da a conocer **Sappho's daughter**. Un largo poema que edita con una nota final de dos páginas en la que lo presenta como el resultado de un dictado fraguado al hilo del recuerdo de un viaje a Lesbos: los versos de este poema serían el fruto de la inspiración directa de la poeta Safo y su mítico amante Faón, quienes habrían “engendrado” en la mente del poeta irlandés la obrita que —por consiguiente— éste bautizará con el título de **La hija de Safo**.

* Recibido em 25/04/2015 e aceito em 25/05/2015.

** Catedrática de Historia Antigua, en el Departamento de Estudios Clásicos de la Universidad del País Vaco (España).

Como jugando con la capacidad de dejarse fascinar de sus lectores, el poeta cuenta que una buena tarde, hallándose contemplando unos limoneros al sol, oyó «quedo en la cabeza» el verso inicial: «Desde nuestro barco pintado vi una isla...». Otros muchos versos siguieron a éste primero a lo largo de los dos años siguientes, hasta que un día Dorgan comprendió que «Estaba escribiendo al dictado de una poeta muerta hacía mucho...» (DORGAN, 2001, p. 60).

Henos aquí ante una recreación contemporánea de la Safo-Musa que evoca nuestro título, ante el paradigma de una Safo inspiradora de poetas —más que poeta en sí—, que es más antiguo de lo que Dorgan parece adivinar y que responde a una extraña dinámica de fascinación y resistencia con respecto a la existencia *real*, a la “realidad carnal” de una poeta en el alto arcaísmo lesbio. Tal es al menos la idea que pretendo resaltar en los apuntes que aquí presento a propósito del devenir historiográfico de la biografía de dicha poeta hasta la más reciente crítica de nuestros días.

En el sintético estudio que consagré a la figura de Safo insertándola estrechamente en el momento histórico y espacio geográfico de los que emergió su poesía, citaba con precisión las expresiones más significativas de la filología positivista de mediados del siglo XX (IRIARTE, 1997, p. 24-48). Una producción filológica que rescata más o menos literalmente los elementos atribuidos a la biografía de la poeta por sus coetáneos griegos así como por los eruditos peripatéticos y alejandrinos, si bien mostrando una marcada tendencia a censurar la vertiente erótica de los poemas sáficos, mediante desarrollados razonamientos que conocemos bajo el nombre de *Sapphophage*, «la cuestión sáfica». En efecto, la filología positivista que, a mediados del siglo XX, proporcionó eruditas y utilísimas ediciones de los fragmentos sáficos, nos legó una imagen detallada y, al mismo tiempo, bien puritana de la poeta.

Un movimiento historiográfico reactivo a esta perspectiva, basado en la Historia cultural, la Antropología histórica y los estudios de *Gender*, produjo, a su vez, una frondosa bibliografía en la que la imagen de Safo se enfocaba desde los vigorosos movimientos pro-lesbianos del feminismo de finales de siglo; los cuales, bajo un efecto de fascinación por el modelo primigenio que proporcionaría el lesbianismo físico y emocional de Safo, acentuaron sus rasgos biográficos desarraigándola igualmente de su entorno cultural y cultural¹. En este sentido, es del todo significativo, para empezar, la identificación sistemática del homoerotismo griego —u homo-

sexualidad limitada por el contexto histórico de la antigüedad— con la moderna homosexualidad, mucho más determinante en lo que a la identidad individual se refiere, mucho más ceñida a la intimidad, que la del arcaísmo griego (BOEHRINGER, 2007, p. 37-61).

El trabajo de John J. Winkler titulado **La doble conciencia en la lírica de Safo** representa, en cierta manera, la cumbre de esta determinante perspectiva de género; perspectiva a la que este autor da un vuelco al insistir en las voces de Safo que no se concentran continuamente en las mujeres y el erotismo. Así, desde una atenta lectura del célebre fragmento en el que Safo ruega ser el σύμμαχος, «compañero de batalla» de Afrodita, Winkler acierta a matizar de forma convincente: «El uso que hace Safo de los pasajes homéricos es una manera de permitirnos e incluso de incitarnos a que nos aproximemos a su conciencia como mujer y poeta que lee a Homero. [...] Una mujer que escuche la **Iliada** debe atravesar un abismo que separa su experiencia del tema del poema, un abismo que no existe exactamente de la misma forma para los oyentes masculinos. [...] El fragmento 1 dice, entre otras cosas: *así es como yo, mujer y poeta, soy capaz de apreciar una escena típica de la Iliada*» (WINKLER, 1994, p. 193).

Ahora bien, a mi modo de ver, esta dinámica de resistencia y fascinación a la que nuestro «sujeto poético» se ve sometido a lo largo de la historia, bajo tendencias históricas y críticas muy diferentes, encuentra un remoto eco en el proceder de los propios coetáneos de Safo. Sin ir más lejos, su propio conciudadano y también compositor Alceo eleva a nuestra figura a la categoría de «sagrada» —enseguida veremos en qué términos—, distanciándola de la humana labor de componer. Una operación bien definida por Simone de Beauvoir, a propósito de la mitificación de la autoridad de la mujer en el origen, ya superado, de los tiempos tal y como lo refleja el mito griego del matriarcado primigenio: «Afirmar que la mujer era el Otro supone negar una relación de reciprocidad entre los sexos: Tierra, Madre, Diosa, ella no era una semejante para el hombre. Su poderío se afirmaba Más allá del reino humano, por lo tanto, la mujer se sitúa fuera de dicho reino» (DE BEAUVOIR, 1976, I, p. 121-2).

En el polo opuesto de esta “traicionera” idealización, es decir, en el polo opuesto de la censura que planea sobre la poeta Safo, se sitúa una tendencia al ocultamiento de la misma. Tendencia bien reflejada, en principio, por el significativo *¿lapsus?* de Eurípides que ahora pasamos a considerar.

De la composición lírica como cosa de hombres

Nos situamos en el 431 a.C., en el teatro ateniense de Dioniso, para escuchar, en boca de un coro compuesto por quince mujeres, la siguiente aserción sobre la supuesta incapacidad femenina para la composición lírica (IRIARTE, 2007, p. 27). Se trata de la representación de **Medea** de Eurípides:

Llegó la hora de la buena fama para la raza de las mujeres (τιμὰ γυναικεῖω); la fama injuriosa (γένει) dejará de pesar sobre ellas.

Los cantos de los antiguos aedos cesarán de celebrar mi perfidia. Febo, maestro de los cantos, no dotó nuestras mentes con el canto inspirado de la lira (λύρας ... θέσπιν ἀοιδᾶν); en otro caso, hubiera entonado, en respuesta, un himno contra la raza de los varones (v. 419-430).

La pieza de Eurípides se estrena en la primavera del 431 a.C., el año en el que se desencadena la Guerra del Peloponeso y, con ella, un fuerte declive de la propia *demokratía* ateniense, del régimen cuyas contradicciones señaló incesantemente el verbo musical del polémico y polemista Eurípides.

Sin duda, este poeta compuso la queja reivindicativa que acabamos de oír pensando en una tradición poética muy anterior y consolidada sobre la «fama injuriosa» de las mujeres. Como es sabido, dicha tradición está bien representada en el célebre **Yambo de las mujeres** compuesto por Semónides de Amorgos; pero incluye también a otros muchos «antiguos aedos» que, como el de la **Odisea** (XI, vv. 436-438) o el “inventor” de Pandora, celebran la perfidia de la Mujer presentándola, ante todo, como una trampa para los hombres (HESÍODO. **Teogonía**, vv. 561-612). Como la trampa más peligrosa, de hecho, puesto que es la única verdaderamente inevitable para la reproducción de la raza de los varones (HESÍODO. **Trabajos y días**, vv. 42-105).

No me centraré aquí en la «fama injuriosa» que la «raza de las mujeres» debe a los antiguos aedos. A la hora de presentar a la primera poeta-música griega conocida, parece más urgente atender a la parte de la queja del coro euripideo que enuncia un conflicto entre el universo femenino y la música ancestral. En otras palabras, ¿cómo entender la afirmación de Eurípides «Febo, maestro de los cantos, no dotó nuestras mentes con el canto inspi-

rado de la lira»? Algunos comentarios a este verso afirman que Eurípides « chooses to ignore » la existencia de celebridades como Safo de Lesbos (ELLIOTT, 1969, p. 81). Otros indican que minusvalora a cantautoras como Corina de Tanagra, Praxila de Sición, Telesila de Argos y la propia Safo, con respecto a los poetas varones del arcaísmo (VALGIGLIO, 1972, p. 85). Ahora bien, en mi opinión, el comentario de Eurípides revela todo su sentido si, centrándolo en el momento histórico en el que se pronuncia³, se le considera como evocación de un hecho incontestable; a saber, que el Siglo de oro de la democracia ateniense, cumbre de la civilización griega, no legó a la posteridad ni un solo nombre de compositora.

Etérea Sappho

No volveré a retomar aquí los aspectos de los versos sáficos que más merecen considerarse como testimonios, por alusivos que éstos sean, de aquel universo efervescente que distinguió a las *póleis* más orientales de Grecia durante el alto arcaísmo griego. En *Safo. La poeta y su mundo*, describí dicho universo, tal y como los avances de la moderna Antropología histórica nos permiten recrearlo, y cuidé de asociar a dicho conocimiento las piezas de la fragmentaria obra poética que venían, si no a describirlo, sí a encajar coherentemente en dicho paisaje arcaico. Un ejercicio realizado desde la convicción de que, como toda tradición poética—ajena por definición al objetivo de historiar, especialmente antes del nacimiento de la *historie*—, la asociada al nombre de Sappho ilumina inevitablemente sobre la época que la generó⁴.

Más concretamente, dicho recorrido se realizaba al hilo de la denuncia de una flagrante desigualdad de tratamiento mediatizada por la diferencia de género: la tradición literaria siempre leyó a Alceo desde la consideración de éste poeta como un *polítes* modélico, cuya obra reflejaba ampliamente el universo bélico de una Lesbos agitada por la permanencia de la *stásis*. En el caso de Safo, por el contrario, todo en la crítica moderna conduce a desgajarla de su humana condición de cantora de su época.

Desde la sesgada mirada de la historia tradicional, en la que el mundo bélico, sus momentos cumbre y de protagonismo, se ensalza a expensas del descuido de la vida cotidiana, social y hasta religiosa, la vida de Safo transcurre en un mundo irreal. Y ello hasta el punto de que la propia poeta quedará identificada con el, para muchos, etéreo universo que recreó en su obra hasta quedar ella misma convertida en poesía amorosa.

Esta tarea que confunde la realidad de la poeta con el mundo del deseo que re-creó, se inicia en su propia época (IRIARTE, 1997, p. 65-6). Un verso de su contemporáneo y compatriota Alceo (fr. 141, Reinach) diseña la imagen de una Safo sobrehumana⁵ de forma tan delicada como sigue:

*¡Coronada de violetas, sonrisa de miel, veneranda Safo!
(... ἰόπλοκ' ἄγνα μελλιχόμειδε Σάφροισι)⁶.*

Y la divina poeta no tardó en ser elevada —o sea, relegada, como observábamos al hilo de la reflexión clásica de Simone de Beauvoir— a la categoría simbólica de décima Musa en un epigrama atribuido a Platón (**Antología Palatina** IX, 506; Cf. 26 y 66). Identificada como “Musa mortal” por el helenístico Antípatro de Sidón (**Antología Palatina** VII, 14), Safo llega incluso a integrarse en el círculo de Afrodita, Eros y Peito, si bien este generoso reconocimiento tiene un ineludible doble filo: en un nuevo epigrama de la **Antología Palatina** (IX, 571), el reconocimiento de «décima en la lista de las encantadoras Musas» la excluye del listado de los grandes genios líricos que se inaugura con el nombre de Píndaro y se cierra con el de Alceo. Sin lugar a dudas, Boccaccio (**Sapphos. Buccolicum carmen**) se apoya en una firme tradición cuando describe a Safo en el Parnaso, tañendo la lira junto a las nueve Musas y el propio Apolo. Tradición que hoy en día siguen alimentando poetas como Theo Dorgan —al que me refería al comienzo— pero también especialistas como Brown (1991), quien propuso traducir el propio nombre de Safo por *numinous*; de tal manera que Safo, exenta de la humana labor de compositora, queda transformada en puro «espíritu sobrehumano».

Paradójicamente, el destino de la primera poeta de Occidente —la que fascinó a los griegos antes de que, con el triunfo de la *demokratía*, las mujeres fueran excluidas de los escenarios—, consistió en dejar huella como personaje histórico mediante un evidente proceso de divinización.

Safo envejeciendo o el último desafío de su “biografía”

*ἔγω δὲ φίλημ' ἄβροσύναν, [] τοῦτο καὶ μοι
τὸ λάμπρον ἔρωσ ἀελίω καὶ τὸ κάλον λέλογχε*

*mas yo amo la delicadeza, ... esto, y el fulgor
y la belleza del sol es lo que el amor me ha hecho obtener.*

En 1994, Alberto Bernabé —desde la edición del Oxirrinco (1787, fr. I, 1-25), según la edición establecida por Voigt (p. 77-8)— proponía esta ajustada traducción para dos versos que evocan la fuerza del erotismo como la poesía sáfica nos tiene acostumbrados. En nota a pié de página, el helenista refiere lo que, en los años 90, se sabe del deturpado inicio del poema «cuyo tema principal es la vejez y sus efectos sobre alguien que desconocemos. A continuación se menciona el mito de Titono, para el cual su esposa Eos, la Aurora, consiguió la vida eterna, pero no la eterna juventud» (BERNABÉ, 1994, fr. 88, p. 85 y su n. 60, p. 255-6).

En pleno siglo XXI, los fondos de papiros que esperan su estudio detallado en laberínticos archivos, han proporcionado una nueva aportación a la obra de Safo. El fragmento 58, trasmitido por Ateneo (15, 687b) y también conocido desde 1922 como Oxirrinco 1787, se completa gracias a un estudio de papiros procedentes del envoltorio de una momia egipcia: los versos de Safo se habrían reescrito en el siglo III a.C. con el fin de encaminar adecuadamente a un difunto hacia el Más Allá. En 2004, Michael Gronewald y Robert Daniel dieron a conocer el descubrimiento en la Universidad de Colonia, presentándolo como P. Köln 21351 y 21376.

Sobra decir que esta tardía aportación, también conocida como fr. 58b, ha desatado una viva polémica a lo largo de la última década, referida tanto a las posibilidades de reconstrucción de la estructura total del poema, como a su interpretación. Las grandes líneas de dicha polémica quedan bien reflejadas en el monográfico consagrado al tema por la revista del *Center for Hellenic Studies of Harvard University*. Un monográfico que reúne doce firmas de reconocidos helenistas anglosajones a los que, entre otros, aludiremos en las siguientes páginas (GREEN; SKINNER, 2011). Pero acerquémonos, para empezar, a los nuevos versos sáficos en la traducción propuesta por Carlos García Gual, en 2005:

*Vosotras cuidado, hijas, de los dones hermosos de las Musas
de fragante regazo, y de la vibrante lira compañera del canto.*

*Pero mi piel que antes fue tan suave la sometió ya la vejez
y blancos se han vuelto mis negros cabellos de antaño.*

() ποτ' [ἔ]οντα χροά γῆρας ἦδη
λεῖδκαι δ' ἐγ]ένοντο τρίχες ἐκ μελαίναν)

*Pesado se ha hecho mi ánimo, y no me sostienen las rodillas
que otro tiempo fueron tan saltarinas como corzas en la danza.*

*De eso me lamento día tras día. ¿Pero qué puedo hacer?
Cuando se es humano, no es posible evitar envejecer
(οὐδύνατον γένεσται).*

*De Titono, en efecto, contaban que la Aurora de brazos de rosa,
inflamada de amor (ἔρωι), lo raptó para llevarlo al confín de la tierra
porque era bello y joven. Mas de igual modo a él con el tiempo
lo atrapó la grisácea vejez, por más que tuviera una esposa divina.*

Despojada de claros elementos míticos de su biografía, como el que la asocia a Faón y a una muerte por suicidio en la plenitud de su edad, la figura histórica de Safo parece renacer de forma más carnal que nunca, dando testimonio de la “inevitable” decadencia de su persona (BOEDEKER, 2011). En efecto, el fr. 58b ha supuesto todo un desafío para la tendencia analítica, dominante en los últimos años, que tiende a difuminar los rasgos de la maestra de coro Safo en favor de una consideración mucho más matizada del “yo poético” imperante en su obra.

Desde una renovadora perspectiva *ethnopoétique*, la obra de Claude Calame lleva más de una década insistiendo en la determinante dimensión performativa de los poemas de Safo, género literario al que identifica como *méllos*, con la intención de evitar las connotaciones románticas de la denominación «poesía lírica» (por ejemplo, CALAME, 2000, p. 49-53). Contrariamente a las representaciones narrativas y dramáticas centradas en el pasado mítico de los héroes, «el poema mélico es en sí un *acte de chant*—afirma Calame— y, a menudo, un acto cultual. Lo que equivale a decir que las composiciones mélicas se distinguen, mediante diferentes formas lingüísticas singulares, por la fuerte presencia del *yo* que canta, un ἔγω que se describe cantando y que se distingue del romántico «yo lírico». Este *yo* auto-referencial se identifica regularmente en el tiempo y el espacio». Lo que no implica, precisamente, que el *yo* de los poemas de Safo pueda identificarse siempre con su figura histórica: «En la poesía mélica griega, las *instances d'énonciation* singulares (de orden discursivo) tienden a corresponder, en la realidad de la ejecución musical y ritual del poema, a grupos corales; la voz colectiva de estos grupos formados por mancebos o doncellas puede incluir o no al poeta al que parece aludir la *persona loquens* (CALAME, 2013, p. 46-7).

Pues bien, en lo que se refiere a la lectura del nuevo fragmento de Safo, los avances de la etnopoética brillan especialmente. Como ejemplo primero, consideraremos el estudio ilustrado, claro y nada pretencioso dedicado por Sofia Carvalho (2012) a una estricta selección de cuatro poemas sáficos que se centran («unos de forma más evidente que otros») en el tema del amor. Carvalho no remite explícitamente a las posiciones de Calame que acabamos de recordar, si bien, desde el inicio de su estudio asume la citada tendencia hermenéutica renunciando a pronunciarse acerca de la vida de Safo de Mitilene y del contexto en el que surge esta figura en aras de apreciarla «no como mujer sino como poeta». Partiendo de esta premisa, Sofia Carvalho se referirá regularmente a Safo como «el sujeto-poético» o «la *persona loquens*»; es decir, a la voz poética que, trascendiendo la diferencia de los sexos, se consagra, con vocación de immortalizarse, a elogiar la fuerza de «Eros como medida de todas las cosas» (CARVALHO, 2012, p. 123). En este sentido, es significativo que, con respecto al nuevo poema que acabamos de reproducir en la traducción de García Gual, se insista en la identificación entre el «yo» de la cantora y el de la masculina figura de Títono, «pues éste también se siente preso de la vejez y apartado de los placeres y de la belleza de su juventud. Ambos se sienten excluidos, por la edad, de los placeres que otrora gozaron. El sujeto-poético se ve privado de danza, Títono de su bella e inmortal esposa» (CARVALHO, 2012, p. 114).

Carvalho abraza aquí la propuesta de Ellen Green (2011), quien había percibido en la recreación sáfica del mito de Títono una alusión a la inmortalidad obtenida mediante el renombre poético (CARVALHO, 2012, p. 117). Tal sería el objetivo último del sujeto poético que se expresa en las canciones sáficas: perpetuarse por siempre en la memoria centrándose en el tema del erotismo y en la dicotomía mortalidad/inmortalidad.

Como ya indicábamos, el fragmento 58b, que a primera vista tan ciertamente habla de la particular experiencia de Safo, distancia a esta maestra de la excepcional y sobrecargada biografía que le han ido aportando siglos de atención. Y ello, en gran parte, por la imagen que dicho fragmento procura de la conmovedora figura, humana demasiado humana, de Títono. En efecto, uno de los pilares de la disolución de la primera voz femenina de la poesía occidental es la fusión que manifiesta con el “sentir” de Títono, un varón, cierto, aunque su vida amorosa —en definitiva, su vida— lo convertida en un ser bien ambiguo en cuanto al reparto canónico de los roles sexuales.

Hasta donde yo conozco, ningún especialista repara en esta evidente ambigüedad sexual del deseado Titono: esperando recluso “en el confin de la tierra” mientras su activa amada va y vuelve volcada en la dinámica tarea de dar comienzo a cada nuevo día, Titono, el raptado, asume sin rodeos el rol femenino en esta pareja de amantes ejemplar. De tal manera que no sería descabellado admitir que, al emular el sentir de un Titono envejecido, la frágil y resistente voz de Safo suena más femenina que nunca.

Sin duda, la identidad sexual de los muy diversos sujetos que «pone en danza» —si puede decirse, literalmente— la poesía mélica no se deja aprehender con facilidad. Y esta es la línea en la que Sandra Boehringer profundiza leyendo la evocación a Titono desde los dos versos con los que culmina el poema⁷. Dos versos que hemos citado según la edición de Voigt y la traducción de Bernabé y que coinciden con el descubrimiento de Colonia salvo en el cambio de ἔρως ἀελίω por ἔρος τῶελίω. Para esta variante, Boehringer propone la siguiente traducción.

*...mais moi (ἔρω δὲ) j'aime la délicatesse... pour moi aussi,
l'amour passionné fait miennes la splendeur du soleil et sa beauté.*

En estos últimos versos, la *persona loquens*, reflejada en ἔρω δὲ ..., «pero yo...», se distanciaría de la evocación de la edad, que parecía ser su eje, para resituarse en el momento de su representación; momento plenamente feliz de una maestra de coro celebrando la belleza y la fuerza del deseo. Desde estos dos últimos versos, y considerando también que este poema de Safo no hace alusión alguna al abandono de un Titono anciano por parte de su amante divina, el conjunto del poema adquiriría un nuevo sentido, más lúdico y vital, que trascendería ampliamente la figura de su compositora: «a lo largo de la *performance* del poema —don de las Musas reactualizado en cada ocasión—, yo es al mismo tiempo Titono, Safo y Aurora» (BOEHRINGER, 2013, p. 38). Así, lejos de distinguir identidades sexuales o fases etarias, el hilo conductor que impone el canto de Safo sería Eros, la fuerza que anula la diferencia entre hombre y mujer (en la medida en que puede afectarles por igual. Un enfoque que, como puede observarse, difumina de nuevo la figura de la compositora Safo de Mitilene bajo el acaparador halo de la divinidad; en este caso, del sexualmente ambivalente Eros.

Y la misma propuesta corona la ya citada publicación de Claude Calame a propósito de la polifonía inherente al nuevo poema de Safo. Señalando

convincientemente la complejidad de dicho poema en lo que a las identidades enunciativas y narrativas de sexo se refiere, el semiótico recuerda el célebre fragmento en el que Safo asevera: «no está bien que en casa de las que sirven a las Musas haya cantos de duelo» (VOIGT, 150), para concluir: «No satisfecha con apartar envejecimiento y muerte, la práctica de las artes de las Musas, figuras donde las haya de la adolescencia y de la belleza femenina, permite perpetuar la memoria mediante el canto. ¿Acaso Mnemósine, su madre, no es la propia encarnación de esta función antropopoiética de la poesía ritual griega? ¿Acaso no es la representante inspiradora de una memoria colectiva susceptible de configurar las memorias individuales, mediante el acto poético, en el seno de la comunidad cívica, principalmente los hombres, pero también las mujeres?» (CALAME, 2013, p. 64).

En la crítica moderna, pagando todavía el precio de la gran excepción que ha supuesto a lo largo de los siglos su sobreinterpretada biografía, la vida Safo vuelve a fundirse con la in-humana eternidad no ya de la Musa, sino de Mnemósine, la madre de todas las Musas. Eternidad divina que, en el pensamiento griego, no escapaba por completo, eso sí, al paso del tiempo, pues la tradición mítica helena ensalza a los dioses triunfadores, a los Olímpicos, reconociendo la existencia de las antiguas divinidades por éstos relegadas. Entre dichas potencias primigenias, Mnemósine, Señora de la Memoria histórica —*avant la lettre*, claro está— de un pueblo en el que, con Heródoto, nacerá la figura, bien occidental, del historiador.

La poesía de Safo, expresión de Mnemósine, si así se quiere, precede este evento intelectual del nacimiento del historiador. Dicha poesía —al igual que la de los, mejor conocidos, poetas arcaicos varones—, “ni describe” de forma realista el entorno en el que se ejecuta, “ni esconde” por completo los rasgos específicos de dicho entorno. La función de los versos sáficos, como la de los oráculos del propio Apolo, conductor del coro de sus hermanas las Musas, consiste en “significar” —*σημαίνειν*, en términos de Heráclito—, en evocar una manera bien contextualizada histórica y territorialmente de relacionarse entre humanos en aquella Lesbos arcaica todavía habitada por dioses y diosas a los que se veneraba en paridad.

Documentación escrita

- BERNABÉ PAJARES, A.; RODRÍGUEZ SOMOLINOS H. **Poetisas griegas**. Madrid: Ediciones Clásicas, 1994.
- ELLIOTT, A. **Euripides**. London: Oxford University Press, 1969.
- LOBEL, E.; PAGE, D. **Poetarum Lesbiorum Fragmenta**. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- REINACH, T. **Alcée**. Sappho. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- VALGIGLIO, E. **Euripide, Medea**. Testo e commento. Torino: Loescher, 1972.
- VOIGT, E.-M. **Sappho et Alcaeus**. Amsterdam: Athenaeum, 1963.

Bibliografía

- BOEDEKER, D. No Way Out? Aging in the New (and Old) Sappho. In: GREENE, E.; SKINNER, M. (Eds.). **The New Sappho on Old Age: Textual and Philosophical Issues**. Classics@, The Center for Hellenic Studies of Harvard University, marzo/2011 [Online].
- BOEHRINGER, S. **L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine**. Paris: Belles Lettres, 2007.
- _____. "Je suis Thithon, je suis Aurore": performance et érotisme dans le 'nouveau' fr. 58 de Sappho. **QUCC**, N.S. 104, n. 2, p. 23-44, 2013.
- BROWN E. L. Sappho the *numinous*. **ICS**, v. XVI, n. 1-2, p.59-63, 1977.
- CALAME Cl. **Le récit en Grèce ancienne**. Paris: Belin, 2000.
- _____. La poésie de Sappho aux prises avec le genre: polyphonie, pragmatique et rituel (à propos du Fr. 58b). **QUCC**, N.S. 104, n. 2, p. 46-67, 2013.
- CARVALHO, S. **Representações e hermenêutica do eu em Safo**. Análise de quatro poemas. Coimbra: Classica Digitalia, 2012.
- DE BEAUVOIR, S. **Le deuxième sexe**(1949). Paris: Gallimard, 1976.
- DORGAN, T. **Sappho's Daughter**(1998).Edición bilingüe. Madrid: Poesía Hiperión, 2001.
- GARCÍA GUAL, C. El último poema de Safo. **Letras libres**, julio/2006 [Online].
- GREENE, E. (Ed.). **Re-reading Sappho**. Reception and transmission. Berkeley-London: University of California Press, 1996.

_____. Sappho 58: Philosophical Reflections on Death and Aging. *In*: GREENE, E.; SKINNER, M. (Eds.). **The New Sappho on Old Age: Textual and Philosophical Issues**. Classics@, The Center for Hellenic Studies of Harvard University, marzo/2011 [Online].

GREENE, E.; SKINNER, M. (Eds.) **The New Sappho on Old Age: Textual and Philosophical Issues**. Classics@, The Center for Hellenic Studies of Harvard University, marzo/2011 [Online].

GRONEWALD, M.; DANIEL, R.W. Ein Neuer Sappho-Papyrus. **ZPE**, v. 147, p. 1-8, 2004a.

_____. Nachtrag zum neuen Sappho-Papyrus. **ZPE**, v. 147, p. 1-4, 2004b.

HUMMEL (Pascale). **Philologica Lyrica**. La poésie lyrique grecque au miroir de l'érudition philologique de l'antiquité. Paris: Bibliothèque d'études classiques, 1997.

IRIARTE, A. **Safo** (siglos VII/VI a.C.). Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

_____. Fragmentos de una poesía amorosa en el arcaísmo griego. *In*: MUÑOZ, Á. **La escritura femenina**. Madrid: Al-Mudayna, 2000, p. 9-24

_____. Chanter/enchanter en Grèce antique. **Clio. HFS**, n. 25, p. 27-43, 2007.

_____. **De Amazonas a ciudadanos**. Madrid: Akal Ediciones, 2002.

LESSA, F. S. **O feminino em Atenas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

NAGY, G. The "New Sappho" Reconsidered in the Light of the Athenian Reception of Sappho. *In*: GREENE, E.; SKINNER, M. (Eds.). **The New Sappho on Old Age: Textual and Philosophical Issues**. Classics@, The Center for Hellenic Studies of Harvard University, marzo/2011 [Online].

SUÁREZ DE LA TORRE, E. «Ya vienen los novios»: una lectura socioantropológica del fragmento 44 V. de Safo. **Faventia**, v. 30, n. 1-2, p. 143-160, 2008.

WINKLER, J. J. **The Constraints of Desire** (1990). Buenos Aires: Manantial, 1994.

YATROMANOLAKIS, D. **Sappho in the Making: The Early Reception**. Washington D.C.: Center for Hellenic Studies, 2007.

Notas

¹ Sobre la posteridad o *afterlife* de la obra de Safo, una y otra vez reinventada a la medida de los intereses de cada generación de investigadores y literatos de la tra-

dición occidental, véase, por ejemplo, Greene (1996) y Hummel (1997, p. 43-90).

² Cf. mi cáustico IRIARTE (2000), texto que da cuenta de la presencia de un discurso bélico en la poesía amorosa de Safo, sin haber considerado —imperdonablemente— la acertada conceptualización de Winkler (IRIARTE, 2000).

³ Para el debate sobre la condición femenina en régimen democrático presentado por Eurípides en su **Medea**: Iriarte (2002, p. 138-42). Para el espacio del *habla femenina* en el periodo clásico de la ciudad de los atenienses, véase Lessa (2004), sobre todo las páginas 84 a 96.

⁴ En este sentido, es de señalar el fino análisis del léxico que permite a Emilio Suárez de la Torre (2008) sustentar un posicionamiento similar a propósito de la adaptación de este poema de boda, rico en referencias épicas, al entorno social y territorial de su autora.

⁵ Considérese, no obstante, la puntualización de Yatromanolakis (2007, p. 287), quien sitúa en época helenística la aparición de la docta Safo como décima Musa.

⁶ Para un análisis detallado del elemento ἴov (violeta), con cuatro apariciones en la obra de Safo, comportando «una carga semántica de inmortalidad, gloria y divinización», véase el fino análisis de Carvalho (2012, p. 104-6).

⁷ A propósito de este “añadido”, Gregory Nagy (2011) defiende la existencia de dos versiones del poema sáfico sobre Titono debidas a la reutilización de una primera versión en el contexto representativo del simposio masculino ático. Para la importancia de las “versiones adaptadas” de los poemas sáficos en época clásica y en los inicios de época helenística, véase el estudio —realizado desde la Antropología cultural y considerando también de cerca la iconografía de los vasos de simposio—, del especialista en Safo Dimitrios Yatromanolakis (2007).

EL RITUAL Y LA LOCURA EN *HERACLES* DE EURÍPIDES^{*}

Cecilia J. Perczyk^{**}

Resumo:

En *Heracles* de Eurípides, mientras el héroe se encuentra realizando uno de los famosos doce trabajos (el descenso al Hades en busca de Cerbero), Lico se apodera del trono de Tebas y pretende asesinar a la familia del héroe. Inesperadamente aparece Heracles y, una vez al tanto de la situación, intenta restablecer el orden en la ciudad. Mata al usurpador e inicia un ritual para purificar el palacio pero lo interrumpe y, enloquecido por obra de Lýssa, mata a flechazos a su esposa e hijos. Cuando vuelve en sí, gracias a la intervención de Atenea, el héroe decide suicidarse pero llega Teseo, quien lo convence de no hacerlo y de que lo acompañe a Atenas. Cabe destacar que Eurípides utiliza, a lo largo de toda la obra, la subversión de patrones normales rituales. No sólo pervierte el ritual de purificación y lo convierte en el espacio para el infanticidio en el cuarto episodio, sino que, también, altera las normas de la súplica, transforma a Mégara y los niños en víctimas sacrificiales, confunde bodas con funerales en el segundo episodio, y pospone continuamente el lamento fúnebre al final de la tragedia. Pero, por otra parte, en el éxodo Teseo promete a Heracles purificar la polución e instaurar sacrificios en su honor una vez que lleguen a Atenas, evocando así un ritual que será ejecutado según patrones normales. Por lo cual analizaré el uso del lenguaje y acciones rituales, tanto la perversión como el seguimiento de sus normas, con el objetivo de aportar datos sobre la representación de la locura ya que manifiesta el cuestionamiento y la aceptación del orden social que caracterizan al género trágico.

Palavras-chave: Eurípides; *Heracles*; locura; ritual; tragédia.

* Recibido em 20/04/2015 e aceito em 06/06/2015.

** CONICET, Universidad de Buenos Aires, Universidad de San Martín. Magister en Estudios Clásicos (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

RITUAL AND MADNESS IN EURIPIDES' *HERACLES*

Abstract: In Euripides' *Heracles*, while the hero is doing one of the twelve labors, Lico seizes Thebes' throne and intends to murder the hero's family. Heracles appears unexpectedly and, once aware of the situation, tries to restore order in the city. He kills the usurper and begins a ritual to purify the palace, which later interrupts. Lyssa makes him lose his mind, for that he shoots his wife and children dead with an arrow. When he comes to his mind, thanks to Athena's intervention, the hero decides to commit suicide, but Theseus arrives and convinces him not to and to accompany him to Athens. Note that throughout the whole work, Euripides uses the subversion of normal ritual patterns. Not only does he pervert the ritual of purification and makes it a space for infanticide in the fourth episode, but he also alters the rules of the appeal, transforming Megara and the children in sacrificial victims, confuses weddings with funerals in the second episode, and continuously postpones the moan to the end of the tragedy. But, on the other hand, in the exodus, Theseus promises Heracles to purify pollution and to establish sacrifices in his honor once they arrive in Athens, evoking in this way a ritual that will be performed according to normal patterns. In this regard I will discuss the use of language and rituals (both their perversion and usual standards, to provide data on the representation of madness) since they express the questioning and acceptance of the social order that characterize the tragic genre.

Keywords: Euripides; *Heracles*; madness; ritual; tragedy.

La perversión del ritual

En la tercera escena del cuarto episodio, el mensajero informa al coro lo acontecido en el palacio (vv. 922-1015). Después de matar a Lico, Heracles se encontraba junto con su familia realizando un ritual:

ἱερά μὲν ἦν πάροιθεν ἐσχάρας Διὸς
καθάρσι' οἴκων, γῆς ἄνακτ' ἐπεὶ κτανῶν
<ἐξέβαλε> τῶνδε δωμάτων Ἡρακλέης·
χορὸς δὲ καλλιμορφος εἰστήκει τέκνων
πατήρ τε Μεγάρα τ', ἐν κύκλῳ δ' ἤδη κανοῦν
εἴλικτο βωμοῦ, φθέγμα δ' ὄσιον εἴχομεν.
μέλλων δὲ δαλὸν χειρὶ δεξιᾷ φέρειν,
ἐς χέρνιβ' ὡς βάψειεν, Ἀλκμήνης τόκος
ἔστη σιωπῇ (vv. 922-930).²

*Ya estaban las ofrendas purificadoras de la casa delante del altar de Zeus, después de que, tras matar al señor de esta tierra, Heracles <lo arrojó> de la casa. También estaban el hermoso coro de sus hijos y su padre y Mégara, la cesta ya había dado la vuelta alrededor del altar y manteníamos un silencio sagrado. Cuando estaba a punto de tomar con su mano derecha el tizón para sumergirlo en el agua lustral, el hijo de Alcmena se quedó de pie en silencio.*³

El héroe -que se encontraba junto con su padre, mujer e hijos- había comenzado a realizar un sacrificio, que formaba parte de un ritual de purificación, en el altar de *Zeús Herkeíos*.⁴ Dicho altar doméstico era considerado semejante al de Hestia, diosa del hogar, y su función principal era mantener el peligro más allá de su perímetro (REHM, 2000, p. 369). Cabe señalar que en el prólogo, Anfitrión había comentado que, junto a Mégara y los niños, se había refugiado en otro altar, el de *Zeús Sotér* (erigido por Heracles para celebrar su triunfo sobre los minias, vv. 47-49). Shelton (1979, p. 103) destaca la ironía de ubicar a la familia de Heracles en el altar de Zeus salvador buscando protección.

El ritual consistía en llevar una cesta que contenía granos de cebada y un cuchillo alrededor del altar. Después los participantes mantenían silencio y una vara encendida era sumergida en el agua, con la cual se rociaban las víctimas que morían una vez esparcidos los granos de cebada. El sacrificio permitía eliminar la mancha adquirida en el derramamiento de sangre humana y así reincorporar al asesino a la comunidad (FOLEY, 1985, p. 29 y 156). En la tragedia, el objetivo del ritual era purificar a Heracles y al palacio, porque en su interior el hijo de Alcmena había asesinado a Lico, tal como lo informa Anfitrión en el éxodo cuando habla con su hijo sobre los acontecimientos (vv. 1144-1145).⁵

En estos versos hay una atmósfera de tranquilidad propia del rito purificador que contrasta con los versos siguientes que corresponden al episodio de locura (BOND, 1981, p. 308). El hecho de que Heracles esté realizando un sacrificio para purificarse del asesinato del usurpador del trono hace más violenta la *manía*, que irrumpe de forma irónica: el héroe lleva a cabo lo que Lico no había logrado hacer en el espacio destinado para la purificación del crimen (BARLOW, 1996, p. 166). La ironía es enfatizada por el hecho de que el mismo actor ejecutaba el papel de Lico y el de Hera-

cles (REHM, 2000, p. 367). Ahora bien, la necesidad del ritual no implica culpabilidad porque el rito al que se hace mención en los versos 922-930 era por un asesinato justificado: Heracles al volver del Hades tiene derecho a recuperar su lugar (HALLERAN, 1988, p. 50). Para Parker (1996 [1983]), p. 114 y 366-369) este tipo de homicidios no requerían purificación porque la absolución era automática. Además aclara que en Atenas no existía la categoría de homicidio justificado sino que había situaciones en las cuales los asesinos no recibían sanción y destaca que en las leyes no se dice nada sobre su estatus ritual. Al no tratarse de un requisito legal, la purificación en casos como el del asesinato de Lico era una decisión personal.⁶ Por otra parte, MacDowell (1999 [1963], p. 129) sostiene que es posible que se llevara a cabo la purificación aun cuando no era necesaria para la ley, si bien considera que las fuentes conservadas no son conclusivas.

El mensajero continúa con la presentación del estado de Heracles y describe el inicio de sus síntomas (vv. 930-934). Luego cuenta que el Anfitriónida, al dirigirse a su padre, le había anunciado que iba a matar a Euristeo:

ἔλεξε δ' ἅμα γέλωτι παραπεπληγμένῳ ·
 Πάτερ, τί θύω πρὶν κτανεῖν Εὐρυσθέα
 καθάρσιον πῦρ, καὶ πόνους διπλοῦς ἔχω;
 ἔργον μῖς μοι χειρὸς εὖ θέσθαι τάδε.
 ὅταν δ' ἐνέγκω δεῦρο κρᾶτ' Εὐρυσθέως,
 ἐπὶ τοῖσι νῦν θανοῦσιν ἀγνῶ χέρας.
 ἐκχεῖτε πηγᾶς, ρίπττετ' ἐκ χειρῶν κανᾶ (vv. 935-941).

Dijo con una risa perturbada: “Padre, ¿por qué enciendo el fuego expiatorio antes de matar a Euristeo y tengo doble trabajo? (Scil. cuando puedo) arreglar esto con la acción de una sola mano mía. Cuando traiga acá la cabeza de Euristeo también purificaré mis manos por aquellos que recién han sido matados. Viertan el agua, suelten la cesta de sus manos.”

El héroe anuncia que va a cometer un nuevo asesinato que requerirá la purificación, destacando la importancia que tenía para los griegos dicha práctica. Ordena interrumpir el proceso, quedando trunco el rito pero sirviendo de marco para las muertes que vendrán. Aclara que él va a cometer

los actos con sus propias manos, de modo que se declara responsable de su perdición. Cabe destacar que Heracles reconoce todavía a su padre, sabe dónde se encuentra y lo que está haciendo, por lo tanto, se trata de un estado temprano de la locura. Por otra parte, para referirse a los actos rituales utiliza *πόνος*, que es el término utilizado para los “trabajos” del Anfitriónida (PAPADOPOULOU, 2005, p. 19). Así Eurípides ubica los asesinatos junto con los doce trabajos al poner el ritual en esta serie.⁷

Tras narrar como Heracles había interrumpido el sacrificio, el mensajero cuenta de qué modo el héroe asesina a su familia en el altar de Zeus. Al primero de sus hijos le dispara en el hígado después de perseguirlo (vv. 977-980) y al segundo no puede dispararle una flecha porque se había acercado demasiado. En un gesto tradicional de súplica (*φθάνει δ' ὁ τλήμων γ ὄνασι προσπεσῶν πατρός / καὶ πρὸς γένειον χεῖρα καὶ*

δέρην βαλὼν, y el infeliz se arrojó [scil. a los pies] tras caer sobre las rodillas de su padre, y tras echar la mano hacia su barba y cuello, vv. 986-987), el niño intenta explicarle que es su hijo pero también resulta asesinado (vv. 988-994). Así Heracles falta a una de las reglas básicas de los griegos que es el respeto por el suplicante. Unos versos antes también había incumplido la regla al apartar a su padre, quien se encontraba suplicando (vv. 967-969). Burnett (1971, p. 160) advierte que desde el comienzo de la tragedia se violan las normas del ritual de súplica porque Mégara, junto con Anfitrión y los niños, había abandonado el santuario en el cual se había refugiado como suplicante y se había entregado a su perseguidor.

Luego el protagonista se dirige al último de sus hijos: *δεύτερον δὲ παῖδ' ἑλὼν, /χωρεῖ τρίτον θῦμ' ὡς ἐπισφάζων δυοῖν, y tras haber matado a su segundo hijo, avanzaba hacia la tercera víctima para degollarla encima de los otros dos* (vv. 994-995). Eurípides retrata el derramamiento de sangre como un sacrificio por el uso de *ἐπισφάζω*, compuesto de *σφάζω* que significa “degollar a la víctima del sacrificio”, y *θύμα*, “víctima sacrificial”. REHM (1994, p. 6) advierte que la descripción en términos sacrificiales de la muerte es un recurso típico del género trágico. Por otra parte, Bond (1981, p. 318) señala que el empleo de dicha terminología constituye una blasfemia intencional del mensajero. En cambio, para De Jong (1991, p. 169-170) indica una manifestación de la locura de Heracles, y no una blasfemia del mensajero, porque el héroe consideraría que el asesinato del hijo de Euristeo está justificado. Por otra parte, Papadopoulou

(2005, p. 24- 29) sostiene que la descripción de un asesinato con este tipo de términos conduce al público a focalizar en la actitud del personaje y sus ambigüedades. El fracaso del ritual es conflictivo para la audiencia ya que los doce trabajos le habían otorgado a Heracles una naturaleza purificadora, aspecto remarcada en la tragedia ya que recibe tres veces el título de “benefactor” (εὐεργέτης) de Grecia (vv. 877, 1252 y 1309). Al respecto, Burkert (2007 [1977], p. 286) destaca que el hijo de Alcmena constituía una figura espiritual sumamente influyente por su accionar en pos del bien de la humanidad y tener un lugar entre los dioses después de toda una vida de trabajo. De hecho, era muy común invocarlo como protector en las casas áticas (REHM, 2000, p. 374).

El héroe rompe las normas de la súplica y perpetra sacrificios humanos, así el lugar de culto y unión familiar se convierte en un espacio de destrucción en el cual se confunde el bien y el mal.⁸ En **La violencia y lo sagrado**, Girard (2005 [1972], p. 47-49) atribuye el fracaso del ritual purificador en esta tragedia a la impureza que porta el hijo de Alcmena como guerrero al volver a su hogar. La violencia es tan extrema que en lugar de ser contenida por el rito, que tiene como tarea eliminar la polución y reincorporar a la persona contaminada, cae sobre él. El mecanismo de sustituciones, propio del ritual sacrificial, se desarticula ya que las criaturas que se buscaba proteger se convierten en víctimas. Para este autor la causa del extravío de la mente de Heracles es la sangre derramada en los trabajos previos junto con la de Lico, por lo cual la participación de la *daímon* es un elemento superfluo para la comprensión de la tragedia. Así lo sugiere Anfitrión cuando intenta detener a su hijo: οὐ τί που φόνοσ σ' ἐβάκχευσεν νεκρῶν/ οὐς ἄρτι καίνεις; *¿No te inspiró delirio la sangre de los cadáveres que recientemente mataste?*⁹ (vv. 966-967).

La terminología sacrificial también se utiliza antes del enloquecimiento de Heracles. En el segundo episodio, ante el inminente asesinato por parte de Lico, Mégara les habla a sus hijos:

εἶέν' τίς ἱερεὺς, τίς σφαγεὺς τῶν δυσπότημων,
 [ἢ τῆς ταλαίνης τῆς ἐμῆς ψυχῆς φονεύς;]
 ἔτοιμ' ἄγειν τὰ θύματ' εἰς Ἴδου τάδε.
 ὃ τέκν', ἀγόμεθα ζεῦγοσ οὐ καλὸν νεκρῶν,
 ὁμοῦ γέροντεσ καὶ νέοι καὶ μητέρεσ (vv. 451-455).

Y bien. ¿Quién es el sacerdote? ¿Quién es el verdugo de los desdichados? [¿Quién es el asesino de mi desgraciada vida?] Estas víctimas (scil. están) preparadas para ser conducidas al Hades. ¡Oh hijos! Somos conducidos, una yunta nada hermosa de cadáveres, juntos, viejos y jóvenes y madres.

En el pasaje citado, la esposa de Heracles se refiere a sus hijos como víctimas sacrificiales y en el verso siguiente los identifica directamente como cadáveres y los animaliza por el uso de ζεύγος, “yunta”. Dado que la sociedad ateniense condenaba los sacrificios humanos, la aplicación de términos propios de sacrificios de animales (σφαγεύς y θῦμα), junto con la idea de un sacerdote oficializando la masacre, provocaba una sensación de amargura en el público (BARLOW, 1996, p. 145). Respecto de ἱερεύς, Bond (1981, p. 180) señala que al ser aplicado a un homicidio implica una blasfemia y se enfatiza la desmesura de Lico, que de ese modo atrae la ira divina. También Papadopoulou (2005, p. 28) considera que la relación del intento de asesinato con un ritual anormal enfatiza la crueldad del usurpador del trono. Asimismo, aclara que la aplicación de θῦμα funciona como un presagio porque el término se utilizaba para referirse a los animales muertos después del sacrificio.

Unos versos antes, señala Sourvinou-Inwood (2003, p. 362), el ritual fúnebre presenta anomalías ya que los niños llevan el atavío de los muertos cuando aún están vivos (vv. 442-447). Pero además de alterar las normas rituales, Eurípides también contamina ritos.¹⁰ Cuando Mégara habla del futuro de su descendencia aparece la imagen de la muerte:

καὶ ταῦτα φροῦδα ἑμεταβαλοῦσα δ' ἡ τύχη
νύμφας μὲν ὑμῖν Κῆρας ἀντέδωκ' ἔχειν,
ἐμοὶ δὲ δάκρυα λουτρὰ δυστήνω φέρειν.
πατήρ δὲ πατρός ἐστι γάμους ὄδε,
Ἄϊδην νομίζων πενθερόν, κῆδος πικρόν (vv. 480-484).

Pero todo (scil. ha) desaparecido. En su lugar, la fortuna les dio a las Kéres para que tengan como novias, y a mí, miserable, lágrimas para que lleve como abluciones. Aquí el padre de su padre prepara el banquete de bodas, teniendo a Hades como suegro, amargo parentesco.

La contaminación entre el ritual matrimonial y el funerario domina el pasaje que prepara la llegada del héroe.¹¹ Para comenzar, las novias de los hijos de Heracles serán las *Kéres*, divinidades vinculadas al mundo de los muertos ya que descuartizan los cadáveres y beben su sangre en el campo de batalla (HESÍODO. **Escudo**, vv. 248-257). Luego, el baño nupcial se convertirá en un mar de lágrimas. La confusión es habilitada por las propias normas ya que en la Atenas clásica los novios no eran los únicos que tenían un baño ritual, también los cuerpos de los muertos recibían un lavado en el rito fúnebre. Demand (1994, p. 14) explica que los dos rituales adoptan lenguajes similares porque ambos involucran separación y pérdida. Por último, el banquete de bodas lo va a preparar Anfitrión con Hades. Bond (1981, p. 190) advierte aquí una nueva alteración de la norma: el abuelo en lugar del padre ofrecerá el banquete.

En resumidas cuentas, se utiliza tanto la subversión de normas rituales como la contaminación entre ritos para destacar la locura de Heracles: el episodio dramático lo requiere porque es narrado y no representado en escena. Rehm (1994, p. 7) señala que el recurso poético tiene un aspecto emocional que consiste en apuntar a los recuerdos de la audiencia sobre los rituales que marcaron su propia vida y la de su familia. Ahora bien, en la tragedia se evocan procedimientos que no son ejecutados según los patrones normales y esperables sino que se representan anomalías lo cual otorga al suceso trágico un efecto de desorden moral y social.¹²

Por otra parte, la conducta de Heracles en la escena del infanticidio no sorprende porque el héroe sigue pautas familiares de conducta: usa el arco y la flecha tanto para matar monstruos como para asesinar a sus hijos. Esto ha llevado a una parte de la crítica a sostener que Heracles está loco desde que aparece en el escenario.¹³ El héroe realiza acciones violentas antes y durante el episodio de locura, con lo cual se puede establecer una continuidad entre los asesinatos cometidos mientras está sano y cuando enloquece. Llama la atención, por ejemplo, la violencia contra Lico:

ἐγὼ δέ, νῦν γὰρ τῆς ἐμῆς ἔργον χερός,
πρῶτον μὲν εἶμι καὶ κατασκάψω δόμους
καινῶν τυράννων, κρᾶτα δ' ἀνόσιον τεμῶν
ρίψω κυνῶν ἔλκημα· (vv. 565-568).

Yo, pues es el momento para la acción de mi mano, primero iré y destruiré la casa del nuevo tirano, y luego, tras degollar al impío, arrojaré su cabeza a los perros para que la despedacen.

La expresión ἔργον χερός (v. 565) es usada dos veces más en la tragedia, primero por Heracles cuando le dice a su padre que va a matar a Euristeo (v. 938), y luego por Anfitrión cuando le contesta quién ha asesinado a su esposa (v. 1139). El objetivo de la repetición es destacar que la destrucción del héroe es obra de su propia mano (BOND, 1981, p. 312). Pero, si bien los actos de violencia caracterizan la conducta del Anfitriónida, Eurípides establece un corte al enmarcar la escena de locura con un ritual. Este corte se caracteriza por su perversidad, dado que Heracles asesina a su familia, quebrando el orden humano y divino, en el momento en el cual está realizando un acto que tenía como objetivo mantener los límites entre los planos. Asimismo, Foley (1985, p. 154-155) señala que las otras dos formas rituales con las cuales se representa el crimen también son pervertidas: el *agón*, que da cuenta de la ruptura en la relación entre el héroe y la comunidad, y la canción y la danza dionisiacas, que implican una interrupción de la relación entre el corifeo y el hijo de Alcmena, sin la cual la celebración coral no puede proceder.

El sacrificio purificador, un acto de integración que le permitiría al héroe volver a ser un miembro de la comunidad, se convierte en la oportunidad de la diosa Hera para llevar a Heracles a una mayor polución. Desde una visión estructuralista, este rito es el instrumento para mantener ordenados los planos divino, animal y humano. Su perversión, señala Segal (1986, p. 35), es una figura recurrente utilizada en la tragedia griega para indicar la destrucción de las mediaciones entre los dioses y las bestias que afirman las formas de vida civilizada.¹⁴ Por su parte, Rehm (1994, p. 9) sostiene que los rituales en el género trágico en lugar de operar como criterio de orden intervienen como parámetro de desorden dado que provocan la caída de los códigos establecidos. Por lo cual, el fracaso del sacrificio en **Heracles**, que implica la transgresión de los límites que separan los tres planos, encaja perfectamente como marco para la locura que es un episodio de extrema violencia que rompe el orden humano. Ahora bien, la figura del Anfitriónida en sí misma representa un desorden de los planos ya que no sólo tiene conductas bestiales (por ejemplo: ταῦρος ὡς ἐς ἐμβολήν, / δεινά μὲν καὶ δὲ, *como un toro para el ataque y muge terriblemente*, vv. 869-

870; δεινὰ δ' Εὐρυσθεῖ βρέμων, y *rugiendo terriblemente contra Euristeo*, v. 962) sino que también posee un estatuto particular al ser hijo de Zeus y una mortal, Alcmena. En la tragedia Anfitrión hace referencia a esta particularidad, recordando el episodio en el cual Heracles lucha junto con los dioses contra los gigantes como un dios más (vv. 177-180 y 1190-1192). Pero, a su vez, hay referencias a sentimientos propiamente humanos como el amor que tiene por sus hijos (vv. 633-636) y el *aidós*, en la decisión de construir el altar de *Zeús Sotér* para celebrar su triunfo sobre los minias (vv. 48-50) y también en su intento de honrar a los dioses al volver del Hades (vv. 608-609).¹⁵ Esta condición ambigua entre lo humano y lo divino, entre lo salvaje y lo civilizador, es lo que posibilita que sea capaz de violar las normas.¹⁶ Es importante destacar que el Anfitriónida recibe la propuesta de orden de un hombre que no se trata de cualquiera sino de Teseo, el modelo del ciudadano ateniense, cuestión que se analizará en el siguiente apartado.

La instauración de un nuevo rito

En un estudio sobre la modificación de las reglas tradicionales del *thrénos* en Eurípides, Battezzato (1995, p. 137-181) indaga el modo en el cual es representado este ritual en **Heracles** y advierte su particularidad: el lamento del coro de ancianos es continuamente pospuesto. Agrego a la postergación que son hombres los que quieren llevar adelante el planto, lo cual manifiesta una ruptura de las reglas del género trenético, puesto que según la tradición las mujeres eran las encargadas de este tipo de cantos.

En primer lugar, cuando el coro solicita iniciar el lamento por Mégara y los niños (ὄτοτοτοῖ, στενάζον, *¡ay, ay, ay, gime!*, v. 875) es interrumpido por Anfitrión desde adentro de la casa con sus gritos (ἰὼ μοι μέλεος, *¡ay de mí, desgraciado!*, v. 886). Luego los ancianos intentan contestar las exclamaciones para iniciar el lamento (vv. 887-909) pero son interrumpidos por el mensajero con el relato de los hechos (vv. 922-1015). Si bien este invita al coro a realizar su lamento (στενάζεθ', ὡς στενακτά, *giman porque [scil. hay] motivo para gemir*, v. 914), su propio relato lo retrasa.¹⁷ Después del discurso del mensajero, el coro realiza un nuevo intento:

αἰαῖ, τίνα στεναγμὸν
ἢ γόον ἢ φθιτῶν ᾠδάν, ἢ τίν' Ἄτ-
δα χορὸν ἀχίσω; (vv. 1025-1027).

¡Ay, ay! ¿Qué gemido o lamento o canto de muertos o qué danza de Hades hará sonar?

Pero es obstruido por Anfitríon, quien pide silencio por el temor de que su hijo despierte: οὐκ ἀτρεμαῖα θρηῖνον αἰ-/ἄξετ', ὃ γέροντες; *¿No llorarán el lamento en voz baja, oh ancianos?* (vv. 1053-1054). El padre de Heracles ruega que realicen un *thrénos* que sea silencioso, lo cual implica una contradicción al género trenético puesto que los gritos caracterizan la expresión de este ritual. Finalmente, el planto es llevado más allá de los límites de la obra: Heracles ruega primero a su padre que lo realice dado que la ley se lo prohíbe (vv. 1360-1365) y luego se lo pide al pueblo de Tebas (vv. 1389-1392).

Sourvinou-Inwood (2003, p. 373) compara a Anfitríon con Hécuba, la encargada de realizar el rito fúnebre de Astianacte en **Troyanas**, e indica que el ritual futuro completará los ritos funerarios pervertidos marcando el restablecimiento de la normalidad ritual. Por su parte, Battezzato (1995, p. 152) interpreta la imposibilidad de ejecutar el lamento por parte del héroe como una “no-integración” del héroe a la comunidad. En cuanto a la imposibilidad del coro de ejecutarlo señala que es un símbolo de impotencia puesto que es uno de los pocos coros trágicos que se propone intervenir ante la injusticia (vv. 252-274). Ahora bien, el autor no toma en cuenta el diálogo final entre Teseo y Heracles para su interpretación. El ateniense ofrece a su amigo ir a Atenas para purificar sus manos de la polución causada por haber asesinado a su familia (ἐκεῖ χέρας σὰς ἀγνίσας μιάσματος / δόμους τε δώσω χρημάτων τ' ἐμῶν μέρος, *allí, después de que yo purifique tus manos de la mancha, te daré casas y parte de mis bienes*, vv. 1324-1325) y además le promete honores:

[...]πανταχοῦ δέ μοι χθονὸς
τεμένη δέδασται· ταῦτ' ἐπωνομασμένα
σέθεν τὸ λοιπὸν ἐκ βροτῶν κεκλήσεται
ζῶντος· θανόντα δ', εὔτ' ἂν εἰς Ἄιδου μόλης,
θυσίαισι λαῖνοισί τ' ἐξογκώμασιν
τίμιον ἀνάξει πᾶσ' Ἀθηναίων πόλις. (vv. 1328-1333)

[...] y en todas partes de esta tierra se han repartido terrenos para mí. A estos se les dará tu nombre y mientras vivas serán así llamados por los mortales. Y una vez muerto, cuando vayas

al Hades, toda la ciudad de los atenienses realizará en tu honor sacrificios y monumentos de piedra.

La obra cierra con la promesa de la realización de sacrificios y la elevación de monumentos, y además se prevé la purificación del asesino.¹⁸ De esta manera, Teseo se propone ordenar los planos humano y divino, desorganizados por la locura, al ofrecer la integración de Heracles a la comunidad ateniense a través de la instauración de un ritual. Es importante reparar en que Eurípides podría aludir al espacio real del público ya que los monumentos de los que se habla pueden ser identificados con las esculturas del *Hephaesteion*, templo ubicado en el ágora ateniense (HALL, 1997, p. 102). Los trabajos de Heracles, recordados por el coro en el primer estásimo (vv. 348-450), eran visibles en las metopas y su apoteosis en la fachada oriental del templo. Para Rehm (2000, p. 374) las construcciones de piedra remiten a las tumbas micénicas utilizadas en los cultos a los héroes.¹⁹ Cabe destacar que este culto de tipo cívico, en Atenas era constituido por rituales funerarios. Se utilizaba para promover la cohesión social porque a diferencia de un funeral común se extendía la participación a un conjunto más grande que el grupo de parentesco y tenían una forma menos intensa de lamento (SEAFORD, 1995, p. 111).²⁰ Si bien EURÍPIDES para referirse a los sacrificios en honor de Heracles utiliza el sustantivo *θυσία*, señalado por Seaford (1995, p. 114) como vocabulario propio de los sacrificios para los dioses y no para los héroes, el objetivo del poeta trágico es claro: promocionar la consolidación de las relaciones entre ciudadanos se celebre a Heracles como dios o héroe.²¹

En **Reciprocity and Ritual**, Seaford (1995, p. 344) sostiene que en el género trágico a la anomalía ritual, que implica la destrucción de la familia real, sigue el anuncio o la profecía de la fundación de un rito en beneficio de la polis. El ritual era socialmente efectivo porque creaba solidaridad entre los miembros de la comunidad, reforzaba la imagen de pertenencia al grupo y delimitaba quienes tienen derecho a sus beneficios (SEAFORD, 1995, p. xii).²² El modelo propuesto se verifica en **Heracles** dado que, si bien los tres rituales que expresan la solidaridad familiar (el funeral, la boda y el sacrificio) son pervertidos, la obra cierra con la propuesta de la fundación de un culto en honor de Heracles. La proposición forma parte de un entramado persuasivo que permite la recuperación del protagonista y distingue a esta tragedia de otras que trabajan la temática de la locura. Como, por ejemplo, en **Áyax** el protagonista se suicida tras no tener consuelo de su mujer Tecme-

sa (vv.485-524 y 585-595) y, en **Bacantes** Cadmo ante la desesperación de Ágave no le presenta ningún tipo de opción y se justifica aduciendo que es un anciano (vv. 1352-1367). La promesa de Teseo se impone como una demostración de los valores compartidos de la comunidad ateniense, de modo tal que se manipula el sustrato afectivo no sólo para representar la subversión del código normativo sino también para reafirmarlo.²³

En este artículo me he propuesto estudiar la escena de locura a partir de su relación con lo ritual. El uso del lenguaje y acciones rituales era una práctica extendida en el género trágico ya que provocaba un efecto profundo en el auditorio ateniense en tanto se trataba de procedimientos con los cuales estaba en contacto continuamente. En la tragedia estudiada el recurso poético tiene dos caras. Por un lado, la destrucción del *oikos* en el marco de un ritual de purificación pervertido, y, por otro, la fundación de un ritual en honor de Heracles que marca la vuelta a la normalidad. Se representa el cuestionamiento del orden social y cósmico, pero, también, su afirmación porque al mismo tiempo que se pone en escena la perversión de las normas (por contaminación de ritos o alteración de sus patrones), se promete un culto que conducirá a la cohesión entre los ciudadanos.

A su vez, el análisis me permitió focalizar en la condición inestable de Heracles y así comprender la transgresión que implica la *manía*. La continua inestabilidad del Anfitriónida, le permite, por un lado, liberar a Grecia de monstruos y, por otro, aniquilar a su familia. El propio Heracles la evidencia al utilizar el término *πόνος* para referirse a los asesinatos: τὸν λοίσθιον δὲ τόνδ' ἔτλην τάλας πόνον, / παιδοκτονήσας δῶμα

θριγκῶσαι κακοῖς, *yo, el miserable, soporté este último trabajo, llevando la casa a la altura de la miseria, tras haber matado a mis hijos* (vv. 1279-1280). Pero, si bien la violencia caracteriza el comportamiento del héroe, esto no permite establecer que está loco todo el tiempo ya que, desde el plano de la acción dramática, la preparación del sacrificio es el desencañonamiento de la locura.

Documentación escrita

EURIPIDES. **Heracles**. Trad. S. Barlow. Warminster: Aris & Phillips, 1996.

_____. **Heracles**: with Introduction and Commentary. Trad. G. W. Bond. Oxford: Clarendon Press, 1981.

_____. **The *Heracles* of Euripides:** Translated with Introduction, Notes, and Interpretative Essay. Trad. M. R. Halleran. Cambridge: Focus Classical Library, 1988.

_____. **Herakles**, t. I y II. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1895.
Euripidis Fabulae, t. II. Trad. J. Diggle. Oxford: University Press, 1989.

Referencias bibliográficas

BATTEZZATO, L. Le regole del pianto: il lamento funebre in Euripide. In: **Il monologo nel teatro di Euripide**. Pisa: Scuola Normale Superiore, 1995, 137-181.

BURKERT, W. Greek Tragedy and Sacrificial Ritual. **Greek, Roman and Byzantine Studies**, n. 7, v. 2, p. 87-121, 1966.

_____. **Religión griega:** Arcaica y clásica. Madrid: Abada, 2007 (1977).

_____. **Mito e rituale in Grecia**. Bari: Laterza, 1996 (1979).

BURNETT, A. P. The Madness of Heracles. In: **Catastrophe survived:** Euripides' plays of mixed reversal. Oxford: University Press, 1971, 157-182.

DE JONG, I. **Narrative in drama:** the art of the Euripidean messenger-speech. Leiden: Brill, 1991.

DEMAND, N. **Birth, death, and motherhood in Classical Greece:** ancient society and history. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.

EASTERLING, P. E. Tragedy and ritual ["Cry "Woe, Woe" but may the good prevail!"]. **Metis**, v. 3, p. 87-109, 1988.

FOLEY, H. P. **Ritual irony:** poetry and sacrifice in Euripides. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

GIRARD, R. **La violencia y lo sagrado**. Barcelona: Anagrama, 2005 (1972).

HALL, E. *The Sociology of Athenian Tragedy*. In: EASTERLING, P. E. (Ed.) **The Cambridge companion to Greek tragedy**. Cambridge: University Press, 1997, p. 93-126.

HENRICHS, A. *Dancing in Athens*, dancing on Delos: some patterns of choral projection in Euripides. **Philologus**, v. 140, p. 48-62, 1996.

MACDOWELL, D. M. **Athenian homicide law in the age of the orators**. Manchester: University Press, 1999 (1963).

PAPADOPOULOU, T. **Heracles and Euripidean tragedy**. Cambridge: University Press, 2005.

PARKER, R. **Miasma: pollution and purification in early Greek religion.** Oxford: Clarendon Press, 1996 (1983).

REHM, R. **Marriage to death: the conflation of wedding and funeral rituals in Greek tragedy.** Princeton: University Press, 1994.

_____. The play of space: before, behind, and beyond in Euripides' *Heracles*. In: CROPP, M., LEE, K. & SANSONE, D. (Eds.) **Euripides and tragic theatre in the late fifth century.** Champaign: Sitpes Publishing, 2000, 363-376.

_____. **The play of space: spatial transformation in Greek tragedy.** Princeton: University Press, 2002.

RODRÍGUEZ CIDRE, E. **Cautivas troyanas: el mundo femenino fragmentado en las tragedias de Eurípides.** Córdoba: Ordia Prima, 2010.

SAÏD, S. L'espace d' Euripide. **Dioniso**, n. 59, v. 2, p. 107-136, 1989.

_____. From Homeric *ate* to tragic madness. In: HARRIS, W. V. (Ed.). **Mental disorders in the Classical world.** Leiden: Brill, 2013, p. 363-393.

SANZ MORALES, M. & LIBRÁN MORELO, M. El contraste como procedimiento compositivo en el *Heracles* de Eurípides. **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, Nuova Serie, n. 88, v. 1, p. 59-77, 2008.

SEAFORD, R. **Reciprocity and ritual: Homer and tragedy in the developing city-state.** Oxford: Clarendon Press, 1995.

SEGAL, C. **Interpreting Greek tragedy: myth, poetry, text.** Ithaca & Londres: Cornell University Press, 1986.

SHELTON, J. A. Structural unity and the meaning of Euripides' *Herakles*. **Eranos**, v. 77, p. 101-110, 1979.

SOURVINOU-INWOOD, C. **Tragedy and Athenian religion.** Lanham: Lexington Books, 2003.

TZANETOU, A. **Patterns of exile in Greek tragedy.** Urbana: University Press of Illinois at Urbana-Champaign, 1998.

VERRALL, A. W **Essays on four plays of Euripides: *Andromache, Helen, Heracles, Orestes.*** Cambridge: University Press, 1905.

WILLINK, C. W. Sleep after Labour in Euripides' *Heracles*. **The Classical Quarterly New Series**, n. 38, v. 1, p. 86-97, 1988.

¹ Seaford (1995, p. 332) sostiene que la relación entre locura y rito tiene su origen en la épica ya que en los poemas homéricos los casos de *mania* ubicados fuera de la batalla están relacionados con la negación o la perversión de normas rituales. Téngase en cuenta que Homero ofrece el registro más antiguo del vocabulario de la locura, que funciona como modelo de la literatura posterior (SAÏD, 2013, p. 363).

² El texto griego de los pasajes de **Heracles** corresponde a la edición de Diggle (1989 II) y la traducción me pertenece.

³ El término *φθέγμα*, como *εὐφημία*, refiere al silencio necesario, previo a una súplica a un dios. He decidido traducir esta “voz” como “silencio” pues se trata de la “voz del silencio”. La abstención del habla era un aspecto fundamental del sacrificio en tanto creaba una protección contra cualquier interferencia que pudiera alterar la eficacia de la oración dirigida a la divinidad.

⁴ *Zeús Herkeíos* protegía las propiedades de las cabezas de familia (BURKERT, 2007 [1977], p. 177).

⁵ A diferencia de Bond (1981, p. 308) y Foley (1985, p. 153), para *Parker* (1996 [1983]), p. 114) no es un rito purificador, sino un sacrificio normal.

⁶ Para Papadopoulou (2005, p. 18) tampoco el ritual era necesario porque este tipo de homicidios no requerían purificación.

⁷ Willink (1988, p. 86-87) analiza el aspecto trágico de *πόνος* y señala que es un término vinculado a los sufrimientos de la humanidad.

⁸ Foley (1985, 21) señala que la acción de las siguientes tragedias también se basa en muertes sacrificiales: **Alcestris**, **Medea**, **Elena**, **Ifigenia en Tauride**, **Fenicias**, **Bacantes**, **Ifigenia en Aulide** y la fragmentaria **Erectheus**.

⁹ También Von Wilamowitz-Moellendorf (1895 I, p. 128-129) considera que la locura es internamente motivada: la mente del héroe se ha desequilibrado por los años de matanzas y al regresar a Tebas su sed de sangre ha llegado a un punto extremo. La interpretación psicológica es llevada al extremo de la racionalización por Verrall (1905, p. 168-169).

¹⁰ Cf. Seaford (1995, p. 378-381) que analiza subversiones al ritual de iniciación y Henrichs (1996, p. 53-54) que estudia la perversión de la danza coral.

¹¹ También Eurípides apela a este procedimiento en la estrofa del coro con la que comienza el cuarto estásimo de **Medea** (vv. 976-1001). En **Hécuba** explota el recurso a partir de la imagen del lecho (por ejemplo, vv. 475-483), Rodríguez Cidre (2010, p. 98-112) analiza esta cuestión.

¹² Easterling (1988, p. 87-90) elabora un breve estado de la cuestión sobre el uso de lenguaje ritual en tragedia y destaca tres puntos en común entre el rito y el género

trágico: se trata de experiencias liminares que confirman los lazos entre el presente y el pasado, el individuo y la sociedad, y los hombres y los dioses; tratan sobre el desplazamiento y la simulación en tanto se ejecutan en ambos casos acciones simbólicas, y, por último, la experiencia temporal es similar ya que se establece la misma relación con el público cuando se representa una tragedia o se realiza una ceremonia. Burkert (1996 [1979], p. 63) ratifica la relación ya que sostiene que los elementos característicos del ritual son: las acciones estereotipadas, la repetición y la exageración para producir un efecto “teatral”, y la función comunicativa; y también Parker (1996 [1983], p. 371), al decir que la purificación es un “drama ritual”.

¹³ Por ejemplo, Von Wilamowitz-Moellendorf (1895 I, p. 128-129) con su teoría de la megalomanía.

¹⁴ Cf. Burkert (1966) quien destaca la importancia del ritual en el origen del género trágico, y Foley (1985, p. 151-152) que señala que en **Heracles**, y también en **Bacantes**, la resolución trágica se alcanza por medio del ritual y los héroes se constituyen a través del sacrificio.

¹⁵ Foley (1985, p. 190) destaca el efecto dramático de dilatar la entrada del Heracles “doméstico” que contrasta con el primer estésimo del coro que celebra la gloria pasada del héroe.

¹⁶ La ambigüedad de la naturaleza de Heracles, uno de los ejes de esta tragedia, ha sido abordada por diversos autores: Papadopoulou (2005, p. 45-47) observa que este estatus particular lo ubica en una posición tan inestable que puede ser amenazada por la transgresión propia de la locura; Papadimitropoulos (2008, p. 136) sostiene que el héroe encarna el conflicto entre lo humano y lo divino en tanto la violenta ruptura de las dos esferas que coexisten en él se debe a un arrebato de bestialidad, parte de su herencia divina; y Sanz Morales & Librán Morelo (2008, p. 66) señalan que la irrupción de lo humano es paulatina en tanto la intervención divina lo precipita en el mundo de los hombres y en el final acepta su lugar como mortal; si bien destacan que, en la primera parte de la obra (vv. 1-814) se presenta el aspecto divino de Heracles, que como un Zeus salvador mata a Lico (vv. 521-522), y, en la segunda (vv. 815- 1428), el lado humano del héroe, que declara ser hijo únicamente de Anfitríon (v. 1265).

¹⁷ Bond (1981, p. 307) señala que este personaje funciona como un ἔξαρχος para el coro.

¹⁸ Burkert (2007 [1977], p. 88) señala que en Tebas se realizaba un ritual en honor a los hijos de Heracles que habían sido asesinados y quemados por su padre (PÍNDARO. **Ístmicas** IV, 67-74).

¹⁹ Para Foley (1985, p. 166), Seaford (1995, p. 134) y Tzanetou (1998, p. 147-148) también se trata de un culto heroico.

²⁰ Foley (1985, 166) sostiene que es llamativo que la propuesta de Teseo no cuenta con el apoyo divino ya que los cultos heroicos eran acordados por los dioses y luego impuestos en la comunidad.

²¹ Heródoto (II 44.5) señala que al hijo de Alcmena se le ofrecían sacrificios como inmortal y se le tributaban honores como héroe, y Pausanias (II 10.1) cuenta que había dos templos en Sición en los cuales se lo veneraba como dios y héroe.

²² También *Tzanetou* (1998, p. 162) destaca la capacidad inclusiva del culto y considera que resultaba más efectivo que las instituciones legales para incluir extranjeros.

²³ La habilidad de Atenas para integrar extranjeros se atribuye a su estabilidad económica (*TZANETOU*, 1998, p. 167).

LA DESUBJETIVACIÓN DEL *DĒMOS*: PÉRDIDA DEL CORAJE POLÍTICO Y OLVIDO DEL ACONTECIMIENTO DEMOCRÁTICO*

Julián Gallego**

Resumen:

El artículo analiza la crisis de la democracia ateniense a finales del siglo V a.C. Se propone el concepto de desubjetivación para entender la pérdida por parte del pueblo de su capacidad para decidir, después de una situación en la que el pueblo había sido el agente político principal. Por otra parte, la noción de desubjetivación está vinculada a lo que sucede con el nombre de Efiltes, que permite la comprensión de los efectos del acontecimiento democrático en las décadas posteriores a su actuación, así como el agotamiento de la política popular en la última década del siglo V. La mutación por la cual el ciclo de la democracia radical llega a su fin es una situación en la que el funcionamiento de la asamblea ateniense, es decir, el espacio en el que el pueblo había ejercido hasta entonces su soberanía política, produce su propio agotamiento como dispositivo de subjetivación política popular.

Palabras clave: Atenas; democracia; Efiltes; asamblea; desubjetivación.

DESUBJECTIVATION OF THE *DEMOS*: THE LOSS OF POLITICAL COURAGE AND THE OBLIVION OF DEMOCRATIC EVENT

Abstract: *The article analyzes the crisis of Athenian democracy in the late fifth century BC. The concept of desubjectivation is proposed to understand the loss by the people of their ability to decide, after a situation in which the people had been the main political agent. Furthermore, the notion of desubjectivation is linked to what happens with the name of Ephialtes,*

* Recebido em 20/02/2015 e aceito em 31/03/2015.

** Professor de História Antiga Clássica da Faculdade de Filosofia e Letras da UBA (Universidade de Buenos Aires), Pesquisador do CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas) e Codiretor do PEFSCEA (Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad).

which allows understanding the effects of democratic event in the decades after his performance, as well as the exhaustion of popular politics in the last decade of the fifth century. The mutation by which the cycle of radical democracy comes to an end is a situation where the functioning of Athenian assembly, that is, the space in which the people had exercised until then their political sovereignty, produces its own exhaustion as a procedure of popular political subjectivation.

Keywords: Athens; democracy; Ephialtes; assembly; desubjectivation.

Introducción

Los problemas a los que voy a referirme en este artículo son, por una parte, la crisis de la así llamada democracia radical ateniense a finales del siglo V a.C. y, por otra parte, el lugar que ocupa o, mejor dicho, que deja de ocupar el nombre de Efilates en este proceso. En función del análisis de estos problemas propongo utilizar la categoría de desubjetivación para comprender la pérdida por parte del *dêmos* ateniense de su capacidad para decidir la política, es decir, un desapoderamiento del pueblo tras una situación de empoderamiento que le había permitido ser el protagonista principal en el manejo de los asuntos públicos. En ambos casos, se piensa al pueblo como sujeto político activo de su propio destino. Asimismo, la noción de desubjetivación se liga a lo que ocurre con el nombre de Efilates, no sólo como líder de la radicalización política del pueblo sino, sobre todo, como el significante que en la Atenas de la segunda mitad del siglo V a.C. vino a simbolizar los efectos del acontecimiento democrático en la situación, su inscripción en el contexto histórico y la definitiva cesación de la política del *dêmos*.

Estos sucesos sólo se comprenden en el marco de los cambios que condensan el agotamiento de la política democrática radical del *dêmos*, una situación de extenuación que se efectúa entre los años 415 y 399, contexto en el que los golpes oligárquicos de 411 y 404 aparecen como los eventos cruciales, aunque no los únicos, de la crisis de la democracia y la cesación de la subjetividad política del *dêmos* (cf. OSTWALD, 1986, p. 337-524; BALOT, 2001a, p. 179-233; BEARZOT, 2006; SHEAR, 2011). Los sucesos enumerados no pueden, por ende, separarse de la mutación por la cual el ciclo de la democracia radical ateniense llega a su momento de clausura, coyuntura en la que el funcionamiento del dispositivo asambleario orga-

nizado a partir del despliegue de la política del *dêmos* produce su propia perención como procedimiento de subjetivación política.

Temor y temblor: la pérdida del coraje político

En los años 460 la Atenas clásica se vio convulsionada por una serie de transformaciones, que según la descripción de Aristóteles (**Constitución de los atenienses XXV**) puede interpretarse como un empoderamiento del pueblo a partir de una situación previa que, aun cuando se la percibiera como una forma de democracia, no dejaba de ser una organización política tutelada por la aristocracia. Los cambios aludidos se vieron coronados por un acontecimiento mayúsculo, las reformas de Efiltes del año 462 a.C., un advenimiento que significó que el dispositivo de la asamblea se convirtiera en el operador eficaz para la toma de decisiones del pueblo. Así, este levantamiento revolucionario implicó una situación concreta en la que el *dêmos* se configuró como sujeto político estableciendo al mismo tiempo un procedimiento de decisión con la capacidad de producir efectos relacionados con el carácter radical del acontecimiento producido.

En efecto, el consejo del Areópago era un antiguo cuerpo aristocrático que durante las Guerras Médicas habría recobrado, o adquirido, la prerrogativa de actuar como guardián de la constitución (*tês politeías phylakê*). En 462/1 la línea de acción propuesta por Efiltes produjo la anulación de este privilegio quitando a los aristócratas un factor cardinal de su poder real y otorgando todo el poder al pueblo: la instauración del modelo de la democracia radical abrió el camino para el despliegue de la potestad asamblearia. La información de Aristóteles (**Constitución de los atenienses XXV, 2**) plantea que al Areópago se le quitó “todas las funciones añadidas” incluyendo el rol de guardián de la constitución, en referencia a los poderes que Efiltes sustrajo a este cuerpo aristocrático y asignó al consejo de los quinientos, al pueblo (la asamblea) y a los tribunales. Las reformas también produjeron cambios en los procedimientos vigentes en cuanto al control del consejo del Areópago, aplicando a muchos areopagitas procesos por mala administración, lo cual supuso una modificación en cuanto al hecho de que hasta entonces estuvieran exceptuados de responder por el desempeño de sus cargos vitalicios.

Así pues, el comienzo de esta experiencia se vincula con el acontecimiento ligado al nombre de Efiltes, una revolución en términos políticos

que condujo a una radicalización de la democracia dando lugar al despliegue de un modo específico de la política democrática supeditado a un proceso de subjetivación del *dêmos*, esto es, la configuración del pueblo como sujeto político autónomo (GALLEGO, 2003, p. 65-94; 2010).

Este papel político activo del pueblo en la asamblea encuentra en Tucídides y Platón una manera de cualificación específica a través de la idea de coraje (*tólma*), cuya consecuencia es la pérdida del miedo reverencial a la autoridad. El historiador ponía en boca de Pericles un discurso fúnebre en el que afirmaba que la capacidad para deliberar, debatir y pensar colectivamente sobre las acciones a emprender antes de pasar efectivamente a actuar era una condición propia de los atenienses, por ser decididamente corajudos (*tolmân*); esta fortaleza de ánimo radicaba en experimentar al mismo tiempo lo terrible y lo agradable sin por ello dejar de lado los peligros (TUCÍDIDES. II, 40, 2-3).

Ryan Balot (2001b) señala que este pasaje tucidideo presenta una tensión entre dos atributos opuestos e incluso antitéticos, lo privado y lo público, que los atenienses han sido capaces de conjugar. El autor concluye que en el discurso de Pericles se busca enfatizar que los mismos hombres son capaces primero de pensar y luego de actuar con coraje. Así, el pensamiento sería un componente del coraje que debería ir acompañado de una predisposición a correr riesgos. Balot (2004) también arguye que esto no sería una propiedad inherente a la idealización de la democracia puesta en boca de Pericles sino algo propio de la identidad política y cultural de la democracia ateniense, en la medida en que el coraje, anteriormente una virtud heroica, quedó resignificado gracias a la democratización producida en el terreno cognitivo y la práctica militar, de modo que sus cualidades pasaron a caracterizar la actividad de todos los ciudadanos de la democracia.

Es precisamente este coraje (*tólma*) lo que Platón (Leyes 700e-701b) encontraba enteramente criticable en la fuerza que había adquirido la multitud en el teatro y con el desarrollo de la democracia misma, en la medida en que el *dêmos* se convertía en el poder soberano. El término *tólma* adquiere connotaciones positivas o negativas conforme a las perspectivas de Pericles según Tucídides o del ateniense de Platón. La existencia de este coraje en el pueblo es al mismo tiempo la contracara del miedo, pues sin temor, dice el filósofo, la multitud se ha apropiado del poder. En efecto, Platón plantea una crítica de la teatocracia como situación directamente ligada a la democracia: el poder de la audiencia se equipara con el del pueblo

pues ambos se componen de la misma multitud (*hoi polloi*) contrapuesta a los aristócratas que pierden el poder. La presencia de la multitud en los espacios públicos implicó que quienes antes no tenían voz comenzaran entonces a opinar por sí mismos. Esta actuación del público resultaba muy vigorosa, señala Robert Wallace (1997)¹, interrumpiendo el desarrollo de la obra apelando al grito o al aplauso, del mismo modo en que ocurría en la asamblea o en los tribunales (cf. BERS, 1985; TACON, 2001). Como ha sostenido Jacques Rancière (2013, p. 61-63), la teatrocracia es el efecto del ruido de la multitud, del griterío y del aplauso que constituyen su modo de participación. Todo esto Platón lo piensa como un quebrantamiento de la dominación natural de la aristocracia sobre el pueblo, cuyos efectos políticos son la teatrocracia y la democracia productos de la opinión (*dóxa*), la transgresión y la libertad excesivamente osada (*apotetolmeména*). Este atentado al orden natural de la dominación aristocrática es juzgado como una audacia (*tólma*) ligada a la perversión, la desvergüenza y la insolencia de la multitud que adquiere el poder de decidir sobre todos los asuntos². Fundamental para este empoderamiento del *dêmos* que le permite desligarse de la tutela aristocrática es la pérdida del miedo (*áfobos*, *ádeia*, *mè phobeîsthai*).

Ahora bien, si durante la vigencia plena de la democracia radical en época de Pericles, la multitud reunida en asamblea fundaba la confianza de su propio accionar en el coraje de deliberar y producir un pensamiento colectivo en pos de actuar, en cambio, en la crisis de la democracia en 411 a.C., a raíz del golpe oligárquico de los Cuatrocientos, fue la pérdida del coraje, incluso su negación misma, lo que imposibilitó que el pueblo en asamblea continuara operando con la capacidad soberana de debatir, decidir y actuar. Cuando el miedo se adueñó de la condición subjetiva del *dêmos*, el coraje desapareció y con él la capacidad de pensamiento y de decisión de la práctica asamblearia.

La mirada de Tucídides (VIII, 54, 1) respecto del golpe oligárquico de 411 nos lleva precisamente al problema de la confianza: a pesar de su rechazo inicial a la proposición, el pueblo aceptó en la asamblea instaurar una oligarquía a causa del miedo (*deísas*) que sentía: “Para ellos todo eran disgustos por todos lados y, a causa de lo ocurrido [el desastre de Sicilia], se habían adueñado de ellos [los atenienses] un miedo (*phóbos*) y una consternación (*katáplexis*) más grandes que nunca (*megíste dé*)” (VIII, 1, 2). La incapacidad subjetiva del *dêmos* para preservar la democracia es destacada por Tucídides (VIII, 66, 2-5) cuando señala que al desconfiar

de sí mismo el pueblo no pudo oponerse a los golpistas ni articular acción colectiva alguna. La terminología que utiliza para describir esta situación no deja lugar a dudas en cuanto a la actitud subjetiva del *dêmos*: quietud (*hesukhía*), consternación (*katáplexis*), desconocimiento (*agnosía*), desánimo (*hessáomai taís gnómais*), incapacidad (*adúnatos*), desconfianza (*áπιστος*), recelo (*húptos*). Tucídides concluye con agudeza que fue la mayor desconfianza (*áπιστον mégiston*) del pueblo en su propia capacidad política lo que precisamente contribuyó en gran medida (*pleísta... ophélesan*) para el triunfo del golpe, reafirmando en el pueblo su estado de desconfianza recíproca (*bébaion tèn apistían tói dêmoi pròs heautòn katastésantes*) (cf. TAYLOR, 2010, p. 188-223; ZUMBRUNNEN, 2008, p. 38-39).

Este análisis pone de relieve que la cesación de la política del *dêmos* se produjo por un agotamiento de su potencia subjetiva, ese poder que hasta entonces, como observaba el Viejo Oligarca, le había garantizado al pueblo la preservación de la democracia ([JENOFONTE]. **República de los atenienses** I, 8-9). En efecto, la falta de respuestas y el terror experimentado ante las amenazas de muerte; el desánimo, la percepción de la propia incapacidad y el desconocimiento que socavaban la posibilidad de pensar colectivamente qué hacer; la desconfianza y las suspicacias recíprocas que tornaban a los propios integrantes del *dêmos* en sospechosos de golpismo; la conversión en tráfugas que se pasaban al bando de los oligarcas de aquellos de quienes nunca se hubiera dudado de su honestidad. Todas las nociones que emplea Tucídides hablan el lenguaje de una subjetividad destituida de su fuerza básica, que es la confianza en sí misma: no la propia conjura sino la introyección subjetiva por parte del pueblo que asumió su incapacidad para hacerle frente, cayó en un estado de desconfianza recíproca y quedó destituido de la subjetividad política que le había permitido fundar su accionar colectivo.

Tucídides presenta así un pensamiento de la situación que deja ver claramente que esta cesación política es interior a la práctica asamblearia como dispositivo de subjetivación del *dêmos*. En efecto, con el telón de fondo permanente de la guerra (derrota ateniense en Sicilia; ocupación espartana de Decelia; etc.), la operación llevada a cabo por los oligarcas sobre la asamblea mediante manipulación, intimidación y ejercicio de la violencia podría hacer pensar en que la cesación de la política del *dêmos* sería el efecto de condicionantes externos (cf. HERMAN, 2006, p. 76). Tucídides (VIII, 63, 3-65, 3) destaca esta orquestación previa de la cons-

piración por parte de los oligarcas cuando reflexiona sobre la abolición de la democracia en 411, incluyendo los asesinatos perpetrados por pandillas armadas de jóvenes aristócratas. Pero Tucídides (VIII, 53-54; 66, 1-2) subraya con fuerza, al mismo tiempo, la inevitabilidad para los conspiradores de contar con la aprobación de la asamblea para abolir el poder popular, así como la incapacidad subjetiva del *dêmos* para seguir produciendo su política conforme a los modos hasta entonces puestos en práctica, hechos que atestiguan cuando se refiere al desconocimiento recíproco entre los ciudadanos y a la desconfianza mutua dentro del pueblo, que le impidieron llevar a cabo acciones en forma conjunta para oponerse a los golpistas.

Los sucesos de 411 que culminaron con el golpe oligárquico de los Cuatrocientos se consumaron en una asamblea reunida en el *demo* de Colono, no en la ciudad, con la flota compuesta mayoritariamente por *thêtes* anclada en Samos. Así pues, durante el golpe oligárquico de 411 la asamblea abandonó física y simbólicamente la *Pnyx* en el *ásty* de Atenas y se desarrolló en Colono, asociado tradicionalmente con los caballeros y con un culto a Poseidón hípico que tenía lugar allí. Sin oposición alguna del *dêmos*, se estableció la abolición de la democracia y la instauración de la oligarquía, a cuyo frente se puso el grupo de cuatrocientos conspiradores (TUCÍDIDES. VIII, 67, 1-69, 1).

En este marco, Tucídides (VIII, 64, 5) habilita una asociación con la **República de los atenienses** del Viejo Oligarca en un plano mucho más interesante que el meramente informativo (cf. DE ROMILLY, 1962; HORNBLLOWER, 2000). En el relato de los sucesos que conducen al golpe oligárquico de 411 el historiador usa, por única vez, el término *eunomía* para referirse al intento de los oligarcas atenienses de implantar oligarquías en muchas ciudades griegas sometidas a Atenas, prometiéndoles justamente un “buen gobierno”. Aun si esas ciudades prefirieron la libertad respecto de los atenienses, dice Tucídides, esto no impidió que buscaran por sí mismas la moderación (*sophrosúne*) en el régimen político. El uso de la voz *eunomía* asociada con la instauración de un gobierno oligárquico se refuerza con el término *sophrosúne*, e implica aquí “un ejemplo extremo de la coloración oligárquica de esta palabra” (GOMME; ANDREWES; DOVER, 1981, p. 159; cf. WILSON, 1990, p. 56). De la misma raíz es la palabra que Tucídides (VIII, 53, 3) ponía en boca de Pisandro cuando proponía ante la asamblea instaurar un gobierno más moderado (*sophronésteron*) y repartir los cargos entre menos ciudadanos (*es oligous mállon*), esto es, derrocar la

democracia e instituir una oligarquía, aunque planteara cínicamente posponer la discusión sobre el régimen político y eventualmente modificarlo, argumentando que lo importante era la salvación de Atenas.

Para el Viejo Oligarca (**República de los atenienses I**, 8-9), la instauración de la *eunomía* según se la concebía a finales del siglo V generaría la posibilidad de castigar (*kolázein*) al *dêmos*, marginándolo de la política y reduciéndolo a una situación de dependencia asociada con la *douleía*³. El vocablo *eunomía* aparece así como un significante que sintetiza la posición oligárquica, evocando implícitamente la situación de Esparta como modelo del régimen político propugnado⁴. En este contexto, existe una relación entre la perspectiva especulativa del Viejo Oligarca sobre los efectos de la *eunomía* y la crisis efectiva de la democracia ateniense. El hecho de que la mayoría de los especialistas proponga para el texto una fecha anterior al golpe oligárquico de 411 no inhibe la posibilidad de asociarlo con este evento. Así lo han señalado análisis recientes con distintos argumentos no necesariamente incompatibles. Según Ryan Balot (2001a, p. 191), la revolución aparecería como la única alternativa para la élite, una conclusión lógica y predecible conforme a la visión pesimista del Viejo Oligarca⁵. Retomando esta idea en relación con el pasaje sobre la *eunomía* y la *douleía* recién citado, David Rosenbloom (2004, p. 88) plantea que “Pseudo-Jenofonte prevé un escenario revolucionario similar a los que acontecen en Atenas en 411 y 404”. Pero ¿cómo y bajo qué condiciones se concreta lo previsto por el Viejo Oligarca? Robin Osborne (2004, p. 17-18) explora un argumento sugerente, inscrito en la propia lógica del razonamiento del Viejo Oligarca: puesto que la democracia es el gobierno de la multitud de los pobres en su propio interés ([JENOFONTE]. **República de los atenienses I**, 1; III, 1; cf. MARR; RHODES, 2008, p. 16-18), es la confianza en su propia fuerza lo que sostiene al *dêmos* en el poder y le permite preservar su régimen político. Según Osborne, la derrota ateniense en Sicilia en 413 produjo una pérdida de confianza en el procedimiento democrático, como se aprecia cuando Tucídides (VIII, 1, 1-3) señala el reproche del pueblo hacia los oradores que habían propuesto la expedición, cuya consecuencia fue la creación de un consejo de que actuaron como *próbouloi*. Si la preservación de la democracia tenía su soporte activo en la confianza del *dêmos* en su propia fuerza, el debilitamiento de este coraje sería el resquicio fundamental para poder truncar su poder político: “Aquellos que organizaron el golpe de 411 – concluye Osborne (p. 18) – trabajaron precisamente sobre

aquellas áreas en las que los eventos recientes habían debilitado los apoyos de la democracia”.

Así, cincuenta años después de las reformas de Efiltes el pueblo pareció abandonar su firme voluntad de ser libre y no esclavo y la fuerza para gobernar el régimen político, situación contra la cual se pronunciaba el Viejo Oligarca (**República de los atenienses** I, 8). Andócides en **Sobre su regreso** (II, 27) habilita una conexión entre las predicciones del Viejo Oligarca y los efectos del golpe oligárquico de 411 sobre el pueblo: “... Por instigación de estos sujetos fuisteis inducidos (*epéisthete*) a cometer para con vosotros mismos los mayores yerros, de suerte que trocarais vuestro imperio en esclavitud (*anti tês arkhês douleían*), puesto que establecisteis un régimen oligárquico a partir de un gobierno popular (*ek demokratías dunasteían*)”⁶. La elocuencia tendenciosa de Andócides no apela a ningún tipo de matiz: la decisión tomada en la asamblea, la más grande equivocación (*tà mégista exarmateín*) dice el orador, implicó para el pueblo cambiar el mando en la democracia por la esclavitud en la oligarquía. Se había concretado así lo que antes del evento el Viejo Oligarca afirmaba sólo como una aspiración.

Si desde el acontecimiento democrático, producido a partir de la revolución ligada al nombre de Efiltes, el *dêmos* había tomado la práctica asamblearia como dispositivo de su propia subjetivación política, en cambio, la pérdida del poder y del control pleno de la asamblea – que en 411 fue manipulada por los líderes oligárquicos provenientes de las heterías, en un ambiente de terror y violencia (ROISMAN, 2006, p. 69-72) – derivó en la abolición del *dêmos* como sujeto político y del procedimiento de su subjetivación. Como hemos dicho, esto no fue un simple límite impuesto por un poder externo sino el efecto de una incapacidad propia del *dêmos* para perseverar en su política. Todas las circunstancias que puedan indicarse, por aleatorias o concatenadas que puedan resultar (curso de la guerra, conspiración oligárquica, etc.), sólo coadyuvaron en la cesación la política del *dêmos* a partir de una mutación en su configuración interna: el terror, la violencia, los asesinatos por parte de los conjurados oligárquicos, etc., llevaron al *dêmos* a traicionar la capacidad que lo había tornado en sujeto activo de la política democrática. Con esto no queremos negar la existencia de condiciones externas que influyeron en los golpes oligárquicos. Pero la falta de confianza del *dêmos* en sí mismo, en su propia potencia, y su aceptación pasiva de una situación a la que hasta entonces se había opuesto sistemáticamente fueron los factores de su desfundamiento subjetivo.

Crimen y castigo: el olvido del acontecimiento democrático

La coyuntura de 411 no produce la extenuación definitiva y completa de la política del *dêmos* sino que inaugura la fase de su agotamiento subjetivo. En lo inmediato, los propios oligarcas se vieron sometidos a las incertidumbres de este desfondamiento subjetivo, en la medida en que, debido a sus propias disensiones internas, algunos comenzaron a concebir fórmulas transaccionales, como el hecho de querer llevar a la práctica la designación de los Cinco mil, postergada por los Cuatrocientos, para distribuir más equitativamente los derechos políticos entre los ciudadanos, según indicaba Tucídides (VIII, 89, 2-4). La idea de una caída inminente de la oligarquía iba cobrando cuerpo a la vez que la sombra de Alcibíades se proyectaba cada vez más extensa desde Samos, conduciendo a que varios líderes oligarcas buscaran reciclarse como conductores del pueblo (cf. DE STE. CROIX, 1956; RHODES, 1972; HARRIS, 1990).

Los confusos eventos que se sucedieron –en los que se combinaban la dispersión de los oligarcas, el accionar ahora de sus propios tráfugas, los intentos de instauración de los Cinco mil y las operaciones militares que daban continuidad a la coyuntura bélica (TUCÍDIDES. VIII, 90-96) –, derivaron en un retorno de hecho a las prácticas democráticas, poniendo fin a la oligarquía y la guerra civil (VIII, 98, 4) y llevando a lo que Tucídides (VIII, 97, 1-2) consideraba un buen gobierno, mezcla moderada de oligarquía y democracia: “... Convocaron la asamblea. Celebraron inmediatamente una sesión, la primera que entonces se reunió en la llamada Pnyx, que era el lugar donde se solían reunir anteriormente. En ella destituyeron (*katapaúsantes*) a los Cuatrocientos y decretaron (*epsephisanto*) confiar el poder a los Cinco mil (de los que formarían parte todos aquellos que pudieran procurarse el armamento hoplita) y no pagar sueldo alguno por ningún cargo público; y si alguien transgredía esta disposición, se le consideraría maldito. Posteriormente tuvieron lugar otras muchas asambleas (*puknaì ekklesiái*), en las que se procedió al nombramiento de nomotetas y a la votación de otras medidas relativas a la administración del Estado (*epsephisanto es tèn politeían*)” (cf. ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses** XXXIII; SEALEY, 1975; SANCHO ROCHER, 1994).

Por ende, a juzgar por la última afirmación de Tucídides y por la escueta información brindada por Aristóteles (**Constitución de los atenienses** XXXIV, 1: a los Cinco mil, “les quitó rápidamente el poder [*apheileto tèn*

politeían] el pueblo”), la dinámica del dispositivo asambleario se había constituido nuevamente en el procedimiento dominante de la política ateniense. Y en efecto, como corolario de la guerra civil y la violencia política, y en reacción frente al terror instaurado y los asesinatos perpetrados por los golpistas de la oligarquía, Tucídides (VIII, 68, 2) señala con cierta aflicción que el *dêmos* enjuició y ejecutó a muchos de los miembros del gobierno de los Cuatrocientos, Antifonte entre ellos (cf. PESELY, 1995; EDWARDS, 2004). Asimismo, el decreto de Demofanto citado por Andócides en **Sobre los misterios** (I, 96-98), que comprometía a los atenienses mediante un juramento según el cual si alguien abolía (*katalúei*) la democracia o ejercía un cargo una vez abolida se convertía en enemigo de los atenienses y podía ser muerto impunemente, considerándose al homicida piadoso ante los dioses y la ciudad, supuso la instauración de la muerte por mano propia y sin juicio previo como un mecanismo punitivo de la democracia (cf. OSTWALD, 1955; 1986, p. 414-418; SHEAR, 2007; WILSON, 2009). Aunque no de una manera similar a lo ocurrido durante el gobierno de los Cuatrocientos, la prevención que este decreto procuraba contra futuros intentos de abolir la democracia habilitaba la instauración de la violencia en el corazón mismo de la política, decidida ahora a partir del dispositivo asambleario para ser aplicada con un sentido inverso a la violencia ejercida por el gobierno oligárquico.

Esta exacerbación de la *stásis*, su carácter cada vez más violento, no se restringe solamente a los eventos implicados en los cambios sucesivos y momentáneos de régimen político en los años 411 y 410, de la democracia a la oligarquía y de ésta otra vez a aquélla. Lo que también se verifica en este período es la instalación de una situación de violencia permanente, una habilitación ya no al exilio sino a la eliminación del que, sin más, se convierte en un enemigo político al que se tiende a exterminar. En efecto, si en líneas generales el ostracismo u otras formas de imponer el exilio o la proscripción de un ciudadano habían sido los mecanismos habituales de remover a alguien de la vida política, la oligarquía de los Cuatrocientos inauguró el ciclo de la violencia política que la restauración democrática correspondió, aunque no de la misma manera sino apelando a la legitimidad que todavía conservaban las decisiones asamblearias⁷. Según hemos visto, las decisiones que condujeron a estas fluctuaciones vehementes se produjeron en torno de la asamblea (incluyendo su auto-anulación en el contexto del golpe oligárquico de 411), síntoma a nuestro entender del agotamiento de la política del *dêmos*.

Un hecho que se encuadra claramente en esta dinámica fragmentaria es el juicio sumario contra los estrategos de la batalla de las Arginusas en 406 (cf. POWNALL, 2000; HUNT, 2001, p. 371-377; ROSCALLA, 2005, p. 96-115; ASMONTI, 2006). El testimonio de Jenofonte muestra, más allá de su orientación ideológica, las torsiones operadas en los procedimientos institucionales para enjuiciar a los estrategos (ROSCALLA, 2005, p. 47-80). Si no la guerra civil abierta, al menos parece claro que un clima violento se había instalado en el seno mismo del dispositivo asambleario. En efecto, según el relato de Jenofonte en las **Helénicas** (I, 7), ante las acusaciones formuladas contra los generales atenienses, estos comenzaron a ganar adeptos en la asamblea mediante el descargo que presentaron. Postergada la decisión para una nueva asamblea, se hizo entonces la propuesta, manipulación previa incluida, de hacer la votación por tribus. Acto seguido, varios ciudadanos acusaron al que había hecho esta proposición de presentar un proyecto ilegal (*paránoma sungegraphénai*). Pero la multitud se opuso al grito de que no había que impedir al pueblo (la asamblea) hacer lo que quisiera, y de inmediato adhirió, también a los gritos, a una nueva propuesta que consistía en juzgar de forma conjunta a los estrategos y a los ciudadanos que habían presentado la demanda de inconstitucionalidad, lo cual forzó el retiro de esta imputación. Después de esto, algunos prítanos se negaron a convalidar la votación por considerarla ilegal, y entonces se usó contra ellos el mismo criterio: se los amenazó con juzgarlos junto con los estrategos, a la vez que la multitud gritaba en favor de enjuiciar a todos los que se opusieran. Se hizo entonces la moción de que los estrategos fueran juzgados uno por uno, conforme al procedimiento en vigencia; pero el consejo propuso juzgarlos a todos a la vez y mediante un solo voto. La votación a mano alzada se inclinó a favor de la primera moción, ante lo cual un ciudadano la declaró ilegal bajo juramento habilitando una nueva votación a mano alzada que dio por aprobada la moción del consejo. Tras lo cual en la votación condenaron a muerte a los estrategos de la batalla de las Arginusas. “No mucho tiempo después –concluye Jenofonte– se arrepintieron los atenienses y votaron que fueran demandados aquellos que engañaron a la asamblea...” (JENOFONTE. **Helénicas** I, 7, 35; cf. ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses** XXXIV, 1).

En el año 405 Aristófanes ponía en escena las **Ranas** (687-736), obra que incluía en su parábasis una referencia directa a la coyuntura de ese momento, como era costumbre en la así llamada comedia antigua. Allí se hacía

hincapié en la necesidad de buscar la igualdad entre los atenienses, pero no en el plano socio-económico sino en el político-institucional a partir de la unidad y la conciliación del cuerpo ciudadano, devolviendo los derechos ciudadanos a los *átimoi*, es decir, a aquellos que lo habían perdido (cf. FOUCHARD, 1997, p. 321)⁸. En coincidencia con el pedido aristofánico, Andócides en su discurso **Sobre los misterios** (I, 73-79) nos hace saber que en 405 tras la destrucción de la flota y la derrota en la batalla de Egospótamos, a instancias de un proyecto de resolución formulado por Patrólides, los atenienses se avinieron a considerar la necesidad de establecer la concordia (*homónoia*), decreto aprobado finalmente por la asamblea del pueblo (*dóxei tōi démoi*) conforme al cual se restituyeron los derechos de ciudadanía a casi todos los atenienses a quienes se les había privado de ellos (cf. JENOFONTE. **Helénicas** II, 2, 11; McDEVITT, 1970; LÉVY, 1976, p. 212-220; BOEGEHOLD, 1990). Así, sincrónicamente, el reclamo escenificado en el teatro por la comedia aristofánica y el proyecto votado por los atenienses en la asamblea parecerían apoyarse uno en el otro, abriendo la posibilidad de la concordia (*homónoia*) entre los atenienses mediante el olvido institucional de las faltas cometidas (ningún ciudadano sería *átimos*), es decir, una amnistía conforme a la cual, como se proponía en el decreto de Patrólides, no se permitiría recordar (*medè mnesikakês-ai*) la pérdida de los derechos de ciudadanía de todos aquellos que habían apoyado el golpe oligárquico de 411 (cf. TUCÍDIDES. VIII, 68, 3; LANG, 1996; PRICE, 2004, p. 246-248; RHODES, 2006, p. 544-545).

Pero el desgarramiento del cuerpo político ateniense no habría de resolverse de manera tan sencilla, a partir de lo que la representación teatral pudiera proponer y hacer pensar al público ateniense o de lo que la asamblea de los ciudadanos pudiera decidir ante la adversa situación que atravesaba Atenas tras la derrota naval que había desmantelado la flota de la ciudad. A través de esta descripción es fácil advertir no ya la división inherente al funcionamiento asambleario sino sobre todo el desfundamiento de la subjetividad política del *dēmos* y, por ende, también del dispositivo que la organizaba. No es extraño entonces que tras la derrota en Egospótamos y el efímero intento de reconciliación y amnistía de 405 se produjera el golpe oligárquico de los Treinta tiranos (cf. KRENTZ, 1982). Es verdad que los lacedemonios hicieron valer su condición de vencedores imponiendo la destrucción de los Muros Largos y los del Pireo y que la instauración del nuevo gobierno se llevó a cabo bajo la supervisión del general espartano

Lisandro. Pero incluso en estas circunstancias la decisión nuevamente tuvo que ser tomada por la asamblea, aun cuando lo hiciera de forma condicionada. E incluso esto último no aparece como algo evidente, puesto que según Jenofonte (**Helénicas** II, 3, 2): "... El pueblo decidió (*édoxe tòi démoi*) elegir a treinta personas que compilaran las leyes tradicionales (*patrious nómous*) conforme a las cuales se gobernarían"⁹.

Es precisamente en torno de las leyes tradicionales que en 404 se termina concretando práctica y simbólicamente la anulación de las medidas asociadas al nombre de Efiltes que inauguraron la capacidad del *démos* de ser libre y mandar. En efecto, Efiltes aparece en el derrotero de la democracia ateniense como el signifiante de la radicalidad que adquiere una vez que el pueblo comienza a decidir en asamblea decretos que legislan en forma práctica para el conjunto de la ciudadanía. Y es en este sentido que puede argumentarse, a juzgar por lo que ocurre con las leyes que se asocian a su nombre, que Efiltes parece ser siempre la pesadilla que acosa a los nobles¹⁰. Una pesadilla que sólo parece llegar a su fin cuando en 403 se reafirma la moderación de la democracia restaurada restituyendo al consejo del Areópago el rol de guardián de las leyes.

Como si la evitación de la guerra civil declamada en las **Euménides** de Esquilo (858-866) hubiera sido asumida sin ambages (LORAUX, 1997, p. 26-35), es así que el nombre de Efiltes, aún más que el de Clístenes, parece desaparecer de la memoria del *démos* ateniense como nombre del acto fundador de la democracia (LORAUX, 1997, p. 69)¹¹. Como si la democracia radical solo pudiera legitimarse olvidando sus orígenes tumultuosos, el recuerdo de la pesadilla-Efiltes quedaría entonces encerrado exclusivamente en la memoria de los oligarcas (cf. RHODES, 2000). Ahora bien, si es cierto que la figura de Efiltes parece desaparecer de la memoria del pueblo, lo que continuó vigente hasta fines del siglo V fue el efecto práctico de la mutación: la democracia se transformó en sinónimo de soberanía popular que se manifestaba en acto en las reuniones de la asamblea, en tanto que el *démos* era la *ekklesia* (GALLEGO, 2003, p. 95-128). El golpe oligárquico que instauró la tiranía de los Treinta anuló este funcionamiento político así como las leyes asociadas al nombre de Efiltes, que para los oligarcas seguían representando el punto de partida de la situación que se quería definitivamente sepultar. Como ha señalado Nicole Loraux (1997, p. 68), los oligarcas atenienses "parecen no haber olvidado para nada su acción, si se juzga por la información dada por Aristóteles sobre los comien-

zos del gobierno de los Treinta, uno de cuyos primeros actos, en 404, habría sido, para la más grande satisfacción de la gente honesta, hacer «quitar» del Areópago las leyes de Efiltes concernientes a los areopagitas”¹².

Ciertamente, si haciendo honor a su nombre, Efiltes resultó ser una pesadilla recurrente para los nobles durante el período, esto persistió mientras subsistió la radicalidad de la política democrática. La atenuación de esta radicalidad pudo aparecer entonces como una política viable para la élite aristocrática, teniendo en cuenta los golpes oligárquicos y la guerra civil que desembocaron en la restauración democrática de 403.

Cuando en 404 se produjo el golpe de los Treinta tiranos, una de las primeras medidas de los oligarcas consistió en dejar sin efecto las leyes de Efiltes referidas al consejo del Areópago (ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses** XXXV, 2). Paradójicamente, el restablecimiento de la democracia en 403 conllevó la aceptación de un decreto según el cual dicho consejo estaría al cuidado de las leyes (*epimeleistho tôn nómon*) de la ahora restaurada democracia (ANDÓCIDES. I, 83-84). El ciclo de la democracia radical quedaba así clausurado. Como ya dijimos, el agotamiento de la democracia radical no se reduce sólo a estos eventos (cf. GALLEGO, 2003, p. 76-78); pero el nombre de Efiltes simboliza la etapa de la democracia ateniense que ha quedado asociada a la soberanía popular, ciclo cuya radicalidad política nos parece incontrovertible.

Se cerraba así el círculo cuya apertura Efiltes había incitado al saltar sobre los areopagitas y los poderes del consejo que la aristocracia consideraba su reducto natural, en la medida en que al ocupar con exclusividad el arcontado se aseguraba allí un lugar vitalicio. Si en 462 el cambio de la constitución dio lugar al empoderamiento del pueblo, la memoria de los oligarcas sobre este acontecimiento demuestra que el nombre de Efiltes era un símbolo del levantamiento popular que protagonizó dicha transformación. Reafirmando esta percepción, en la clausura del ciclo radical su nombre fue el primero de los emblemas de la soberanía popular sobre el que los oligarcas saltaron para cobrarse su víctima, dando rienda suelta después a la violencia (cf. ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses** XXXV, 3-4; WOLPERT, 2002, p. 20 [y n. 64], 23).

El consenso general sobre la restauración de las facultades del Areópago en 404 ha recibido una crítica por parte de Lindsay Hall, fundada no tanto en lo que la documentación permite escuetamente leer sino en las

conjeturas de la autora. Nos referimos al pasaje de Aristóteles (**Constitución de los atenienses** XXXV, 2) sobre este episodio: “Al principio, pues, eran moderados con los ciudadanos y simulaban gobernar con la constitución tradicional, y quitaron (*katheilon*) del Areópago las leyes (*nómous*) de Efiltes y Arquestrato concernientes a los areopagitas, y de las leyes (*thesmôn*) de Solón las que eran ambiguas, y suprimieron (*katélusan*) la decisión suprema (*kúros*) que tenían los jueces, con la idea de rectificar y dejar sin ambigüedades la constitución”.

Hall supone que las leyes de Efiltes (y Arquestrato) (cf. PICCIRILLI, 1988, p. 61-64; CAWKWELL, 1988, p. 2-3, 7-8; RHODES, 1993, p. 440-441) fijaban prescripciones positivas sobre las funciones del consejo del Areópago y que los Treinta tiranos no pudieron contar con los areopagitas como aliados políticos, porque esto hubiera significado la subordinación de un cuerpo cuyos miembros vitalicios habrían quedado al margen de la manipulación de cargos y magistraturas que los oligarcas realizaron en relación con las demás instancias de gobierno. También argumenta que el pasaje aristotélico refleja la lógica del accionar de los Treinta: suprimir las funciones judiciales del Areópago asignadas positivamente por ley, las leyes ambiguas de Solón sobre los tribunales y el poder de los jueces en los mismos (cf. HALL, 1990; RUZÉ, 1997, p. 512).

Pero así como en el caso de las ambigüedades en cuanto a las normas solonianas Hall complementa el análisis con las propias disquisiciones aristotélicas al respecto, así también, para dar coherencia al argumento, cabría razonar de la misma manera acerca de las leyes de Efiltes (cf. ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses** IX, 1-2). Y en este caso más que prescripciones positivas sobre el Areópago como especula Hall, lo que encontramos, como hemos visto, es que la acción llevada a cabo le quitó “todas las funciones añadidas”. La discusión radica en determinar qué implicaban las funciones adicionales, aunque el texto aristotélico aclara puntualmente que se incluía entre ellas el ser “guardián de la constitución” (ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses** XXV, 2). Considerando que a poco de las reformas de Efiltes y su asesinato Esquilo en **Euménides** ponía en escena la fundación mítica del tribunal del Areópago con la función esencial de juzgar los crímenes de sangre (cf. SAMONS, 1999), puede conjeturarse que ésta habría sido desde entonces su competencia principal. La expresión “todo lo añadido” (*hápanta tà epítheta*) no remite a un núcleo originario de atribuciones que el Areópago tuviera claramente asignadas,

sino a un debate en torno a la constitución ancestral y a si se actuaba conforme a ella o no¹³, puesto que, al poner en claro la pérdida del control sobre la constitución y las leyes, Aristóteles (**Constitución de los atenienses** IV, 4; VIII, 2; 4) parece evocar que esta capacidad no sería estrictamente añadida, teniendo cuenta su presencia ya en épocas de Dracon y Solón (cf. WALLACE, 1989, p. 3-76; DE BRUYN, 1995, p. 17-86). Cuando los Treinta abolieron las leyes de Efiltes en nombre de una vuelta a la constitución ancestral pareció producirse una inversión total del sentido que los demócratas otorgaban a esta idea (cf. LÉVY, 1976, p. 195).

De todos modos, todo esto nada dice sobre la existencia en “las leyes de Efiltes y Arquestrato concernientes a los areopagitas” de alguna indicación positiva respecto del Areópago como algo separado del resto de las disposiciones que a partir de Efiltes restringieron su poder. Es verdad que Pericles pudo añadir alguna restricción más y que tal vez Arquestrato dispusiera alguna medida adicional sobre el Areópago (ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses** XXVII, 1). Pero nada permite afirmar que los Treinta dejaron sin efecto medidas de Efiltes, que habrían determinado positivamente las funciones del Areópago, ni que profundizaron así la línea inaugurada por el líder popular de restringir cada vez más el poder del mismo (cf. WALLACE, 1989, p. 131-144).

En definitiva, los Treinta no anularon unas reglas positivas sobre las atribuciones del Areópago supuestamente establecidas por Efiltes, que por lo demás no se hallaban especificadas, sino las leyes que reducían su poder, más allá de que luego los oligarcas no contaran con este consejo como un aliado político. La prueba de este accionar es que, según Aristóteles, la remoción de las leyes sobre el Areópago se consumó en un marco de medidas que presuntamente tendían a restaurar la constitución y, por ende, el rol que el mencionado consejo habría tenido antes de Efiltes. El decreto de Tisámeno confirmaría la vigencia de la remoción de las leyes de Efiltes sobre sus atribuciones.

Tras la “desaparición” de Efiltes implementada por los Treinta con la abolición de sus leyes ocurrió que, con la restauración de 403, su nombre quedó elidido de la democracia: el olvido fue compartido desde entonces por el *dêmos* y la mayor parte de los oligarcas, amnistiados, en la medida en que el Areópago fue restituido en su rol de custodio de las leyes de la ahora restaurada democracia (ANDÓCIDES. I, 83-84). Por supuesto, esto no significa que Efiltes no volviera a ser invocado en discursos o tratados,

sino que su nombre había perdido toda inscripción política subjetiva. Si bien se dispuso que las sentencias producidas durante el siglo V tuvieran plena validez, no todos los decretos previos a 404 fueron restablecidos, ya que las leyes de Efiltes resultaban incompatibles con la función de control político asignada al consejo del Areópago desde 403.

La operación de agotamiento de la política radical de finales del siglo V implica, pues, un olvido del acontecimiento instituyente, de su nombre propio y de la escritura de sus efectos. Pero la borradura de dichos efectos sólo parece cumplirse cuando se implementa el procedimiento de recordarlos por última vez para decretar su muerte definitiva. La ausencia del nombre de Efiltes y la persistencia renovada del Areópago, aun cuando fuera distinto de aquel que perdió sus atribuciones en 462/1 (cf. SANCHO ROCHER, 2005, p. 200-206), revelan en la coyuntura de 404/3 la consumación del agotamiento del ciclo de la política ateniense signado por los nombres de Efiltes y el Areópago. Que sólo este último apareciera ahora en el horizonte de la democracia restaurada simboliza la perención de la revolución. En breve, podría dejarse de lado también esta capacidad política regulatoria atribuida al Areópago¹⁴; pero para ese entonces el ciclo de la democracia radical ya estaría definitivamente cerrado y el nombre de Efiltes había quedado irrevocablemente elidido de la subjetividad política de los atenienses.

Reflexiones finales

El período que se extiende entre 411 y 403 a.C. es uno de los más violentos de la historia ateniense. Y aun cuando otras circunstancias puedan haber sido igual de violentas, la extensión temporal de la situación aludida la torna única en el marco de la antigua Atenas. Los constantes llamados a la unidad que las fuentes destacan ponen de relieve en realidad su reverso, es decir, la *stásis* que sin un dispositivo político eficaz cuya actividad práctica la someta a su regla de procedimiento, amenaza entonces con desgarrar el tejido social. Esta exacerbación de la *stásis*, su carácter cada vez más violento, no se restringe solamente a los eventos implicados en los cambios sucesivos y momentáneos de regímenes políticos en los años 411-410 y 404-403, de la democracia a la oligarquía y de esta nuevamente a la democracia. Lo que también se verifica en este período es la instalación de una situación de violencia permanente, una habitación ya no al exilio sino a la

eliminación del que, sin más, se convierte en un enemigo político al que se tiende a exterminar. Así pues, el golpe oligárquico de 411, la restauración de la democracia en 410, su accionar hasta 405, el golpe oligárquico de 404 y la rebelión democrática que le siguió hasta la amnistía de 403 configuran un proceso que aunque no siempre derivó en una guerra civil abierta, de todos modos, dio curso a un uso sistemático de la violencia que inhibió la efectividad de los procedimientos asamblearios, apelándose según los casos a la represión o a la movilización de la multitud para garantizar el control del espacio político. Las matanzas perpetradas por las bandas oligárquicas o los mecanismos punitivos arbitrados por los demócratas en la asamblea anularon la posibilidad de que la política se realizara conforme al procedimiento hasta entonces vigente, que no cancelaba el conflicto pero que constituía para el *dêmos* la instancia de su subjetivación a través de la cual realizaba su política. A través de toda esta coyuntura es fácil advertir no ya la tensión o la división inherente al funcionamiento de la asamblea, que se había erigido en la institución fundamental del modo radical de la política democrática ateniense, sino sobre todo su desubjetivación, es decir, el desfondamiento de la subjetividad política del *dêmos* que era quien había ejercido su *krátos* en la segunda mitad del siglo V y, por ende, el desfondamiento también del dispositivo en que dicha subjetividad se organizaba.

Documentación escrita

Thesaurus Linguae Graecae (TLG), CD-ROM. Irvine: University of California, 2000, para las ediciones utilizadas de los textos griegos de autores citados.

Biblioteca Clásica Gredos (BCG). Madrid: Gredos, 1977-cont. (411 vols., a la fecha), para las traducciones al español utilizadas de los textos de autores griegos citados.

Referencias bibliográficas

ASMONTI, L. A. The Arginusae trial, the changing role of *strategoí* and the relationship between *demos* and military leadership in late fifth-century Athens. **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, London, v. 49, n. 1, p. 1-21, 2006.

BALOT, R. K. **Greed and injustice in classical Athens**. Princeton: Princeton University Press, 2001a.

BALOT, R. K. Pericles' anatomy of democratic courage. **American Journal of Philology**, Baltimore, v. 122, n. 4, p. 505-525, 2001b.

BALOT, R. K. Courage in the democratic *polis*. **Classical Quarterly**, Cambridge, v. 54, n. 2, p. 406-423, 2004.

BEARZOT, C. Atene nel 411 e nel 404. Tecniche del colpo di Stato. In: URSO, G. **Terror et Pavor: Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico**. Pisa: ETS, 2006, p. 21-54.

BERS, V. Dikastic *thorubos*. In: CARTLEDGE, P. A., HARVEY, F. D. **Cruix: Essays presented to G. E. M. de Ste. Croix**. London: Duckworth, 1985, p. 1-15.

BOEGEHOLD, A.L. Andokides and the decree of Patrokleides. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, Stuttgart, v. 39, n. 2, p. 149-162, 1990.

CANFORA, L. Lavoro libero e lavoro servile nell'*Athenaion Politeia* anonima. **Klio: Beiträge zur Alten Geschichte**, Leipzig, v. 63, n. 1, p. 141-148, 1981.

CARAWAN, E. M. *Apophasis* and *eisangelia*: The rôle of the Areopagus in Athenian political trials. **Greek, Roman and Byzantine Studies**, Chicago, v. 26, n. 2, p. 115-140, 1985.

CAWKWELL, G. L. *Nomophulakia* and the Areopagus. **Journal of Hellenic Studies**, London, v. 108, p. 1-12, 1988.

DE BRUYN, O. **La compétence de l'Aréopage en matière de procès publics**. Stuttgart: Franz Steiner, 1995.

DE ROMILLY, J. Le Pseudo-Xénophon et Thucydide: Étude sur quelques divergences de vues. **Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes**, Paris, s. III, v. 36, p. 225-241, 1962.

DE STE. CROIX, G. E. M. The constitution of the Five Thousand. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, Stuttgart, v. 5, p. 1-23, 1956.

EDWARDS, M. J. Antiphon the revolutionary. In: CAIRNS, D. L., KNOX, R. A. **Law, rhetoric, and comedy in classical Athens: Essays in honour of Douglas M. MacDowell**. Swansea: Classical Press of Wales, 2004, p. 75-86.

EHRENBERG, V. **Aspects of the ancient world**. Oxford: Basil Blackwell, 1946.

FORSDYKE, S. **Exile, ostracism and democracy: The politics of expulsion in ancient Greece**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

FOUCHARD, A. **Aristocratie et démocratie: Idéologies et sociétés en Grèce ancienne**. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

GALLEGO, J. **La democracia en tiempos de tragedia: Asamblea ateniense y subjetividad política**. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2003.

_____. «Siempre es la pesadilla»: Las reformas de Efilates y el derrotero de la democracia radical ateniense. In: FORNIS, C., GALLEGO, J., LÓPEZ BARJA, P., VALDÉS, M. **Dialéctica histórica y compromiso social: Homenaje a Domingo Plácido** – t. I. Zaragoza: Pórtico Libros, 2010, p. 85-102.

GOMME, A. W., ANDREWES, A., DOVER, K. J. **A historical commentary on Thucydides: Volume V, Book VIII.** Oxford: Oxford University Press, 1981.

HALL, L. G. H. Ephialtes, the Areopagus and the Thirty. **Classical Quarterly**, Cambridge, v. 40, n. 2, p. 319-328, 1990.

HANSEN, M. H. **The Athenian democracy in the age of Demosthenes: Structure, principles, and ideology.** Oxford: Basil Blackwell, 1991.

HARRIS, E. M. The constitution of the Five Thousand. **Harvard Studies in Classical Philology**, Cambridge (Mass.), v. 93, p. 243-280, 1990.

HERMAN, G. **Morality and behaviour in democratic Athens.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HORNBLOWER, S. The Old Oligarch (Pseudo-Xenophon's *Athenaion Politeia*) and Thucydides: A fourth-century date for the Old Oligarch? In: FLENTED-JENSEN, P., NIELSEN, T. H., RUBINSTEIN, L. **Polis and politics: Studies in ancient Greek history presented to Mogens Herman Hansen on his sixtieth birthday.** Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000, p. 363-384.

HUNT, P. The slaves and the generals of Arginusae. **American Journal of Philology**, Baltimore, v. 122, n. 3, p. 359-380, 2001.

IRIARTE, A. **De amazonas a ciudadanas: Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia antigua.** Madrid: Akal, 2002.

KRENTZ, P. **The Thirty at Athens.** Ithaca: Cornell University Press, 1982.

LANG, M. L. Alcibiades vs. Phrynichus. **Classical Quarterly**, Cambridge, v. 46, n. 1, p. 289-295, 1996.

LÉVY, E. **Athènes devant la défaite de 404: Histoire d'une crise idéologique.** Paris: De Boccard, 1976.

LIDDLE, H. G., SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon: With a revised supplement.** Oxford: Oxford University Press, 1996.

LORAUX, N. **La cité divisée: L'oublié dans la mémoire d'Athènes.** Paris: Payot, 1997.

MARR, J. L., RHODES, P. J. **The Old Oligarch: The Constitution of the Athenians** attributed to Xenophon. Oxford: Aris & Phillips, 2008.

McDEVITT, A. S. Andocides 1.78 and the decree of Patrocleides. **Hermes: Zeitschrift fuer klassische Philologie**, Stuttgart, v. 98, p. 503-505, 1970.

NAGY, G. Transformations of choral lyric traditions in the context of Athenian state theater. **Arion: A Journal of Humanities and the Classics**, Boston, v. 3, n. 1, p. 41-55, 1994/95.

OBER, J. **Political dissent in democratic Athens**: Intellectual critics of popular rule. Princeton: Princeton University Press, 1998.

OSBORNE, R. **The Old Oligarch**: Pseudo-Xenophon's *Constitution of the Athenians*. Cambridge: London Association of Classical Teachers, 2004.

OSTWALD, M. The Athenian legislation against tyranny and subversion. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, Baltimore, v. 86, p. 103-128, 1955.

OSTWALD, M. **From popular sovereignty to sovereignty of law**. Law, society, and politics in fifth-century Athens. Berkeley: University of California Press, 1986.

PESELY, G. Andron and the Four Hundred. **Illinois Classical Studies**, Champaign, v. 20, p. 65-76, 1995.

PICCIRILLI, L. **Efialte**. Genova: Il Melangolo, 1988.

POWNALL, F. S. Shifting viewpoints in Xenophon's *Hellenica*: The Arginusae episode. **Athenaeum: Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità**, Pavia, v. 88, p. 499-513, 2000.

PRICE, J. J. **Thucydides and internal war**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

RANCIERE, J. **El filósofo y sus pobres**. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013.

RHODES, P. J. The Five Thousand and the Athenian revolutions of 411 B.C. **Journal of Hellenic Studies**, London, v. 92, p. 115-127, 1972.

_____. **A commentary on the Aristotelian *Athenaion Politeia***². Oxford: Clarendon Press, 1993.

_____. Oligarchs in Athens. In: BROCK, R., HODKINSON, S. **Alternatives to Athens**: Varieties of political organization and community in ancient Greece. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 119-136.

_____. Democracy and its opponents in fourth-century Athens. In: BULTRIGHINI, U. **Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco**. Alessandria: Dell'Orso, 2005, p. 275-289.

- _____. Thucydides and Athenian history. *In*: RENGAKOS, A., TSAK-MAKIS, A. **Brill's companion to Thucydides**. Leiden: Brill, 2006, p. 523-546.
- ROISMAN, J. **The rhetoric of conspiracy in ancient Athens**. Berkeley: University of California Press, 2006.
- ROSCALLA, F. *Biaios didaskalos*: Rappresentazioni della crisi di Atene della fine V secolo. Pisa: ETS, 2005.
- ROSELLI, D. **Theater of the people**: Spectators and society in ancient Athens. Austin: University of Texas Press, 2011.
- ROSENBLOOM, D. *Ponêroi vs. chrêstoi*: The ostracism of Hyperbolos and the struggle for hegemony in Athens after the death of Perikles, part I. **Transactions of the American Philological Association**, Baltimore, v. 134, n. 1, p. 55-105, 2004.
- RUZÉ, F. **Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate**. Paris: Publications de la Sorbonne, 1997.
- SAMONS, L. J. Aeschylus, the Alkmeonids and the reform of the Areopagos. **Classical Journal**, Monmouth, v. 94, n. 3, p. 221-233, 1999.
- SANCHO ROCHER, L. *Stasis y krasis* en Tucídides (8.97.1-2). **Habis**, Sevilla, v. 25, p. 41-69, 1994.
- _____. ¿Qué tipo de democracia? La *politeia* ateniense entre 403 y 322 a.C. **Studia Historica. Historia Antigua**, Salamanca, v. 23, p. 177-229, 2005.
- _____. *Athenaion Politeia* 34.3, about oligarchs, democrats and moderates in the late fifth century B.C. **Polis. Journal of the Society for Greek Political Thought**, Leiden, v. 24, n. 2, p. 298-327, 2007.
- SEALEY, R. Constitutional changes in Athens in 410 B.C. **California Studies in Classical Antiquity**, Berkeley, v. 8, p. 271-295, 1975.
- SHEAR, J. L. The oath of Demophantos and the politics of Athenian identity. *In*: SOMMERSTEIN, A., FLETCHER, J. **Horkos**: The oath in Greek society. Exeter: Bristol Phoenix Press, 2007, p. 148-160.
- SHEAR, J. **Polis and revolution**: Responding to oligarchy in classical Athens. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- SINCLAIR, R. K. **Democracy and participation in Athens**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- TACON, J. Ecclesiastic *thorubos*: Interventions, interruptions, and popular involvement in the Athenian assembly. **Greece & Rome**, Cambridge, v. 48, n. 2, p. 173-192, 2001.

TAYLOR, M. **Thucydides, Pericles, and the idea of Athens in the Peloponnesian war**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

THOMAS, R. **Oral tradition and written record in classical Athens**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

WALLACE, R. W. **The Areopagos council to 307 B.C.** Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

_____. Poet, public, and ‘theatrocracy’: Audience performance in classical Athens. In: EDMUNDS, L., WALLACE, R. W. **Poet, public, and performance in ancient Greece**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997, p. 97-111.

WILSON, J. R. *Sophrosyne* in Thucydides. **Ancient History Bulletin**, Northfield, v. 4, p. 51-57, 1990.

WILSON, P. Tragic honours and democracy: Neglected evidence for the politics of the Athenian Dionysia. **Classical Quarterly**, Cambridge, v. 59, n. 1, p. 8-29, 2009.

WOLPERT, A. **Remembering defeat: Civil war and civic memory in ancient Athens**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.

WORTHINGTON, I. Aristophanes’ *Frogs* and Arginusae. **Hermes: Zeitschrift fuer klassische Philologie**, Stuttgart, v. 117, p. 359-363, 1989.

WRIGHT, M. Literary prizes and literary criticism in Antiquity. **Classical Antiquity**, Berkeley, v. 28, n. 1, p. 138-177, 2009.

ZUMBRUNNEN, J. G. **Silence and democracy: Athenian politics and Thucydides’ History**. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2008.

Notas

¹ Sobre el bullicio en los ámbitos de reunión pública (teatros, asambleas, tribunales, etc.), ver Platón (**Protágoras** 319c; **República** 492b), Demóstenes (XXI, 226) y Pólux (IV, 88). Sobre la *theatrokratía*, cf. Nagy (1994/95, p. 41-42, 47-48), Wright (2009, p. 150-153) y Roselli (2011, p. 57-58, 192-193).

² Según Platón (**Leyes**, 701a): “la opinión y la transgresión de que todos lo sabían todo”. Esta crítica se conecta con la que se plantea en el **Protágoras** (319b-d) sobre el hecho de que en la asamblea cualquiera podía pedir la palabra, aconsejar y participar de las deliberaciones (cf. **República** 493c-d). En el mismo sentido se expresa Aristóteles (**Política** 1292a 5-30), al criticar el tipo de democracia en el que el pueblo era soberano de todas las cosas.

³ Cf. Canfora (1981, p. 145), que señala que con el gobierno de los Treinta tiranos se percibe claramente la intención de rebajar al *dêmos* al nivel de los esclavos.

⁴ Aunque la *eunomía* espartana data de mediados del siglo VI, a finales del V el sistema lacedemonio era percibido como una continuación del orden instaurado por Licurgo. Cf. Heródoto (I, 64-65) y Osborne (2004, p. 22). Sobre el carácter oligárquico de la idea de *eunomía*, ver Ehrenberg (1946, p. 92), Lévy (1976, p. 167-168) y Sinclair (1988, p. 220-221).

⁵ Ober (1998, p. 24-25) propone una idea distinta a partir del cierre de la obra ([JENOFONTE]. **República de los atenienses** III, 12-13), de donde deduce que sólo sería posible una revolución en el caso de que muchos perdieran la ciudadanía (*atimía*), hecho que en Atenas ocurría en una escala mínima.

⁶ Sobre *dunasteía* como “oligarquía cerrada”, Liddle & Scott (1996, s.v.), remitiendo a Tucídides (IV, 78, 3), que contrapone *dunasteía* con *isonomía*, con el sentido de oligarquía y democracia, respectivamente; asimismo, Andócides (II, 27), Jenofonte (**Helénicas** V, 4, 46), Platón (**Político** 291d) y, sobre todo, Aristóteles (**Política** 1272b 9-11), que veía a la *dunasteía* como un tipo de oligarquía que no sería una *politeía*, y, en especial, **Política** 1292b 6-10, donde se traza una equivalencia entre *turanis*, *teleutaía demokratía* y *oligarkhía dunasteía*.

⁷ Ver Forsdyke (2005, p. 181-204), que contrasta el grado de violencia de los golpes oligárquicos con la mayor lenidad de los demócratas tras las restauraciones democráticas de 410 y 403. Cf. asimismo Herman (2006, p. 76, 214), que parece avalar una idea similar.

⁸ En cuanto a la referencia, en el pasaje aristofánico citado, a los esclavos que habrían recibido el derecho de ciudadanía, cf. Worthington (1989); Hunt (2001, p. 359-370).

⁹ Según Aristóteles (**Constitución de los atenienses** XXXIV, 3): “Al preferir Lisandro a los oligarcas, el pueblo, golpeado de lleno, fue obligado a votar (*enankásthe kheirotoneîn*) la oligarquía”, aunque utilizando el mecanismo de redacción de decretos (*égrapse tò pséphisma*) del dispositivo asambleario. Sobre este pasaje, ver Sancho Rocher (2007); Shear (2011, p. 168-170).

¹⁰ Como ha demostrado Iriarte (2002, p. 67-77), analizando el propio nombre de Efiltes, la pesadilla, los atributos asociados a su actuación y la forma en que Esquilo en **Euménides** daba cuenta de la misma.

¹¹ Respecto de Clístenes, Heródoto (VI, 131, 1), buscará hacer justicia a su nombre en plena época de Pericles; pero la tradición más extendida parece inclinarse por el protagonismo de los tiranicidas Harmodio y Aristogitón. Cf. Thomas (1989, p. 247-251), sobre ambas tradiciones.

¹² Cf. Aristóteles (**Constitución de los atenienses** XXXV, 2). Sobre la “gente ho-

nesta” (*khrestoi*), [Jenofonte] (**República de los atenienses**, I, 9); y los comentarios de Fouchard (1997, p. 90, 280).

¹³ Como plantea Piccirilli (1988, p. 37-38), desde cierto punto de vista, “todo lo añadido” implica decir que Efiltes restauró la constitución ancestral, mientras que, desde la perspectiva inversa, supone que las funciones de las que el Areópago se vio despojado ya estarían presentes desde el origen del tribunal. Pero este recurso al lenguaje de la *pátrios politeia*, tal vez derivado de la manera en que los demócratas presentaban las reformas para legitimarlas como una vuelta a la constitución ancestral, privaría a la revolución de Efiltes de un significativo acorde a la mutación operada, hecho que los autores más abiertamente oligárquicos se encargarían de resaltar. Cf. Rhodes (1993, p. 314); Cawkwell (1988, p. 2), sobre el contraste entre “lo añadido” (*tà epitheta*) y “lo ancestral” (*tà patriá*); también Fouchard (1997, p. 224).

¹⁴ Aun cuando vuelva a adquirir peso en la segunda mitad del siglo IV: Carawan (1985); Wallace (1989, p. 145-206); Hansen (1991, p. 288-295); De Bruyn (1995, p. 111-164); Rhodes (2005, p. 279-284); Sancho Rocher (2005, p. 207-214).

DIONISO OMESTÉS: DE ESQUILO A PLUTARCO. A PROPÓSITO DE *TEMÍSTOCLES* 13.3*

Marta González**

Resumen:

En Temístocles (13. 3) Plutarco narra un sacrificio humano antes de la batalla de Salamina. Este texto ha sido ampliamente estudiado desde el punto de vista histórico y muchos investigadores niegan veracidad al episodio. Nuestra propuesta no entra en ese debate, sino que trata de explicar la aparición de un Dioniso Omestés como destinatario del sacrificio. Es un hecho extraño, que no ha recibido explicación excepto para la atribución de tal invención a la fuente de Plutarco, Fania, historiador de Lesbos, donde Dioniso era invocado como Omestés (y epiclesis similares).

Palabras-clave: *Plutarco; Dioniso Omestés; Esquilo; Sacrificio Humano*

DIONYSOS OMESTES: FROM ESCHYLE TO PLUTARCH. ON *TEMISTOCLES* 13.3

Abstract: *Plutarch, Themistocles 13.3, narrates a human sacrifice before the battle of Salamis. This text has been widely studied from the historical point of view, and most scholars deny the veracity of episode. Our proposal does not go into this debate but is aimed at explaining the occurrence of a Dionysos Omestes as the recipient of the sacrifice. This is a strange fact that has received not explanation except the attribution of such invention to Phania, source of Plutarch, historian of Lesbos, where Dionysos was invoked as Omestes (and similar epiclesis).*

Keywords: *Plutarch; Dionysos Omestes; Aeschylus; Human Sacrifice.*

* Recebido em 29/05/2015 e aceito em 01/07/2015.

** Profesora Titular de Filología Griega de la Universidad de Málaga.

Antes de la batalla de Salamina, Temístocles, según Plutarco, atiende a las indicaciones del adivino y a las presiones de la tropa y sacrifica a Dioniso Omestés, (“Devorador de carne cruda”) a tres jóvenes persas de la nobleza capturados en la isla de Psitalea, frente a Salamina. La principal objeción que se plantea a este relato y que hace que no sea considerado histórico es que, según otras fuentes, el asalto a la isla de Psitalea tuvo lugar *tras* la batalla de Salamina y los persas allí refugiados fueron muertos en su totalidad, *no* se cogieron prisioneros (ESQUILO. *Persae*, vv. 441-464¹; HERÓDOTO. *Historías* VIII. 95²; PAUSANIAS. I 36, 2³; ARISTODEMO. *FGrHist* 104 FI). Otra objeción es la extraña dedicación a Dioniso Omestés, divinidad conocida en pocos lugares, Lesbos entre ellos⁴, patria del historiador del s. IV a.C. Faniás, a quien Plutarco cita como fuente y que suele considerarse “inventor” de ese detalle que no aparece en el resto de autores.

Reproduzco el pasaje plutarqueo:

13.2. Θεμιστοκλεῖ δὲ παρὰ τὴν ναυαρχίδα τριήρη σφαγιαζόμενῳ
 τρεῖς προσήχθησαν αἰχμάλωτοι, κάλλιστοι μὲν ιδέσθαι τὴν ὄψιν,
 ἐσθῆτι δὲ καὶ χρυσῶ κεκοσμημένοι διαπρεπῶς. ἐλέγοντο δὲ Σανδάκης
 παῖδες εἶναι τῆς βασιλέως ἀδελφῆς καὶ Ἀρταύκτου. 3. τοὺτους ἰδὼν
 Εὐφραντίδης ὁ μάντις, ὡς ἅμα μὲν ἀνέλαμψεν ἐκ τῶν ἱερῶν μέγα καὶ
 περιφανὲς πῦρ, ἅμα δὲ παρμὸς ἐκ δεξιῶν ἐσήμνηε, τὸν Θεμιστοκλέα
 δεξιωσάμενος ἐκέλευσε τῶν νεανίσκων κατάρξασθαι καὶ καθιερεῦσαι
 πάντας ὠμιστῆ Διονύσῳ προσευξάμενον· οὗτω γὰρ ἅμα σωτηρίαν καὶ
 νίκην ἔσεσθαι τοῖς Ἕλλησιν. 4. ἐκπλαγέντος δὲ τοῦ Θεμιστοκλέους
 ὡς μέγα τὸ μάντευμα καὶ δεινόν, οἷον εἶωθεν ἐν μεγάλοις ἀγῶσι καὶ
 πράγμασι χαλεποῖς, μᾶλλον ἐκ τῶν παραλόγων ἢ τῶν εὐλόγων τὴν
 σωτηρίαν ἐπίζοντες οἱ πολλοὶ τὸν θεὸν ἅμα κοινῇ κατεκαλοῦντο
 φωνῇ, καὶ τοὺς αἰχμαλώτους τῷ βωμῷ προσαγαγόντες ἠνάγκασαν,
 ὡς ὁ μάντις ἐκέλευσε, τὴν θυσίαν συντελεσθῆναι. 5. ταῦτα μὲν οὖν
 ἀνὴρ φιλόσοφος καὶ γραμμάτων οὐκ ἄπειρος ἱστορικῶν Φανίας ὁ
 Λέσβιος εἶρηκε.

... En el momento preciso en que Temístocles estaba haciendo el sacrificio en el trirreme capitán, trajeron a su presencia tres prisioneros, guapísimos y espléndidamente ataviados con alhajas de oro. Eran, se decía, hijos de Sándace, hermana del rey, y de Artauces. En cuanto los vio el adivino Eufránrides, basándose en que de

las víctimas surgió una llama grande y muy brillante, y coincidió como señal un estornudo por la derecha, tomó la mano derecha de Temístocles, y le ordenó consagrar a los jóvenes y sacrificarlos a todos tras elevar súplicas a Dioniso Omestés. Pues así los griegos obtendrían la victoria y su salvación. Temístocles se quedó consternado, considerando espantoso el vaticinio; pero la tropa, que esperaba la salvación más por procedimientos irracionales que medios sensatos, como suele ocurrir en combates decisivos y en situaciones difíciles, invocaba al dios y, conduciendo los prisioneros al altar, le obligó a celebrar el sacrificio, según las instrucciones del adivino. Esto lo cuenta Faniás de Lesbos, filósofo y hombre no sin competencia en el campo de la historia.

Plutarco narra el mismo episodio en **Aristides** 9, 1-2, donde añade que fue Aristides quien capturó a los hijos de Sándace tras el desembarco en Psitalea. Los atenienses derrotaron en esta pequeña isla frente a Salamina a los persas que allí se encontraban y los mataron a todos salvo a unos pocos elegidos, entre ellos los sobrinos de Jerjes, que fueron después sacrificados a Dioniso *Omestés* siguiendo órdenes del adivino Eufránides⁵.

En uno de los estudios más citados sobre el tema de los sacrificios humanos en Grecia, Albert Henrichs (1981, p. 195-235) analiza el vocabulario técnico empleado en este pasaje por Plutarco. Temístocles está llevando a cabo un sacrificio animal acorde con el tipo de sacrificio sangriento que se realiza antes de la batalla (σφαγία)⁶. Es un sacrificio diferente al ofrecido a los Olímpicos: no lo oficia un sacerdote (ιερεύς) sino un adivino (μάντις); no se ofrece a ninguna divinidad (con la única excepción de Ártemis Agrotera); la sangre de la víctima es más importante que su carne, y de su color y consistencia, así como de la intensidad del fuego en el que se quemaban las vísceras, se obtenían presagios previos a la batalla, como hace Eufránides en este pasaje. Según el relato de Plutarco, en medio de este sacrificio, dos portentos, la llamarada que se alza del fuego sacrificial y un estornudo, indican al adivino que la víctima animal debe ser reemplazada por una víctima humana (al contrario que en el mito). En cuanto a la elección de tres jóvenes de sangre real, hermosos y ataviados con lujo, Henrichs señala que, aunque la noticia es sospechosa desde el punto de vista histórico, se ajusta a la analogía con el sacrificio animal, en el que se escogían víctimas sanas, de buena raza y ataviadas vistosamente. También, en fin, es clara la sim-

bología del número tres y, en cuanto al hecho de que se tratara de persas y no griegos, era, desde luego, lo esperable (Henrichs recuerda a los griegos y galos enterrados vivos en varias ocasiones durante la República Romana como *phármakoi*: instinto contra la agresión intraespecífica).

Sobre el origen de este relato plutarqueo, Dennis Hughes, autor de un documentado estudio sobre el sacrificio humano en la Grecia Antigua, plantea la posibilidad de que Temístocles hubiera sido, realmente, el responsable de la muerte de los hijos de Jerjes (cf. DIODORO. XI. 57, donde se dice que la hermana de Jerjes pidió al Rey que castigara a Temístocles como autor de la muerte de sus hijos en Salamina) y esa muerte en batalla se magnificara posteriormente como sacrificio (HUGHES, 1991, p. 111-115). En cuanto a la veracidad del episodio tal como lo cuenta Plutarco, señala Hughes que la mayoría de los autores cree que no estamos ante un hecho histórico (una mayoría que coincide con el elenco de historiadores), mientras que a favor de la posibilidad de que el sacrificio fuera histórico se muestran los historiadores de la religión, con pocas excepciones, como la de Jane Harrison (HUGHES, 1991, p. 236, n. 133)⁷. Hughes no menciona a Walter Burkert, aunque la opinión de éste es acorde con la que Hughes atribuye a los historiadores de la religión: da crédito a la historia. Burkert no menciona a Plutarco ni a Temístocles, sólo a Faniás, y se limita, al estudiar los mitos y ritos de sacrificio, a *dar por hecho* una historia que narra como sigue: “Acaso tales escenas no sean mera fantasía. Faniás de Éreso ofrece un relato de los preparativos de Salamina que no carece de coherencia interna: a la vista del enemigo se sacrifican los σφάγια; corre la sangre, el fuego arde en los altares. Por casualidad, en este instante se está haciendo pasar a tres prisioneros persas. El fuego se aviva; de golpe el vidente, pronto secundado por toda la hueste de guerreros, ebrios de sangre y de muerte, exige que se mate a esos tres enemigos como σφάγια; y así se hizo” (BURKERT, 2012, p. 69).

Pierre Bonnechère, a quien debemos otro imprescindible ensayo sobre la existencia de sacrificios humanos entre los griegos de la antigüedad, reconoce la discordancia entre el relato de Plutarco y las otras fuentes, así como la peculiaridad de que el sacrificio se ofreciera a Dioniso *Omestés*, sólo invocado de ese modo en tres islas del norte del Egeo (Ténedos, Quíos y Lesbos), reconoce también que los sacrificios previos al combate no se dedicaban nunca a una divinidad particular (salvo Ártemis Agrotera); pero a pesar de todo ello no niega de forma absoluta la historicidad del relato

plutarqueo (BONNECHÈRE, 1994, p. 288-291). Es verdad, afirma Bonnechère, que Plutarco ni siquiera es enteramente coherente en las tres ocasiones en que se refiere al hecho (**Them.** 13.5; **Pel.** 21.3; **Arist.** 9.2), pero:

on ne peut négliger le rôle de la peur dans les décisions humaines; si le sacrifice humain n'est pas originel, si en Grèce il est toujours mythique, il passait cependant, aux yeux des Grecs, pour avoir existé et être un φάρμακον σωτηρίας. Dès lors, d'un point de vue théorique, les dérapages sont possibles: les légendes de sacrifices humains avant le combat, considérées comme réelles dans le passé, peuvent être "ré-exigées" par certains esprits intégristes qui prôneraient le retour aux formules d'antan, et qui, avec le soutien de la science divinatoire, se feraient fort d'outrepasser les limites du champ normatif; il pourrait en aller de même lors des fléaux par exemple, où l'on considérerait nécessaire de revenir aux sacrifices humains qui avaient précédé les adoucissements en sacrifices animaux et prestations rituelles. La possibilité est réelle, et d'autant plus grande que le danger d'anéantissement est véritable et proche.

He expuesto hasta aquí un breve resumen de lo que se ha dicho sobre este pasaje, en el marco más general de los estudios sobre los sacrificios humanos en la Grecia Antigua. Vuelvo, antes de cerrar este repaso, al ya citado Henrichs, autor del trabajo de referencia sobre el tema y que era, como veíamos, bastante receloso en sus conclusiones: “Si los atenienses antes de la batalla de Salamina no habían tomado prisioneros persas y si no conocían a un Dioniso *Omestés* al que sacrificarlos, parece mejor concluir que el supuesto sacrificio no tuvo lugar excepto en la imaginación de Faniás” (HENRICHS, 1981, p. 223).

Sin entrar en la discusión de si se trata de un hecho histórico o no, creo, sin embargo, que debemos contar con algo más que la imaginación de Faniás. Parece claro que, incluso en el caso de que tenga una base real, el relato plutarqueo es resultado de una elaboración compleja en cuyo proceso Plutarco es el último eslabón, pero Faniás no fue el primero.

Que se trata de una construcción mítico-literaria es evidente, por un lado, por la discordancia entre las otras fuentes (Esquilo, Heródoto, Pausanias) y Plutarco, incluso entre las versiones de la historia que ofrece el propio Plutarco en diferentes pasajes; por otro, como señalaba Henrichs,

los detalles parecen ajustarse a prototipos míticos: se trata de tres jóvenes hermosos y bellamente ataviados que ocupan el lugar de los animales sacrificados, inversamente a lo que ocurre en el mítico relato sobre Ifigenia, reemplazada por una víctima animal. Se trata de sangre joven y noble que se derrama para conseguir una victoria militar. Una vida humana a cambio de la victoria. Pero hay un elemento en concreto para el que, hasta ahora, no se ha ofrecido ninguna explicación: la dedicación del sacrificio a Dioniso *Omestés*. Y es justamente aquí donde creo que puede añadirse un detalle de interés, no señalado hasta ahora, y que podría llevarnos al inicio de esta elaboración al final de la cual está Plutarco. Se encuentra en un pasaje de **Persas** de Esquilo, poeta y combatiente en Salamina, cuyo testimonio se cuenta entre los que “contradicen” a Plutarco. La validez histórica del testimonio de Esquilo ya ha sido puesta de relieve por algunos autores en relación con este mismo episodio en Psitalea. En contraste con la versión herodotea (reproducida en la nota 2), tachada de tendenciosa y que deja en muy buen lugar a los hoplitas dándoles un papel en una victoria claramente naval, Esquilo no menciona a los hoplitas y considera la hazaña de Psitalea obra de los combatientes navales⁸. Es cierto que el tragediógrafo no habla de ningún sacrificio, pero su relato del episodio en Psitalea pudo inspirar en autores posteriores la introducción en el mismo de la figura de un Dioniso *Omestés*. Reproduzco los versos en los que el mensajero da cuenta ante la reina, madre de Jerjes, del brutal ataque, **Persas** (vv. 441-464):

{Aγ.}

Περσῶν ὄσοι περ ἦσαν ἀκμαῖοι φύσιν,
 ψυχὴν τ' ἄριστοι κεύθνεϊαν ἐκπρεπεῖς,
 αὐτῶ τ' ἄνακτι πίστιν ἐν πρώτοις ἀεί,
 τεθνᾶσιν αἰσχρῶς δυσκλεεστάτῳ μόρῳ.

{Ba.}

οἱ ἄλλοι τάλαινα συμφορᾶς κακῆς, φίλοι.
 ποίῳ μόρῳ δὲ τοῦσδε φῆς ὀλωλέναι;

{Aγ.}

νησός τις ἐστὶ πρόσθε Σαλαμῖνος τόπων,
 βαιά, δύσορμος νασίν, ἣν ὁ φιλόχορος
 Πᾶν ἐμβατεύει ποντίας ἀκτῆς ἔπι.
 ἐνταῦθα πέμπει τοῦσδ', ὅπως, ὅτ' ἐκ νεῶν
 φθαρέντες ἐχθροὶ νῆσον ἐκσφῶζοῖατο,
 κτείνοιεν εὐχείρωτον Ἑλλήνων στρατόν,

φίλους δ' ὑπεκσφύζοιεν ἐναλίων πόρων,
κακῶς τὸ μέλλον ἱστορῶν. ὥς γὰρ θεὸς
ναῶν ἔδωκε κῦδος Ἑλλησιν μάχης,
αὐθημερὸν φράζαντες εὐχάλοικος δέμας
ὄπλοισι ναῶν ἐξέθροψκον· ἀμφὶ δὲ
κυκλοῦντο πᾶσαν νῆσον, ὥστ' ἀμηχανεῖν
ὅποι τράποιντο. πολλὰ μὲν γὰρ ἐκ χερῶν
πέτροισιν ἠράσσοντο, τοξικῆς τ' ἄπο
θώμιγγος ἰοὶ προσπίτνοντες ὄλλυσαν·
τέλος δ' ἐφορμηθέντες ἐξ ἐνόος ῥόθου
παίουσι, κρεοκοποῦσι δυστήνων μέλη,
ἕως ἀπάντων ἐξαπέφθειραν βίον.

MENSAJERO. *De los persas cuantos precisamente estaban en la plenitud de su vida, eran por su valor los mejores, por su nobleza de cuna distinguidos y siempre entre los primeros por lealtad hacia su soberano, están muertos de forma ignominiosa con la más infamante muerte.*

REINA. *¡Ay de mí, desdichada, amigos, por esta funesta suerte!
¿Con qué clase de muerte aseguras que ellos han perecido?*

MENSAJERO. *Hay una isla delante de los parajes de Salamina, de difícil anclaje para las naves, que el amante de la danza, Pan, recorre por el promontorio marino. Allí Jerjes envía a los que te digo, con el fin de que, cuando náufragos de sus naves los enemigos intentaran ponerse a salvo en la isla, dieran muerte, fácil presa, a las tropas de los griegos, mientras que a los suyos los trataran de poner a salvo de los senderos marinos. ¡Mal indagador del porvenir! Pues cuando la divinidad otorgó a los griegos la gloria del combate naval, en el mismo día, ciñendo su cuerpo con buenas armaduras de bronce, iban desembarcando de las naves, y ponían cerco a toda la isla, de forma que los nuestros no tenían donde volverse. Pues con frecuencia resultaban heridos por piedras lanzadas a mano y las flechas que volaban desde las cuerdas de los arcos los hacía perecer. Finalmente, lanzándose todos a un solo grito sobre ellos, los machacan, mutilan los miembros de los desdichados, hasta que a todos les quitan la vida.*

Esquilo dice que los griegos se lanzaron sobre los persas y los desmembraron desgarrando sus carnes. El verbo κρεοκοποῦσι aparece sólo en otro lugar de la literatura clásica: Eurípides (**Cíclope**, vv. 356-361), en el que se habla del festín que el Cíclope se está dando con los compañeros de Odiseo:

*Εὐρείας φάρυγος, ὧ̅ Κύκλωψ,
ἀναστόμου τὸ χεῖλος· ὡς ἔτοιμάσοι
ἐφθὰ καὶ ὀπτὰ καὶ ἀνθρακιᾶς ἀπο<θερμᾶ>
χναῖεν βρύκειν
κρεοκοπεῖν μέλη ζένων
δασυμάλλωι ἐν αἰγίδι κλινομένωι*

*De tu ancha garganta, oh Cíclope, abre de par en par el labio,
puesto que cocidos, asados y fuera de las brasas, dispuestos
están para ti los miembros de los huéspedes, para que los roas,
mastiques y **desgarres**, reclinado en la espesa piel de cabra .*

El pasaje de **Persas** de Esquilo, tan cercano a los hechos, debe tenerse muy en cuenta. Haría referencia a un episodio de extrema violencia en el que los griegos descargaron sobre los persas una ferocidad comparable a la que se atribuía a los desenfrenados seguidores de Dioniso. En palabras del trágico, los persas muertos en la isla eran *cuantos precisamente estaban en la plenitud de su vida, eran por su valor los mejores, por su nobleza de cuna distinguidos y siempre entre los primeros por lealtad hacia su soberano*. La poética descripción de los jóvenes y valientes persas puede ser, desde luego, un primer paso en la literaturización o mitificación del episodio y podemos ver en ella el germen de la historia plutarquea de los tres prisioneros, también nobles, jóvenes y hermosos, víctimas del sacrificio en la nave de Temístocles.

Pero quizá lo más importante es que la tremenda imagen de los versos de Esquilo, κρεοκοποῦσι δυστήνωνμέλη, *desgarran los miembros de los desdichados*, nos permite entender la referencia de Faniás (fuente de Plutarco) a Dioniso. Se trata de una referencia compleja, ya que se trata de un Dioniso *Anthroporrháistes* “Desmembrador de humanos”⁹, tal como era invocado en Tenedos, pero al que Faniás se refiere como *Omesítés*, “Devo-

rador de carne cruda”¹⁰, advocación que le resultaba más conocida a este autor¹¹. Alguna base real le supondría Plutarco al episodio cuando, precisamente en esta ocasión, dice de su fuente que era un *ἀνὴρ φιλόσοφος καὶ γραμματέων οὐκ ἄπειρος ἱστορικῶν*, *filósofo y hombre no sin competencia en el campo de la historia*. En el resto de ocasiones en las que sigue a Faniás en la *Vida de Temístocles* no muestra su propia opinión sobre el historiador y se limita a un genérico, “dice Faniás”¹².

Con este relato (que parece algo más que una anécdota¹³) Plutarco le atribuye a Temístocles el mismo rechazo moral que el propio autor siente hacia este tipo de sacrificios (D’IPPOLITO, 2011, p. 331)¹⁴. No entro, como ya he dicho, en la difícil cuestión de determinar si este pasaje en concreto es historia o invención, pero creo que la atención al texto de Esquilo, a esa imagen de los griegos *desmembrando* a los persas, aparte de explicar la alusión a Dioniso, puede apuntar a la probabilidad de una cierta base real, a la verosimilitud de un comportamiento brutal en un momento como las vísperas de Salamina.

En resumen, el episodio, relacionado con los acontecimientos de la batalla de Salamina, tiene que ser, si no cierto, al menos verosímil. La fuente de Plutarco es Faniás, historiador del s. IV a.C., que debía conocer detalles del asalto a Psitalea y de la masacre de los persas a los que los griegos, en palabras de Esquilo, *desmembraron*. El historiador lesbio es, probablemente, quien introduce la variante del sacrificio a Dioniso *Omestés*, invocado como “Devorador de carne cruda” en su patria Lesbos, una divinidad que a cualquiera podría venirle a la mente recordando los versos de Esquilo (autor que, como acabamos de recordar¹⁵, el propio Plutarco cita en el pasaje inmediatamente posterior a éste). Los mejores, más jóvenes y valientes de entre los persas, pasan a ser tres hermosos jóvenes bellamente ataviados, sobrinos del rey Jerjes. La carnicería indiscriminada se convierte en sacrificio ritual previo a la batalla de Salamina. Plutarco toma la historia de Faniás, dejando clara la confianza que en este caso le merece el historiador lesbio, y su intervención en el relato se limitaría a atribuirle a Temístocles el rechazo que él mismo, el biógrafo, sentía ante un sacrificio de este tipo, dejando la responsabilidad de la barbarie al adivino y al ejército temeroso. Esta manera de emplear la historia-anécdota para ilustrar el carácter del biografiado es un rasgo habitual de la biografía plutarquea¹⁶ y explica también que ese detalle, el rechazo de Temístocles ante la interpretación

del adivino, sólo se mencione aquí y no en las restantes ocasiones (en las vidas de Aristides y de Pelópidas) en las que también se alude a este sacrificio.

Documentación escrita

ESQUILO. **Tragedias**. Trad. E.A. Ramos Jurado. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

EURÍPIDES. **Tragedias**. Trad. A. Medina. Madrid: Gredos, 1977.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas**, II. Trad. A. Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1996.

Referencias bibliográficas

BELTRAMETTI, A. Le sacrifice des trois princes perses et l'assassinat d'Éphialte: Plutarque réécrit l'histoire des pères de la démocratie athénienne. **Pallas**, v. 91, p. 95-110, 2013.

BONNECHÈRE, P. Le sacrifice humain en Grèce ancienne. **Kernos Suppl.**, Athènes-Liège, v. 3, 1994.

BRELICH, A. Symbol of a Symbol. In: KITIGAWA, J. M.; LONG, C. H. (Eds.). **Myths and Symbols**. Studies in Honor of Mircea Eliade. Chicago: UP, 1969, p. 195-207.

BURKERT, W. **El origen salvaje**. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos. Barcelona: Acontilado, 2012 (ed. alemana, 1990).

COCHE DE LA FERTÉ, E. Penthée et Dionysos. Nouvel essai d'interprétation des *Bacchantes* d'Euripide. In: BLOCH, R. *et alii*. **Recherches sur les religions de l'Antiquité classique**. Ginebra-París: Droz, 1980, p. 105-257.

COOK, A. B. **Zeus**. A Study in Ancient Religion, 3 vols. Cambridge: UP, 1914-1940.

D'IPPOLITO, G. Il Dioniso di Plutarco. In: CANDAU, J. M. *et alii*. **Plutarco transmisor**. Sevilla: Universidad, 2011, p. 327-336.

FORNARA, CH. W. The Hoplite Achievement at Psyttaleia. **JHS**, v. 86, p. 51-54, 1966.

FROST, F. J. **Plutarch's Themistocles**. A Historical Commentary. Princeton: UP, 1980.

GEORGOUDI, S. Sacrificing to Dionysos: Regular and Particular Rituals. *In*: SCHLESIER, R. (Ed.). **A Different God?** Dionysos and Ancient Polytheism. Berlin: De Gruyter, 2011, p. 47-60.

GUÉPIN, J.-P. **The Tragic Paradox.** Myth and Ritual in Greek Tragedy. Amsterdam: Hakkert, 1968.

GRAF, F. **Nordionische Kulte.** Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia. Roma: Schweizerisches Institut in Rom, 1985.

HAMMOND, N.G.L. The Battle of Salamis. **JHS**, v. 76, p. 32-54, 1956.

HENRICH, A. Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies. *In*: RUDHARDT, J.; REVERDIN, O. (Eds.). **La Sacrifice dans l'antiquité**, Entretiens sur l'Antiquité Classique XXVII. Ginebra: FondationHardt, 1981, p. 195-235.

HUGHES, D. **Human Sacrifices in Ancient Greece.** Londres-Nueva York: Routledge, 1991.

HARRISON, J. E. **Prolegomena to the Study of Greek Religion.** Cambridge: UP, 1922.

LEBRETON, S. Dionysos *Ômestès* (PLUTARQUE. **Thémistocle** 13; **Antoine** 24). *In*: BODIOU, L. *et alii*. **Chemin faisant.** Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Rennes: Presses Universitaires, 2009, p. 193-203.

MUCCIOLI, F. 'Fania di Lesbo, un filosofo e assai esperto di ricerca storica' (PLUT. **Them.** 13. 5). Plutarco e i rapporti tra biografia, storia e filosofia etica. *In*: NIKOLAIDIS, A. G. (Ed.). **The Unity of Plutarch's Work:** "Moralia" Themes in the "Lives", Features of the "Lives" in the "Moralia". Berlin/New York: De Gruyter 2008, p. 461-479.

NILSSON, M. P. **Griechische Feste von religiöser Bedeutung.** Leipzig: Teubner, 1906.

PODLECKI, A. J. **The Life of Themistocles.** A Critical Survey of the Literary and Archaeological Evidence. Montreal-Londres: McGill-Queen's University Press, 1975.

SCHMITT PANTEL, P. Anecdotes et histoire chez Plutarque. **Europe**, v. 945-946, p. 236-251, 2008.

VERMEULE, E. **Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry.** Berkeley: UP, 1979.

¹ El texto de Esquilo lo comentaré más adelante.

² Ἀριστείδης δὲ ὁ Λυσιμάχου, ἀνὴρ Ἀθηναῖος, τοῦ καὶ ὀλίγωτι πρότερον τούτων ἐπεμνήσθη ὡς ἀνδρὸς ἀρίστου, οὗτος ἐν τῷ θορύβῳ τούτῳ τῷ περὶ Σαλαμῖνα γινομένῳ τάδε ἐποίηε: παραλαβὼν πολλοὺς τῶν ὀπλιτέων οἱ παρετετάχατο παρὰ τὴν ἀκτὴν τῆς Σαλαμίνης χώρας, γένος ἐόντες Ἀθηναῖοι, ἐς τὴν Ψυττάλειαν [νῆσον] ἀπέβησ ἑἄγων, οἵτους Πέρσας τοὺς ἐν τῇ νησίδι ταύτῃ κατεφόνευσαν πάντας. (HERÓDOTO. **Historias** VIII. 95). En el texto de Heródoto existe una cierta indeterminación en cuanto al momento en el que tuvo lugar el asalto a Psitalea: ἐν τῷ θορύβῳ τούτῳ τῷ περὶ Σαλαμῖνα.

³ νῆσος δὲ πρὸ Σαλαμῖνός ἐστι καλουμένη Ψυττάλεια· ἐς ταύτην τῶν βαρβάρων ὄσον τετρακοσίους ἀποβῆναι λέγουσιν, ἠττωμένου δὲ τοῦ Ξέρξου ναυτικοῦ καὶ τούτους ἀπολέσθαι φασὶν ἐπιδιαβάντων ἐς τὴν Ψυττάλειαν τῶν Ἑλλήνων (PAUSANIAS. I. 36.2)

⁴ Cf. ALCEO. 129.9 Voigt. S. Lebreton, llama la atención, muy oportunamente, sobre otro fragmento de Alceo que ofrece una etiología de la epiclesis *Omestés*. Se trata de un texto muy mutilado, pero que parece indicar que Dioniso recibió este epíteto después de un sacrificio “ordenado por un adivino” llamado Omestés. Se trata sin duda de un texto muy significativo para confirmar el origen lesbio de la epiclesis y, en consecuencia, la responsabilidad de Fanias en la conformación del relato del sacrificio en Salamina. Queda por explicar la adecuación de esta epiclesis al episodio temistocleo, que es la tarea que nos hemos propuesto en este trabajo.

⁵ Οἱ μὲν οὖν ναύαρχοι τῶν Ἑλλήνων ταῦτ' ἔπραττον. Ἀριστείδης δ' ὄρων τὴν Ψυττάλειαν, ἣ πρὸ τῆς Σαλαμῖνος ἐν τῷ πόρῳ κεῖται νῆσος οὐ μεγάλη, πολεμίων ἀνδρῶν μεστὴν οὖσαν, ἐμβιβάσας εἰς ὑψηρετικὰ τοὺς προθυμοτάτους καὶ μαχιμοτάτους τῶν πολιτῶν, προσέμειξε τῇ Ψυτταλείᾳ, καὶ μάχην πρὸς τοὺς βαρβάρους συνάψας ἀπέκτεινε πάντας, πλὴν ὅσοι τῶν ἐπιφανῶν ζῶντες ἤλωσαν. 2. ἐν δὲ τούτοις ἦσαν ἀδελφῆς βασιλέως ὄνομα Σανδάκης τρεῖς παῖδες, οὓς εὐθὺς ἀπέστειλε πρὸς τὸν Θεμιστοκλέα, καὶ λέγονται κατὰ τι λόγιον, τοῦ μάντεως Εὐφραντίδου κελεύσαντος, ὡμηστικῇ Διονύσῳ πρὸ τῆς μάχης καθηρευθῆναι (Arist. 9.1).

⁶ El sacrificio (*sphágia*) antes de la batalla era habitual, pero se trataba, obviamente, de víctimas animales; es, en cambio, el género trágico el que ofrece ejemplos de víctimas humanas en esas mismas circunstancias (s.t. Eurípides).

⁷ Cito las referencias aducidas por D. Hughes, en contra de la historicidad del episodio: J. E. Harrison, (1922, p. 487-8), A. J. Podlecki (1975, p. 104), F. J. Frost (1980, p. 150), A. Henrichs (1981, p. 195-235 (208-24)), F. Graf (1985, p. 76). A favor: A. B. Cook (1914-1940, p. 656-7, n.1), M. P. Nilsson, 1906, p. 406, n.1), A. Brelich (1969,

p. 195-207, 200 n.7), J.-P. Guépin (1968, p. 163), E. Vermeule (1979, p. 96). También A. Henrichs ofrece bibliografía a favor y en contra.

⁸La validez del testimonio de Esquilo ha sido resaltada por historiadores como N.G.L. Hammond (1956) y Ch. W. Fornara (1966). El propio Plutarco cita a Esquilo como autoridad en el pasaje inmediatamente posterior a éste: *Περὶ δὲ τοῦ πλήθους τῶν βαρβαρικῶν νεῶν Αἰσχύλος ὁ ποιητῆς ὡς ἂν εἰδὼς [καὶ] διαβεβαιούμενος ἐν [τραγωδίᾳ] Πέρσας (v. 336) λέγει ταῦτα· Ἐέρξη δέ, καὶ γὰρ οἶδα, χιλιάς μὲνήν / ὄν ἦγε πλήθος· αἱ δ' ὑπέρκοποι τάχει / ἑκατὸν δις ἦσαν ἑπτὰ θ'· ὧδ' ἔχει λόγος, En cuanto al número de naves persas, el poeta Esquilo, en su tragedia Persas, dice así, como si tuviera la certeza: “Jerjes, yo lo sé, tenía una flota de mil naves; las superiores en velocidad eran doscientas siete. Esta es la suma” (Them. 14.1).*

⁹Aunque esta traducción, “Desmembrador de humanos”, es la adoptada comúnmente, debe consultarse al respecto el trabajo de S. Georgoudi (2011, p. 49), que cuestiona la exactitud de esa interpretación: “the verb *rhaio* does not mean ‘to rend’, which in Greek is *diamelizo*, but rather ‘to break’, ‘to strike’, ‘to crash’ or ‘to hammer’”.

¹⁰De nuevo es interesante S. Georgoudi, art. cit., sobre las interferencias entre las diversas advocaciones del dios: “The rather inexact translation ‘render of men’ is evidently due to the confusión with a ritual concerning another Dionysos, also on Tenedos, a Dionysos called *Omadios*, understood as the “Raw One”.[...] This Dionysos *Omadios* is further associated with the better known Dionysos *Omestes*, the “Raw Eater” to whom Themistocles, according to Plutarch, who is relying on the testimony of Pha(i)niyas of Lesbos (4th century B.C.) sacrificed three noble Persian youths before the battle of Salamis” (2011, p. 50).

¹¹Pienso que no es necesario hacer referencia alguna a la omofagia. De otra opinión es E. Coche de La Ferté (1980, p. 158-159): “Il faut donc admettre que les combattants poussés par un instinct séculaire, ont voulu s’assurer par le pouvoir de la magie, la puissance de leurs adversaires pour les vaincre. On eut recours pour cela au dieu dont l’épiclèse, ici mentionnée, suggère dans ce récit, un développement omophagique; ce dernier épisode antropophagique omis par le narrateur, le fut sans doute aussi dans la réalité. Cet exemple étant unique dans le culte bachique peut paraître suspect, mais il nous met sur la voie d’une explication. Il indique le pouvoir qu’on attribuait à Dionysos, vers l’époque classique, ou du moins que le peuple, sinon les élites, lui attribuait en dénaturant quelque peu la portée; même si le fait rapporté manque de base historique (ce que nous ne croyons pas), il paraissait vraisemblable à un écrivain de la fin du IV^e siècle, Phaniyas de Lesbos, philosophe et historien averti, nous dit Plutarque, qui s’inspire de lui pour ce récit”.

¹² Fr. 23 Wehrli, sobre la madre de Temístocles (Them. I), Φανίας μέντοι τῆν μητέρα τοῦ Θεμιστοκλέους οὐ Θράτταν ἀλλὰ Καρίνην οὐδ' Ἀβρότον ὄνομα ἀλλ’

Εὐτέρητην ἀναγράφει; Fr. 24 Wehrli, termina una larga descripción señalando que (**Them.** VII) ταῦτα μὲν οὖν Φανίας ὁ Λέσβιος εἶρηκεν; Fr. 26 Wehrli, lo señala como fuente (**Them.** XXVII) οὕτω μὲν ὁ Φανίας φησίν; Fr. 28 Wehrli, lo cita junto a Neantes de Cízico (**Them.** XXIX) προστίθησιν ὁ Κυζικηνὸς Νεάνθης καὶ Φανίας. Un análisis del empleo de Faniás como fuente en la **Vida de Temístocles** puede verse en F. Muccioli (2008).

¹³ Un buen estado de la cuestión en torno al valor histórico de lo que los modernos denominan “anécdotas” en la historiografía antigua, en concreto en Plutarco, puede verse en P. Schmitt Pantel (2008).

¹⁴ Él afirma que Plutarco “chiaramente stigmatizza un rito del passato che ripone la speranza di salvezza nell’irrazionale”.

¹⁵ Otra sugerente relación que une a Temístocles, Esquilo y Plutarco es apuntada en A. Beltrametti (2013, p. 100), que, evocando el sacrificio de Ifigenia en Aulis, señala en este pasaje plutarqueo el subtexto trágico: “Il est aisé d’identifier les sous-textes tragiques, la mémoire poétique qui guide Plutarque dans sa narration de l’épisode emprunté à Phaniás. Certains mots font clairement écho aux textes tragiques: ἐκέλευε rappelle le rôle déterminant de Calchas; ἐκπλαγέντος évoque le désarroi d’Agamemnon pris dans un noeud d’impératifs contradictoires; οἱ πολλοί atteste la présence de l’armée; ἠνάγκασαν reproduit la contrainte qui pèse sur Agamemnon aussi bien dans la versión d’Eschyle (**Ag.**, vv. 184-227) que dans celle d’Euripide (**IA**, vv. 511-514)”. Menos verosímil, en cambio, me parece la sugerencia de que Faniás, en el pasaje que estamos discutiendo, haya confundido a Ártemis (divinidad que, cierto, acompaña a Temístocles a lo largo de su vida) con Dioniso, más familiar a él, p. 101. Si nuestra propuesta de explicación para el origen de la invocación de Dioniso *Ometés* es válida, resulta innecesario suponer tal confusión por parte del historiador lesbio.

¹⁶ Véase de nuevo P. Schmitt Pantel, art. cit., que revisa críticamente la bibliografía reciente sobre el tema.

A ECONOMIA ROMANA ERA UMA ECONOMIA DE MERCADO? ^{*1}

Jean Andreau ^{**}

Resumo:

O meu objetivo neste artigo é discutir sobre a existência de mercados abstratos no mundo mediterrâneo à época romana. Quero mostrar de um lado, contra a opinião de M. I. Finley, que havia mercados abstratos no mundo romano com relação aos bens materiais consumíveis (como o trigo), com relação aos bens materiais não consumíveis (a terra, por exemplo) e também com relação aos bens imateriais (como o trabalho). Já de outro lado, quero mostrar, contra a opinião de P. Temin, que esses mercados eram parciais, fragmentados e não unificados, e que não podemos falar da existência de uma economia de mercado no mundo romano. Neste artigo vou me dedicar ao estudo do funcionamento dos mercados abstratos envolvendo três bens de naturezas bem diferentes: o trabalho, o trigo e o crédito. Defendo que todos os três existiam, mas nenhum deles enquanto mercado unificado. O terceiro mercado, o do crédito, Temin curiosamente não procurou provar que fosse unificado - ele destaca a sofisticação desse mercado, mas sem se interessar tanto pelo seu caráter unificado. Também não acredito que ele seja unificado, mas ele é muito interessante, porque nós temos sobre o tema uma documentação significativa, documentos que tratam particularmente sobre as taxas de juros.

Palavras-chave: economia antiga; economia romana; economia de mercado; história romana.

* Recebido em 20/07/2015 e aceito em 31/08/2015. Tradução de Deivid Valério Gaia (UFRJ) e revisão de Fábio Faversoni (Ufop).

** Professor emérito da École des Hautes Études en Sciences Sociales. Antigo membro da Escola Francesa de Roma, antigo aluno da Escola Normal Superior de Paris. Membro permanente do Anhima – Antropologia e História dos Mundos Antigos e membro colaborador do Lhia - Laboratório de História Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

L'ECONOMIE ROMAINE ÉTAIT-ELLE UNE ÉCONOMIE DE MARCHÉ?

***Résumé:** Mon objectif dans cet article est de discuter l'existence de marchés abstraits dans le monde méditerranéen à l'époque romaine. Je veux montrer d'une part, contre l'opinion de M. I. Finley, qu'il existait des marchés abstraits dans le monde romain, pour les biens matériels consommables (comme le blé), pour les biens matériels non consommables (la terre, par exemple) et aussi pour les biens immatériels (comme le travail). Je veux montrer d'autre part, contre l'opinion de P. Temin, que ces marchés étaient partiels, fragmentés, et non pas unifiés, et qu'on ne peut donc pas parler de l'existence d'une économie de marché dans le monde romain. Je vais consacrer l'article au fonctionnement des marchés abstraits de trois biens de natures différentes: le travail, le blé et le crédit. Tous trois existaient, selon moi, mais aucun des trois n'était unifié. Le troisième marché, celui du crédit, Temin, curieusement, n'a pas vraiment cherché à prouver son unification ; il souligne la sophistication de ce marché du crédit, mais sans s'intéresser autant à son caractère unifié. Je ne crois pas, moi non plus, qu'il soit unifié, mais il est très intéressant, parce que nous avons à son propos des documents très significatifs, documents qui portent notamment sur le taux de l'intérêt.*

***Mots-Clés:** économie ancienne; économie romaine; économie de marché; histoire romaine.*

O que é um “mercado”? Evidentemente, antes de qualquer coisa, trata-se de um edifício ou um espaço no qual há trocas comerciais de bens. Neste artigo, chamarei tais edifícios e tais espaços de mercados concretos. Mas a palavra mercado pode ter outro significado: pode se tratar de um conjunto de trocas em que intervém o jogo da oferta e da procura de tal sorte que este jogo consegue estabelecer o preço da mercadoria vendida. É normal que tal preço varie em função da quantidade do bem ofertado e da procura por parte dos compradores. De acordo com as circunstâncias, a variação de preço pode ser pequena ou, ao contrário, grande e rápida.

A partir do segundo sentido da palavra mercado, um terceiro é igualmente utilizado: também é chamado mercado a zona geográfica no interior da qual, para um tipo de mercadoria, tais trocas se realizam de acordo com o jogo da oferta e da procura. Não é nada fácil delimitar tal zona, sobretudo a partir dos documentos de que dispomos para a Antiguidade. Mesmo se encontramos cerâmica em alguma parte, não é evidente que esse local faça parte do mercado dessa cerâmica no sentido geográfico da palavra. Nos seus segundo e terceiro sentidos, tomarei a palavra como designadora de mercados abstratos.

Os preços são importantes para decidir a integração dos mercados. Mas, quando os encontramos (o que é muito raro no caso de Antiguidade), são de difícil utilização. Com efeito, preços diferentes nem sempre querem dizer que os dois lugares não pertenciam a um mesmo mercado. É necessário ter certeza de que os dois preços não correspondam a produtos diversos, e que não resultem de relações diferentes entre o vendedor e o comprador. Ao contrário, o mesmo preço não significa que da mesma forma ele pertença ao mesmo mercado.

E mais, há economia de mercado. A existência de mercados não significa necessariamente a existência de uma economia de mercado, mas as definições que os economistas dão a essa economia são frequentemente pouco precisas. Por exemplo, Roger Guesnerie, um economista francês contemporâneo, escreve que a economia de mercado é aquela na qual “uma parte substancial da atividade está organizada em torno de instituições chamadas mercados” (GUESNERIE, 2006). A partir de qual fração da atividade podemos falar em “parte substancial”? Um economista americano, Peter Temin, escreve que uma economia de mercado é “uma economia na qual a maior parte dos recursos é estimada segundo os preços que se modificam livremente em função das mudanças nas condições do contexto” (TEMIN, 2001). Mas, em seguida, ele se interroga a fim de saber a partir de quantas trocas de mercado podemos concluir pela existência de uma economia de mercado (“Quantas trocas de mercado são necessárias para construir uma economia de mercado?”). Ele se preserva de responder à questão.

Para a Antiguidade greco-romana, muitas ideias divergentes ou mesmo contraditórias foram defendidas sobre os mercados, não sobre os mercados concretos, mas sobre os mercados abstratos e sobre a economia de mercado. Com efeito, desde o fim do século XIX, desenvolve-se o debate sobre o arcaísmo e a modernidade das economias antigas, debate que foi chamado usualmente de “Controvérsia Bücher-Meyer”, porque um sociólogo alemão chamado Karl Bücher e um historiador chamado Eduard Meyer tiveram um papel importante nesse debate por volta de 1900. Nessa controvérsia, alguns (normalmente chamados de “modernistas” pelos adversários) insistem na proximidade existente entre o funcionamento das economias antigas (ou pelo menos de algumas épocas da economia antiga) com as economias dos séculos mais recentes. Outros, pelo contrário (que são chamados pelos adversários de “primitivistas”), dão destaque ao arcaísmo das economias antigas como um todo. Estes insistem na distância que existe

entre as economias antigas e a economia dos tempos modernos, antes da Revolução Industrial, na Europa Ocidental e na América, ou mesmo, a economia do fim da Idade Média.

Ao longo da primeira metade do século XX até os anos 1970, a corrente modernista dominou, e seu principal nome era Michel I. Rostovtzeff, autor de duas grandes obras: **The Social and Economic History of the Roman Empire** (1926) e **The Social and Economic History of the Hellenistic World** (1941), trabalhos que exerceram grande influência. Para ele, era evidente que, em certas épocas entre o século IV a.C. e o III d.C., o mundo greco-romano tinha conhecido uma economia de mercado e era totalmente legítimo analisá-la da mesma forma que as economias modernas ou mesmo contemporâneas.

As coisas mudaram com a publicação do livro de Moses I. Finley, **The Ancient Economy** (1973). Finley nessa obra opôs-se às ideias de Rostovtzeff e de outros “modernistas”: acreditava que, se a Antiguidade tinha, por certo, conhecido alguns altos e baixos, ela era, no seu conjunto, mais arcaica que a Europa Ocidental dos tempos modernos (entre os séculos XVI e XVIII) e mesmo mais arcaica do que a economia dos tempos medievais. Sob a influência de Max Weber, Finley pensava que os primeiros germes da Revolução Industrial eram já perceptíveis ao fim da Idade Média e que esses germes estavam ausentes no mundo greco-romano. Segundo ele, uma das principais diferenças entre a Antiguidade e o mundo moderno está ligada à própria noção de economia no seu estado atual e a existência da Ciência Econômica: tanto uma quanto outra, escreve Finley, apareceram no século XVIII. Suas ideias (1973) tiveram um papel importante, principalmente nos países anglófonos, entre os anos 1970 e o final do século XX.

Entre os temas por ele abordados, o comércio e o mercado ocuparam um espaço não negligenciável. No livro **The Ancient Economy** e nas “Reflexões adicionais” que acompanham a segunda edição, ele anuncia de maneira precisa e categórica suas conclusões sobre o mercado enquanto princípio abstrato de bens produzidos. E distingue três casos:

- mercado de bens materiais consumíveis (por exemplo, os bens alimentares);
- mercado de bens materiais não consumíveis (como a terra, os imóveis e o dinheiro);
- mercado de bens imateriais (como a força de trabalho).

Ele refutou a ideia de que tenha existido na Antiguidade greco-romana mercados de bens materiais não consumíveis ou de bens imateriais.

Finley sabia, evidentemente, que havia vendas de terras, mas não acreditava que se pudesse falar em mercados de terra, porque avaliava que essas vendas não eram objeto de publicidade e não davam então lugar a uma concorrência. Elas se realizavam, segundo ele, entre as pessoas que já se conheciam, os vendedores procuravam possíveis compradores entre as pessoas que estavam próximas à sua convivência. E o autor sustentava tal ideia com dois ou três exemplos tirados das obras de autores antigos, mas não a partir do estudo de todos os casos conhecidos.

Quanto aos bens materiais consumíveis, mesmo que admitisse a existência de mercados abstratos, ele insistia no caráter extremamente fragmentado desses mercados e no fato de que o comércio era limitado a produtos de luxo. Refutava totalmente a ideia de que tais mercados tenham servido de reguladores do conjunto da economia, que toda a economia antiga tenha sido uma economia de mercado. Ele definia a economia de mercado como “um enorme conglomerado de mercados interdependentes” (fórmula emprestada de um certo Eric Roll), estimando que tal conglomerado não tenha existido na Antiguidade (FINLEY, 1973).

Tais ideias de Finley sobre o mercado foram muito discutidas. Mas os que a ele se opuseram insistiram particularmente na vivacidade das trocas, na intensidade dos transportes e no lucro que o comércio permitia. Eles não se orientaram em direção a uma análise do funcionamento dos mercados no sentido abstrato do termo, mesmo que tenhamos várias obras sobre feiras e mercados concretos. Nos anos 1980, a questão do mercado abstrato se colocou de maneira bastante aprofundada, ao que me parece, no único tema sobre a questão da terra em um artigo de Peter W. De Neeve. Mas tal artigo se consagrou muito mais aos preços das terras e ao mercado de produtos da agricultura do que à própria terra. Para os bens materiais produzidos pela agricultura, De Neeve (1985) concluiu que não havia na Itália centro-meridional um mercado unificado, mas uma pluralidade de mercados e que eles eram hierarquizados.

Somente mais recentemente, durante os anos 2000, é que a situação foi realmente modificada – em particular, por causa de Peter Temin, economista do Massachusetts Institute of Technology citado há pouco. Ele se interessa há mais ou menos dez anos pela Antiguidade e trata do mercado

em todos os seus artigos, pois quer mostrar antes de mais nada que a economia romana era uma economia de mercado. Sua ideia geral é sempre a mesma: havia no mundo romano um mercado unificado (TEMIN, 2001, 2004, 2006).

Quanto a mim, estou convencido de que existiram mercados abstratos no mundo romano relacionados aos bens materiais não consumíveis (como a terra, os imóveis e o dinheiro) e relacionados aos bens imateriais (como a força de trabalho). Mas não acredito que a economia romana tenha sido uma economia de mercado. No entanto, este artigo não se consagra ao problema geral da economia de mercado no mundo romano, mas a observações sobre o funcionamento dos mercados abstratos envolvendo três bens de natureza bem diversa: o trabalho, o trigo e o crédito – ou seja, o dinheiro. E escolhi tal tema por duas razões:

1. parece-me mais interessante analisar o funcionamento de casos específicos, ao invés de ficar somente em observações gerais sobre a economia de mercado;
2. se demonstro que existiam mercados de bens tão importantes como o trigo e o dinheiro, mas que estes mercados eram, por sua vez, fragmentados e não unificados, terei dado argumentos tanto contra a hipótese de uma economia de mercado no mundo romano quanto contra as conclusões muito redutoras de Finley.

Discutirei então, sucessivamente, o mercado do trabalho, o mercado de trigo e o mercado do crédito. O primeiro caso, o mercado do trabalho, faz parte daqueles que Finley negava a existência (mercados de bens imateriais). Temin afirma o contrário, e de maneira categórica, que tal mercado era unificado no mundo romano. Vou tentar mostrar que isso é indefensável. O segundo, o do trigo, é o mercado de um bem material consumível, e a sua existência não deixa dúvidas, mas ele era unificado? Quanto ao terceiro, o do crédito, Temin curiosamente não procurou provar que fosse unificado: destaca a sua sofisticação, mas sem se interessar tanto pelo caráter unificado. Também não acredito que ele seja unificado, mas é um mercado muito interessante, porque temos sobre o tema uma documentação significativa, documentos que tratam particularmente sobre as taxas de juros.

Começo pelo caso do mercado do trabalho, porque é um bom exemplo. Peter Temin dedicou um artigo sobre o tema, “O mercado de trabalho no início do Império Romano” (2004), que, a meu ver, é o pior de seus artigos.

Ele apresenta dois critérios da existência de um mercado de trabalho. Por um lado, o trabalhador deve ser livre para trocar de atividade e de lugar; por outro lado, ele deve ser pago de acordo com a produtividade de seu trabalho, a fim de que saiba qual tipo de trabalho escolher. Este segundo critério me parece extremamente difícil de ser utilizado, mesmo para a época contemporânea. Mas, para a Antiguidade, é absolutamente seguro: esse critério é inutilizável. Como podemos saber se um trabalhador na Antiguidade era pago de acordo com a produtividade de seu trabalho?

Além disso, Peter Temin se confrontou com o problema do escravismo. Praticamente todos os historiadores admitem que, para o conjunto do Império, em todas as épocas, a quantidade de trabalho livre era mais importante que a de trabalho servil. Mesmo na Itália, onde havia mais escravos, no I século a.C. e no I século d.C., os escravos provavelmente só constituíam uma minoria, não mais do que 30 ou 40% da população. No entanto, sua presença na agricultura e na pecuária, por exemplo, não era de todo negligenciável, principalmente na Itália. Ora, é impossível defender que os mercados de trabalho livre e de trabalho servil constituíam uma única e mesma unidade. Também é impossível defender que os escravos eram livres para escolher suas atividades e o lugar de trabalho. O mercado do trabalho servil era, antes de tudo, um mercado de escravos, comprados como pessoas e não por seu trabalho em si. Para sair desse problema, Temin insiste nas características do escravismo romano, que ele opõe às dos Estados- Unidos. A alforria era frequente em Roma, segundo ele, mas era rara nos Estados Unidos. Por outro lado, o escravismo romano era “aberto”, enquanto o escravismo americano era “fechado”. “Aberto” quer dizer que o antigo escravo, ou pelo menos seus filhos e seus netos poderiam se integrar totalmente à população de homens e mulheres ingênuos, nascidos livres. “Fechado” quer dizer o contrário: que os antigos escravos não conseguiam jamais a se integrar totalmente à população dos homens e mulheres livres. Uma vez que os antigos escravos eram integrados à população de homens e mulheres livres, Temin pensa que eles estavam em concorrência com os ingênuos no interior de um único mercado de trabalho. Provavelmente seja verdade que o escravismo romano tenha sido muito mais “aberto” e que a alforria tenha sido frequente em Roma. Entretanto a argumentação de Temin continua não sendo válida, porque ele se centra no caso dos libertos, e não dos escravos. O trabalho dos libertos não se confunde com o trabalho dos escravos.

No mercado dos escravos, muitos componentes podem ser distinguidos. Há os mercadores de escravos, os traficantes, que os introduziam no Império ou que adquiriam homens e mulheres reduzidos à escravidão no interior e os encaminhavam aos centros de consumo. No final do século II a.C. e no início do século I a.C., quando Roma, a península Itálica e a Sicília eram os principais centros de consumo e muitos escravos da Ásia e da Síria transitavam por Delos, o mercado devia ser bem concentrado e talvez unificado. Provavelmente isso também seja válido para os escravos capturados em guerra, os quais os magistrados romanos vendiam rapidamente nos lugares próximos àqueles onde a guerra se desenrolava. Esses escravos deviam ser controlados principalmente por mercadores especializados. E quando a proveniência e os percursos dos escravos foram demasiadamente diferentes e a guerra desenvolveu um papel pouco importante, parece mais difícil concluir que tenha havido um mercado unificado. Além disso, havia muitas transações privadas de revenda de escravos, transações que escapavam ao domínio dos mercadores e que dependiam de situações locais. As tabuinhas das cidades do Vesúvio mostram um grande número dessas transações privadas, nas quais os mercadores não intervinham e elas se concluíam quando os escravos vendidos tinham sido dados como caução a seus devedores que, em seguida, não conseguiam pagar suas dívidas. Na Itália e em outras regiões, essas vendas de caução se faziam em leilões e no contexto de mercados periódicos (*nundinae*). Mas se a existência dos leilões permitia uma publicidade relativamente ampla quando havia essas vendas, o mercado era sobretudo local ou regional.

De todo modo, o mercado de escravos era seguramente menos fragmentado, menos dividido em pequenos setores que o mercado de trabalho dos homens e mulheres livres. Com efeito, é necessário levar em conta o estatuto e a condição dos libertos que, na maior parte dos casos, limitava fortemente sua liberdade de circulação e as escolhas de suas atividades. Os libertos deviam horas de trabalho aos seus patronos (*operae*), e era o patrono que escolhia o lugar dessas horas de trabalho. O liberto era proibido de concorrer com a atividade do patrão. Em muitos casos, o liberto comerciante ou artesão provavelmente continuava a trabalhar com o seu patrão. Assim se explicam os grupos de libertos que tinham o mesmo gentílico e trabalhavam na mesma profissão, como, por exemplo, em Roma os *Veturii* na tinturaria, os *Caedicii* na ourivesaria e os *Caucilii* no banco e nos leilões.

Há ainda todo um conjunto de problemas relativo à mão de obra agrícola. Uma parte da mão de obra assalariada na agricultura era composta por pequenos arrendatários e meeiros (*coloni*) que, por sua vez, eram utilizados como mão de obra sazonal. O mercado que tinha esse tipo de mão de obra era necessária e predominantemente local: seu preço só poderia variar em função da oferta e da procura locais. Além disso, quando se tem o colonato, se coloca, pelo menos para certas províncias, o problema da liberdade dos colonos e das obrigações que podiam resultar no eventual endividamento destes.

Então, penso que existiam mercados de trabalho, mas estes eram extremamente fragmentados, sobretudo o de homens e mulheres livres, que se compunham de múltiplos setores menores. Além disso, o mercado dos escravos não configura propriamente um mercado de trabalho. Certamente a função principal do escravo era trabalhar para o seu senhor, mas evidentemente ele não era livre para escolher o trabalho e o local; e quando havia a venda de um escravo, a transação recaía sobre o escravo e não somente sobre o seu trabalho.

* * *

O trigo é, no mundo romano, o mais importante dos bens materiais consumíveis. A cultura e o comércio desse cereal foram tema de inúmeros livros, e não será em algumas páginas que trarei novas ideias a respeito dessas obras – dentre elas algumas são excelentes, como a de Paul Erdkamp, publicada por Cambridge em 2005, intitulada **O mercado do trigo no Império Romano (The Grain Market in the Roman Empire)**. Paul Erdkamp considera o mercado e conhece bem seus limites. O que escreverei abaixo não se inspira diretamente em sua obra, mas estou amplamente de acordo com as suas ideias.

Temin, no seu artigo de 2001, não escreve muito sobre trigo, mas destaca que, para as mercadorias transportadas em grandes volumes, “*bulk commodities*”, um mercado unificado não poderia se estender para além das áreas costeiras, e Paul Erdkamp com razão concorda com essa visão. Mas, em um artigo mais recente, de 2006, no *Journal of Economic Perspectives*, Temin analisa seis preços de trigo, sendo que um é conhecido na Lusitânia e outro em Antioquia da Pisídia, ou seja, longe, no interior das terras. Ele conclui que havia uma unificação do mercado do trigo de uma ponta a outra do Império. Como se sabe, conhecemos muito pouco sobre

os preços na Antiguidade greco-romana, e não foi por uma falha de Peter Temin que ele só reuniu seis preços de trigo para o Alto Império. Seu raciocínio está fundado no fato de que as diferenças entre os seis preços se explicam pela distância dos lugares nos quais eles foram atestados com relação a Roma. O preço do trigo é fixado, segundo Temin, com relação a Roma e com relação aos gastos do transporte do trigo pelo mar até Roma, o que explica que, quanto mais se distancia de Roma, mais baixo é o preço. É evidentemente fácil de mostrar que fundar uma análise somente em seis preços não é nada sério. Menos sério ainda é dizer que o preço do trigo varia muito no interior de um ano ou de um ano a outro. Além disso, entre esses seis preços é necessário distinguir ao menos duas categorias: de um lado, há os preços locais, atestados no interior das terras (por exemplo, em Antioquia da Pisídia, na Ásia Menor), e de outro há aqueles que, com efeito, podem estar ligados com o abastecimento de Roma: um preço atestado no Egito e outro na Sicília.

Meu objetivo neste texto é mostrar que o trigo é um bom exemplo de mercados fragmentados, de mercados ativos, amplos, mas parciais: não são relativos a todo o Império Romano e não estruturam a totalidade da economia romana.

É necessário levar em conta tudo o que escapa ao mercado. Há duas grandes categorias de trigo que escapam ao mercado. A primeira é a desse cereal consumido pelos próprios produtores. Erdkamp concluiu que a maior parte produzida era para o autoconsumo do produtor e de sua família. Com efeito, ele opina que a maior parte dos pequenos produtores – pequenos proprietários, arrendatários ou meeiros – produzia trigo por medo de faltar no caso de uma alta de preços provocada por uma colheita ruim (ERDKAMP, 2005). É certo que nada prova que essa ideia de Erdkamp seja justa, e ela certamente foi colocada em dúvida por Temin (2004). Em todo caso, uma parte do trigo era destinada ao autoconsumo; portanto, estava fora do mercado.

Outra parte do trigo que escapava ao mercado era aquela que Roma recebia a título de imposto e que era utilizada para o abastecimento da cidade. A partir de 123 a.C., Roma vendeu o trigo a preço reduzido para a população; em seguida, a partir da metade do I século a.C., as distribuições se tornaram gratuitas. Sabemos que, durante o II e I séculos a.C., a Sicília, a Sardenha e a África contribuíam com esse abastecimento, e os discursos

de Cícero contra Verres, sobretudo o *De Frumento*, contêm informações muito precisas sobre o modo pela qual essas retiradas eram calculadas e organizadas. A partir do reinado de Augusto, o Egito, por sua vez, contribuiu com o abastecimento.

Na Sicília, a partir de 73 a.C. Roma retira entre 20 e 25% da produção do trigo. Se o primeiro dízimo era um imposto, o resto destas retiradas – segundo dízimo, trigo requisitado (*frumentum imperatum*) e o trigo destinado ao celeiro do governador (*frumentum in cellam*) – era comprado por Roma junto aos produtores. Isto não impedia que esse cereal fosse subtraído do mercado, pois ele era comprado a preços fixados pelo Senado de Roma. Tais preços eram muito desfavoráveis aos sicilianos? Não temos certeza: dependia do comportamento do governador. Dependia também do preço corrente praticado na Sicília. Esse preço corrente parecia livre – exceto em caso de escassez, era preço de mercado e variava fortemente de uma estação a outra e de um ano a outro. Em todo caso, o trigo retirado por Roma era subtraído do mercado.

Se compararmos esses números com aqueles que conhecemos a partir dos estudos da Sicília moderna, entre os séculos XVI e XVIII, percebemos que as retiradas de Roma montam aproximadamente o total do excedente produzido pela Sicília, o qual poderia ser vendido fora da ilha. Podemos dizer então que, além do autoconsumo, o trigo que ficava na Sicília só poderia fazer parte de um comércio local ou regional no interior da ilha. Certamente no II século a.C., as retiradas de Roma eram, exceto em algumas circunstâncias excepcionais, mais baixas. De outro lado, salvo engano, ignoramos se as retiradas atestadas pelas Verrinas foram mantidas sob o Império, mas é bem provável que sim.

Passamos agora ao trigo vendido nos mercados (concretos e abstratos). Havia um comércio privado do trigo para o abastecimento de Roma e de seus portos. Óstia e *Portus*? Sim, certamente. Mas com que amplitude? Isso depende da importância da população de Roma, do consumo individual, das quantidades de trigo fiscal trazidas a Roma, do número de beneficiados pela distribuição gratuita e da quantidade que cada uma recebia. Os dois últimos índices são conhecidos, mas os outros são menos. Há então uma grande margem para interpretação. Rickman (1980), por exemplo, insistia no papel do comércio privado, enquanto Erdkamp opina que os poderes públicos forneciam pelo menos dois terços do trigo consumido em Roma.

Roma é um caso único. O edito de Antioquia da Pisídia, que data de 92 ou 93 d.C., é muito interessante para mostrar a situação de uma cidade no interior das terras e de uma região na qual os transportes não eram particularmente fáceis. Vejamos. Encontramo-nos antes da colheita e já sabemos que ela será ruim; por isso os preços subiram e alguns produtores de trigo da cidade estocaram a produção, seja por precaução, para terem certeza de que o produto não faltará, seja pelo espírito de especulação. A medida tomada pelo governador da província, Antistio Rústico, consistiu em obrigar os que detinham o trigo a guardar somente o necessário para a sementeira e para o consumo anual. O resto deveria ser vendido antes do dia primeiro de agosto por um preço fixado em função do último preço antes da recente alta. O edito não fala dos negociantes de grãos, e não se fala de fazer vir o trigo de outros lugares. E não há menção de proibir que o trigo saia da cidade, mas tudo se passa no seu interior. Será que havia mercadores no local ou as transações eram feitas somente entre produtores e consumidores? Não sabemos, mas, de todo modo, tudo se passa na cidade. Ao lado do autoconsumo, há, em alguns casos, um mercado abstrato (a intervenção do governador não seria compreendida se o mercado de trigo não existisse), mas é inteiramente local. O discurso 46 de Dion da Prusa apresenta outro exemplo parecido: o da cidade de Prusa. Na época dos Flávios havia dois grandes proprietários em Prusa: Dion e um outro. Faltou trigo, os preços subiam e ambos foram acusados pela população de estocar o cereal. Dion proclamou sua inocência e no seu discurso explicou que os preços haviam subido em Prusa certamente, mas também disse que ali o preço ainda era menor do que em outras cidades da Ásia Menor. Nesse ponto, vemos que há somente um mercado municipal. No *De frumento*, Cícero cita o exemplo da Ásia Menor em oposição à Sicília, defendendo que o preço do trigo era o mesmo em toda a Sicília, mas que na Ásia Menor havia diferença de cidade para cidade. O que Cícero fala sobre a Ásia Menor corresponde então ao que observamos nas cidades de Prusa e Antioquia mais de um século e meio depois.

Há então cinco ou seis tipos de distribuição do trigo produzido no Império. Fora do mercado, há o trigo para o autoconsumo dos produtores e aquele retirado pelos poderes públicos. No interior dos fenômenos de mercado há: 1) o mercado livre que contribui para o abastecimento de Roma; 2) os mercados regionais para o abastecimento das mais importantes cidades das províncias e daquelas de médio porte; 3) os mercados municipais como

aquele de Antioquia da Pisídia. É impossível sustentar a ideia de um mercado unificado no conjunto do Império. Para o trigo, os mercados abstratos são fragmentados e ao mesmo tempo hierarquizados, pois durante os dois primeiros séculos, o papel da cidade de Roma se revestiu, nesse sentido, de uma importância bastante singular tanto dentro quanto fora do mercado com as retiradas fiscais.

* * *

Passemos ao mercado do crédito. É um exemplo interessante, pois dispomos de vários textos antigos que mostram claramente a sua existência (negada por Finley) e fragmentação.

A existência de um mercado abstrato implica, como já disse, a possibilidade de escolha, se possível pelas duas partes. Em 61 a.C., Cícero procurou empréstimo para pagar uma casa no Palatino que ele tinha acabado de comprar de Crasso e que lhe custara 3 500 000 de sestércios. Como prestador possível, ele mencionou Quinto Cecílio – um *faenerator* (emprestador profissional) – em uma carta enviada ao amigo Ático (1, 12, 1), pois Cecílio dele era tio. Mas o *faenerator* não emprestava por menos de 12% ao ano nem mesmo aos amigos, e Cícero citou outros nomes: Consídio, Selício e Axio. O primeiro era também conhecido como *faenerator*, e o terceiro tinha relações de amizade com Cícero. Mas a personalidade desses emprestadores de dinheiro não é o que me interessa no momento. O que me importa é o fato de que Cícero tinha possibilidade de escolher ou tentar escolher segundo as exigências dos emprestadores, isto é, de acordo com o preço exigido por eles. O preço do crédito é a taxa de juro evidentemente, mas também é formado pelas modalidades de empréstimo e de pagamento, assim como a natureza e a importância das garantias.

Outro texto ainda mais sugestivo – e até mesmo mais interessante – não diz respeito a Roma, mas à província da Bitínia-Ponto, do início do século II d.C. São as duas cartas 10,54 e 10,55 de Plínio, o Jovem a Trajano. Plínio, o Jovem, entre 111 e 113 d.C., é o governador da Bitínia, na Turquia atual, e escreve cartas ao imperador, algumas das quais chegaram até nós. Segundo Plínio, as *pecuniae publicae*, que pertencem seja às cidades da província, seja à própria província, não são investidas. “Não encontramos terras para comprar”, escreve Plínio, o que prova que o mercado imobiliário na província não era tão ativo, ou mesmo que não havia mercado

imobiliário. E Plínio não consegue emprestar o dinheiro, porque ninguém quer tomar emprestado à *res publica* (da cidade? da província romana?) a taxas de 12% ao ano, praticada também pelos particulares. Ele propõe então abaixar as taxas, mas se mesmo assim o dinheiro não fosse emprestado, sua proposta obrigaria os decuriões a tomar o dinheiro emprestado a taxas de juros mais baixas estabelecidas por eles. Trajano também é favorável a uma diminuição da taxa de juros, mas se opõe a todo tipo de obrigação, e há, na sua resposta, uma frase particularmente interessante: “*modum eius ex copia eorum qui matuabuntur; tu constitues*” (a taxa de juro, você a fixará de acordo com o número de emprestadores). Essa frase é uma perfeita ilustração da fixação de preços no quadro de um mercado livre, em função da oferta e da procura.

Esses dois textos, dentre outros, são indícios da existência de mercados do crédito no mundo romano. Mas eles mostram a existência desse mercado unificado ao nível de todo o Império? Evidentemente que não.

Mas quanto a Roma e à Itália centro-meridional tirrena, temos indicações sobre as taxas de juros praticadas, sobretudo a partir dos textos literários. Vemos que os juros poderiam variar, especialmente em função da conjuntura política e da vida social e econômica da elite. Em 54 a.C., os juros eram bastante baixos (4%), mas, após um grande problema de corrupção eleitoral, subiram a 8%. Em 49 a.C., o dinheiro a ser emprestado se fez raro por causa da guerra civil; e César escreveu que as taxas de juros sempre aumentam em períodos de guerra. Ao contrário, em 31 a.C., após o confisco do tesouro da rainha do Egito, as taxas abaixaram dois terços, caindo de 12 para 4% ao ano. Além disso, em uma cidade como Roma, muitas taxas de juros podiam ser praticadas em um mesmo dia, dependendo do emprestador e dos laços que o uniam ao cliente, sem falar dos empréstimos abertamente usurários – que conhecemos muito pouco, pois eram ilegais, portanto, dissimulados.

Mas alguns fragmentos dos juriconsultos, escritos no século II e início do século III d.C., mostram que nesse tempo a situação era a mesma por toda parte. Um fragmento de Gaio sublinha que os preços variam de uma região a outra e mesmo de uma cidade a outra, especialmente o preço do dinheiro (que Gaio chama de *pretium pecuniarum*); as regiões onde o dinheiro é mais fácil de ser encontrado são também aquelas onde as taxas de juros são mais baixas. Um fragmento de Ulpiano (**Dig.** 26, 7, 7, 10) evoca

ao mesmo tempo taxas de juros de 12 % (*legitimae usurae*), 5 %, e 4 %, e faz alusão até mesmo à possibilidade de uma taxa mais baixa – e os juros podem variar de acordo com a província.

Dois outros fragmentos de Ulpiano (**Dig.** 27, 4, 3, 1 e **Dig.** 30, 39, 1) falam dos usos comuns de uma região (*mos regionis*), e mostram que, no momento dos pagamentos das contas de tutela, o juiz deve imperativamente levar em conta os usos comuns de cada região. Luigi Capogrossi Colognesi (2005) encontrou igualmente essa noção de região com relação aos contratos agrários e com relação à *remissio mercedis*, ou seja, as cobranças eventuais negociadas sobre as rendas a serem pagas no quadro dos contratos de aluguel das terras. A palavra *regio*, neste caso, evidentemente não tem o mesmo sentido de *regiones* da cidade de Roma ou das *regiones* da Itália. Trata-se de um pequeno contexto local ou regional, menor que a província e sem uma realidade administrativa. Seu perímetro geográfico provavelmente é variável, mas sobre isto não podemos ser mais precisos.

É importante destacar, como fez Luigi Capogrossi Colognesi (2005), que esses costumes da *regio* não eram considerados pelos juriconsultos como menos decisivos do que as cláusulas do contrato de locação. Em uma constituição de Diocleciano (**Code** 4, 65, 19) é dito que, no que concerne às locações, a fidelidade aos termos do contrato deve ser escrupulosamente observada, desde que nada que seja contrário ao costume do lugar tenha sido incluído. Essa força do costume local ou regional permite entender melhor como em algumas partes do Império as taxas de juros não variam nunca, ou variam excepcionalmente.

Acrescentamos também que existiam empréstimos *in natura* (por exemplo, os empréstimos de bens de consumo agrícolas). Infelizmente não temos muitas informações sobre eles além das contidas em alguns papiros do Egito (eles foram objeto de dois artigos de Daniele Foraboschi e de Alessandra Gara, 1981). Os empréstimos *in natura* constituíam mercados específicos com relação aos empréstimos de dinheiro? É provável, mas não temos como ser taxativos; mesmo para o Egito, os documentos disponíveis não parecem suficientes para mostrar as relações entre os dois tipos de empréstimos.

Essas diversas observações permitem concluir que é legítimo falar em mercado do crédito em um lugar dado, em certa época. Elas mostram também, de forma clara, que, de uma província a outra ou de uma região a

outra, as situações mudavam. Ora havia variações conjunturais das taxas de juros, como em Roma e na Itália centro-meridional no fim da República. Ora havia o hábito regional ou provincial (ou talvez mesmo local), como apresentam os fragmentos do **Digesto** dos quais acabei de falar. Além disso, como observou meu aluno François Lerouxel, que dedicou seu doutorado aos empréstimos de dinheiro no Egito romano, as taxas de juros só variam muito pouco na província durante os dois primeiros séculos da nossa era; eles montam, em quase todos os casos, a 12% ao ano (LEROUXEL, 2008).

Como os mercados do trabalho e do trigo, o do crédito é assim, a meu ver, um excelente exemplo de mercado fragmentado, de mercado que não é unificado. No mundo romano, os mercados de crédito são particularmente interessantes, pois eles aparecem bem intensos e vivos. Plínio, o Jovem, não diz que não havia emprestadores, mas que estes não queriam pagar juros tão altos, se o dinheiro era emprestado pelas autoridades públicas. Além disso, junto com o exemplo do Egito, esse da Bitínia mostra que o mercado do crédito não era um apanágio exclusivo da Itália. O número de fundações evergéticas que emprestam dinheiro nas mais diversas regiões do Império, vai nesse mesmo sentido, pois uma fundação desse tipo implica que o dinheiro possa ser emprestado – então, havia emprestadores em número suficiente para girar o mercado. Mas trata-se, em minha opinião, de mercados fragmentados, o que não diminui de forma alguma o interesse histórico por eles: essa é, por certo, uma situação constante nos grandes impérios da História pré-industrial.

Referências bibliográficas

- ANDREAU, J. Le Prix du blé en Sicile et à Antioche de Pisidie (*AE* 1925, 126b). In: DUBOULOZ J.; PITTIA S. (Orgs.) **La Sicile de Cicéron**, Lectures des Verrines. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2007, p. 111-125.
- CAPOGROSSI, L. C. **Remissio mercedis**, Una Storia tra logiche di sistema e autorità della norma. Naples: Jovene, 2005.
- DE LIGT, L. **Fairs and Markets in the Roman Empire**: economic and social aspects of periodic trade in a pre-industrial society. Amsterdam: J. C. Gieben, 1993.
- DE NEEVE, P. W. The Price of Agricultural Land in Roman Italy and the Problem of Economic Rationalism. **Opus**, v. 4, p. 77-109, 1985.
- DE RUYT, Cl. **Macellum**: marché alimentaire des Romains. Louvain-la-Neuve: Inst. Sup. d'Archéologie et d'Histoire de l'Art, 1983.

ERDKAMP, P. **The Grain Market in the Roman Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FINLEY, M. **The Ancient Economy**. Londres/Berkeley: University of California Press, 1973.

FORABOSCHI, D.; GARA, A. Sulla differenza tra tassi di interesse in natura e in moneta nell'Egitto greco-romano. **Proceedings of the XVIth Intern. Congress of Papyrology**, Chico, p. 335-343, 1981.

FORABOSCHI, D.; GARA, A. L'Economia dei crediti in natura (Egitto). **Athenaeum**, v. 60, p. 69-83, 1982.

FRAYN, J. M. **Markets and Fairs in Roman Italy: their social and economic importance from the second century B.C. to the third century A.D.** Oxford: Clarendon Press, 1993.

GARNSEY, P. D. **Famine and Food-Supply in the Graeco-Roman World**, Responses to Risk and Crisis. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

GUESNERIE, R. **L'économie de marché**. Paris: Le Pommier, 2006.

LEROUXEL, F. La banque privée romaine et le marché du crédit dans les tablettes de Murecine et les papyrus d'Egypte romaine. In: VERBOVEN, K.; VANDORPE, K.; CHANKOWSKI, V. (Orgs.) **Pistoi dia tèn technèn**. Bankers, Loans and Archives in the Ancient World: Studies in Honour of Raymond Bogaert. *Studia Hellenistica* 44. Leuven: Peeters, 2008, p. 169-198.

LO CASCIO, E. (Org.) **Mercati permanenti e mercati periodici nel mondo romano**, Atti degli incontri capresi di storia dell'economia antica (Capri, 13-15 ottobre 1997). Bari: Edipuglia, 2000.

_____. (Org.) **Credito e moneta nel mondo romano**, Atti degli Incontri capresi di storia dell'economia antica (Capri, 12-14 ottobre 2000). Bari: Edipuglia, 2003.

NOLLÉ, J. **Nundinas habere et instituere**, Epigraphische Zeugnisse zur Einrichtung und Gestaltung von ländlichen Märkten in Afrika und in der Provinz Asia. Hildesheim/Zürich/New York: G. Olms, 1982.

RICKMAN, G. The Grain Trade under the Roman Empire. In: D'ARMS, J. H.; KOPFF, E. C. (Orgs.) **The Seaborne Commerce of Ancient Rome: Studies in Archaeology and History** (MAAR, 36). Roma: American Academy in Rome, 1980, p. 261-275.

TEMIN, P. A Market Economy in the Early Roman Empire. **Journal of Roman Studies**, v. 91, p. 169-181, 2001.

_____. The Labor Market of the Early Roman Empire. **Journal of Interdisciplinary History**, v. 34, p. 513-538, 2004.

_____. The Economy of the Early Roman Empire. **Journal of Economic Perspectives**, v. 20, fasc. 1, p. 133-151, inverno de 2006.

Nota

¹ Nota do tradutor: Este artigo faz parte de um conjunto de conferências que foram ministradas por Jean Andreau nas cidades do Rio de Janeiro, São Paulo, Mariana e Pelotas, em 2011, a convite dos professores Cláudia Beltrão da Rosa (UNIRIO), Norberto Guarinello (USP), Fábio Favarsani (UFOP) e Fábio Vergara (UFPel). Em nome de Jean Andreau, gostaria de expressar meus sinceros agradecimentos a todos, em especial à Cláudia Beltrão da Rosa, que tornou possível a sua vinda ao Brasil.

**ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIA:
A FUNDAÇÃO DE ROMA EM *AB VRBE CONDITA*
DE TITO LÍVIO (SÉCULO I a.C.)^{*}**

Luciane Munhoz de Omena^{**}

Suiany Bueno Silva^{***}

Resumo:

*A proposta deste artigo é fazer observações críticas sobre a relação entre memória e História. Como ponto de partida, analisaremos a Fundação de Roma em *Ab Vrbe Condita* de Lívio. Compreendemos o conceito de memória como um mecanismo de poder que implica, em outras palavras, a utilização no presente de imagens sobre o passado. A partir desse suporte analítico, discutiremos a construção de imagens do passado lendário, entendendo dessa forma os dispositivos de consolidação e legitimação dos cidadãos romanos no período de Augusto.*

Palavras-chave: Memória; História; Fundação de Roma; Poder; Imagens.

**BETWEEN MEMORY AND HISTORY: THE FOUNDATION OF
ROME IN *AB VRBE CONDITA* OF TITUS LIVIUS (I B.C.)**

***Abstract:** The purpose of this article is to do critical observations about the relationship between memory and History. As a starting point, we will analyzing the Founding of Rome from *Ab Vrbe Condita* of Livy. We understand memory as mechanism of power, which implies, in other words, the use of images regarding the past in the present. From this analytical support, we will*

* Recebido em 20/03/2015 e aceito em 31/05/2015.

** Professora adjunta de História Antiga da Universidade Federal de Goiás. Faz o Pós-doutorado, com financiamento da Capes, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Unicamp, sob a supervisão do Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari. E-mail: lucianemunhoz34@gmail.com

*** Doutoranda do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás, sob a orientação da Prof.^a Dra. Luciane Munhoz de Omena. Bolsista Capes.

discuss the construction of images from the legendary past, understanding, in this way, the mechanisms of consolidation and legitimization of Roman citizens from the period of Augusto.

Keywords: Memory; History; Foundation of Rome; Power; Images.

Erigi um monumento mais perene do que o bronze e mais alto do que a real construção das pirâmides, que nem as chuvas erosivas, nem o forte Aquilão, nem a série inumerável dos anos, nem a dos tempos corrido poderão, algum dia, derruir. Não morrerei, de todo; parte minha à própria morte não será sujeita: eu, sempre jovem, crescerei, enquanto, com virgem silenciosa, o Capitólio suba o pontífice. Dir-se-á que, grande de origem humilde, a fiz, primeiro, a voz latina ao metro grego, onde ressoa o Áufido impetuoso e onde o Dáunio agreste, de poucas águas, reinou sobre os povos rústicos.
(HORÁCIO. **Odes** 3.30)

A epígrafe supracitada sugere a representação tumular como sendo um memorial, pois, na percepção horaciana, seus contemporâneos valorizavam a pedra como dispositivo de memória; ao contrário de seus pressupostos, já que sua reputação viria de seu monumento de palavras, sua poesia (HORÁCIO. **Odes** 3.30). Ou mesmo Catulo (84-54 a.C.), que, semelhante a Horácio (65-8 a.C.), corroborava com a perspectiva de uma poesia como produtora de memória, afirmando: “*uersibus ut nostris etiam post funera uiuat*” (CATULO. **Epigrama** 68, 45). Tais afirmativas levam-nos a supor que a escrita transformava-se em um suporte da memória e também criava modelos sociais, pois, em nosso entender, **Ab Vrbe Condita** de Tito Lívio (59 – 17 d.C.) transformou-se em um veículo transmissor de ideias e de memórias passadas com o objetivo de criar virtudes cívicas que, em seu entender, caíram em desuso na época das guerras civis (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita Prefácio**. I). Os *exempla* tornaram-se instrumentos de orientação e remodelação dos comportamentos sociais aristocráticos. Transformavam-se em um veículo educativo – *paideia* – em que se construía o ideal de homem virtuoso comprometido com a política na *Res Publica* e, dessa forma, o *exemplum* de Tarquínio, o Soberbo, que, tomando o poder para si, colocaria em risco o *populus romanus* (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** XLIX- LX). Podemos observar por meio do discurso liviano, a construção de modelos de condutas que se transformavam em ações públicas, ou, em

outras palavras, em comportamentos institucionais. Tito Lívio concentrou-se em produzir uma leitura do passado sob as estratégias retóricas, que permitiriam, a partir de uma elaboração textual, construir imagens de condutas que, adjetivadas pelo caráter, poderiam ou não ruir a *Res Publica* (Cf. FOX, 2007). Na percepção de Lívio, deveria

obter bons resultados relatando toda a história do povo romano desde os seus primórdios, nem sei muito bem, nem ousaria dizê-lo se soubesse. [...] [iniciaremos] com votos e invocações aos deuses e deusas, suplicando para que concedessem resultados propícios à obra que ora se inicia. (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** Prefácio)¹

Em nosso entender, a presença das divindades marca, em especial, a necessidade de garantir seu sucesso e, por consequência, a transmissão da narrativa, já que representaria uma ação ritualizada. Lívio incorpora a *pietas* e, em função disto, a sua narrativa histórica, alicerçada no *mos maiorum*,² transformar-se-ia em um contributo, à medida que implementaria a *uirtus* nos comportamentos de seus concidadãos aristocráticos. Diferente de escritores como Horácio (65-8 a.C.), Virgílio (70-19 a.C.), Ovídio (43 – 18 d.C.) e Propércio (47-14 a.C.), Lívio não se manteve circunscrito aos círculos literários associados à política, por isso a relevância de construir sua *auctoritas* a partir dos elementos sagrados. O escritor, seu objeto e público eram partes indissociáveis da composição, pois, parafraseando Catherine Salles (2010, p. 48 e p. 238), a narrativa comportava dimensões sociais, já que grupos sociais estimulavam a escrita ou a fala do autor que, ao escolher temas e estilos, poderia influenciar seu público. O que nos aproxima da perspectiva de que a escrita, seja histórica, épica, trágica, satírica, epistolar, transformava-se em “atos de preservação e comunicação da memória”, abrindo “espaço à permanência social” (MITRAUD, 2007, p. 17).

A narrativa histórica não se vinculava ao discurso de veracidade tal como produzimos em nossa contemporaneidade, já que a história incorporava dispositivos míticos ou lendários (Cf. TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** Prefácio. I). As dimensões do passado romano deveriam remodelar as práticas e as condutas sociais de seus contemporâneos; desse modo, não se pretendia produzir uma reconstrução precisa e confiável dos fatos históricos, mas sim elaborar em termos efetivos uma *oratio* (discursos sobre o passado) a partir de uma verossimilhança. Sendo assim, as conexões entre a escrita latina e a realidade histórica eram múltiplas e complexas:

os acontecimentos do passado e todos os exemplos históricos advindos da observação das práticas virtuosas – como também dos vícios – garantiriam a *auctoritas* do texto (Cf. FELDHERR, 2009). Tornava-se, então, imprescindível construir imagens vinculadas à produção de um passado para orientar o presente, pois, nas palavras de Lívio, “poderia ser evitado o que é vergonhoso tanto em sua origem como em seu desfecho” (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** Prefácio, I).³

Nesse sentido, a escrita de Lívio produziu imagens de heróis romanos utilizadas como recurso retórico para produzir uma memória social vinculada à comunidade política imperial, imagens essas que, em momentos de instabilidades, disputas e hierarquias, projetavam valores sociais que reafirmavam a latinidade romana. Voltar-se ao passado simbolizava, em termos efetivos, narrar o tempo passado para o seu presente e, com este recurso retórico, evitava-se escrever diretamente sobre a contemporaneidade augustiana (Cf. SYME, 1959; EDER, 2005; GALINSKY, 1996; CHAPLIN, 2000 e 2009 entre outros). Em razão disto, compreendemos que os vestígios de Lívio deveriam, pois, perpetuar e transmitir, com distinção, a glória dos indivíduos em um processo repetitivo e, sobretudo, regularmente orientado à comunidade política (Cf. ROLLER, 2009; CONNOLLY, 2009). Haveria sim uma premência em veicular o *mos maiorum*, virtudes que formavam, em especial, a identidade institucional dos romanos e não somente associá-lo à *potestas* de Augusto (Cf. ROWE, 2013).

Com isso, entendemos a escrita liviana como sendo um produto social, já que constrói, por meio do discurso de origem até à instauração da *Res Publica*, os *monumenta*, que, em outras palavras, representavam as coisas dignas de serem lembradas. A narrativa tornava-se, assim, não apenas um conjunto de palavras e discursos que traduziriam comportamentos cívicos, mas, antes de tudo, a narrativa histórica representava a *eloquentia*, *inventio*, *res gestae* e *ornata* (Cf. VASALY, 1993). Não se formava somente pelo conceito de *mos maiorum romano*, tornava-se, em sua totalidade e materialidade, o próprio *mos maiorum* revertido de *uirtus* (e.g. *pietas*, *fides*, *auctoritas*, *iustitia*, *belli*, *castitas*, *pudicitia*) (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** Prefácio. I, XVIII/XXXII/VII-XLII/XXXII/XXII/LVII-LVIII-LIX), pois, como argumenta Lívio, “o que é sobretudo salutar e produtivo no conhecimento dos fatos é considerar atentamente os ensinamentos de todos os exemplos em tão célebre tradição” (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** Prefácio. I).⁴

Tito Lívio pretendia preservar a memória dos eventos passados, expondo-os à apreciação/contemplanção e emulação para seus leitores; logo, o *monumentum* liviano compartilharia, assim como os outros monumentos físicos dispostos no espaço urbano, a apreciação social dos valores cívicos (MILES, 1995, p. 17). Sendo assim, seja por meio da escrita ou por meio das construções físicas, essas obras pretendiam perpetuar as *res gestae* romana: tratava-se de uma compreensão singular da história enquanto uma “monumentalização do passado” (Cf. MILES, 1995), que atuaria, em efetivo, em ensinamentos para o tempo presente, bem como para demarcar posições, hierarquias e conflitos sociais. Tito Lívio aponta em sua escrita a relação tríade entre causa/ação/consequência. Conforme se percebe no excerto a seguir:

*Naquela época a equidade e o sentimento religioso de Numa Pompílio eram célebres. Ele, um homem extremamente versado em todas as leis divinas e humanas [desejava] que também os deuses fossem consultados a seu respeito, assim como Rômulo, que assumiu o poder após ter tomado os augúrios para a fundação da cidade (...). Assim, tendo assumido o reino, Numa com base no direito, leis e costumes, prepara-se para reestruturar a jovem cidade (...). Roma apresentava tanta solidez quanto harmonia, não só devido às artes da guerra, como também da paz. (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I. XVIII)⁵*

Reconhecemos aqui, o emprego dos artifícios retóricos significativos à transmissão de uma memória respaldada num passado glorioso, já que a causa (período), a qual antecede o comportamento virtuoso de *Numa*, configurou-se pela necessidade de manter a *urbs* sob a *concordia*⁶ e a *harmonitas*. Se compararmos o período de Rômulo, demarcado pelo aspecto guerreiro do fundador de Roma, com ciclos de batalhas internas (e.g. Rapto das Sabinas) (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I. IX/X/XIII) e externas (e.g. guerras contra os ceninenses, antenates, crustuminos) (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I. IX), as ações de Numa direcionavam-se à manutenção da paz, sem as sequelas da degradação moral. Buscava-se, em nosso entendimento, construir exemplos de virtudes cívicas que levassem em consideração o respeito pelas divindades, rituais, cerimônias, leis e costumes antigos. Numa Pompílio exercia a conduta cívica esperada de um governante, suas ações dirigiam-se à comunidade. O que nos permite observar

os seguintes fatores: o engrandecimento da *urbs* por meio da paz, a *pietas* por parte dos deuses e a estruturação dos templos (no Aventino dedicou um templo a Júpiter). O que pretendemos enfatizar neste artigo é que a *narratio* sob os meios retóricos se propõe tornar os acontecimentos e exemplos modelos a serem rememorados e transmitidos na memória pública, criando, assim, uma imagem de unidade (CONNOLLY, 2009, p. 189), pois, concordando com os pressupostos de Valerie Hope (2011, p. 115), a produção de memória social articula uma consciência de um passado comum.

Nesse sentido, a narrativa histórica de Lívio transformava-se em espaços de memória, pois, assim como compreendemos, o historiador paduano apresentou dois tempos históricos: o seu contexto de produção à época augustiniana e as representações da monarquia em Roma. Nesses dois marcos temporais, há um esforço de definir a memória da cidade de Roma e os comportamentos dos cidadãos, já que o homem romano teria se distinguido de outros povos em função da manutenção de seu *mos maiorum*. A recordação conferia a imortalidade aos homens, pois “a visão romana de memória levava, inevitavelmente, a uma remodelação de sentido do passado, exigindo dos autores o significado do presente, e decidir não só o que se lembrar, mas como ele devia ser lembrado” (GOWING, 2005, p. 10). Isto é, tanto a memória dos acontecimentos antigos como as práticas e os comportamentos sociais apresentados pelo discurso de Lívio seriam relegados à comunidade cívica como meio de celebração e reafirmação da memória e da identidade romana.

Os feitos memoráveis permitiriam, em função do papel social de sua narrativa, construir e transmitir identidades e memórias, as quais constituiriam espaços institucionais de Roma (GOWING, 2005, p. 23). Logo, a narrativa de Lívio possibilitaria aos leitores-ouvintes, a partir do campo histórico, participar da *Res Publica*, levando-se em consideração a ideia de pertencimento. Participavam, em termos sociais, da comunidade cívica. Transformavam-se em narradores ativos ao mesmo tempo que eram narrados, à medida que formavam as estruturas narrativas dominantes de seu tempo, pois, em nossa compreensão, as experiências tornar-se-iam significativas quando incorporadas à narrativa histórica e institucional. Como pontua Mary Jaeger (2000), a escrita liviana representou no momento de sua produção uma ressignificação⁷ dos valores romanos, desde que compreendamos que o prefácio de Lívio criou um espaço privilegiado de justificativa para escrita da obra. Citemos *in extenso*:

[...] Segundo os meus próprios recursos, examinarei a memória dos grandes feitos do povo mais poderoso do mundo. [...] Além disso, o assunto requer um trabalho imenso porque retrocede a setecentos anos [...] Porém, as queixas, que nem sequer hão de ser bem-vindas quando por acaso forem necessárias, mantenham-se afastadas do início de obra tão importante. [...] Depois, em meio ao paulatino afrouxar-se da disciplina, pôde-se acompanhar com espírito a dissolução dos costumes, o modo como esses decaíram mais e mais e começaram a se precipitar; até que se chegou nestes dias, nos quais não podemos suportar nem os vícios nem os remédios contra eles. O que é sobretudo salutar e produtivo no conhecimento dos fatos é considerar atentamente os ensinamentos de todos os exemplos presentes em tão célebre tradição. (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** Prefácio. I)⁸

Nesse sentido, concordamos com os apontamentos de Kraus e Woodman, ao sublinharem que “foi (nesse) prefácio geral do livro primeiro que Lívio começou a tecer o relacionamento imprescindível entre os tempos recentes de crise com o passado remoto da *urbs*, utilizando-se dos exemplos pregressos para compor um prognóstico seguro ao império romano” (KRAUS & WOODMAN, 1997, p. 52). Visto desse modo, compreendemos que o estudo do prefácio permite fazermos duas reflexões críticas: 1) reconhecer a coerência e o poder de argumentação de Tito Lívio, bem como a sutileza da exposição de suas informações e da linguagem organizada em discurso direto e indireto; 2) compreender que o discurso elaborado no prefácio da obra é indicador de questões importantes trabalhadas pela historiografia precedente (*e.g.* Salústio e Cícero), tais como os discursos de desgastes e dissolução dos costumes (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** Prefácio, I). Logo, em nosso entender, esses discursos de degradação dos aspectos morais e cívicos constituíram parte fundamental de um discurso retórico que pretendia legitimar a imagem de Augusto (MOLES, 2009, p. 51).

Em nossa compreensão, o homem é fruto de seu tempo, incluindo suas posições, questionamentos e atitudes. Tito Lívio inseriu-se no período das guerras civis, momento em que se projetava, a partir de seus concidadãos aristocráticos (*e.g.* Manílio, Virgílio, Vitruvius, Horácio, Ovídio), o discurso de caos, desordem e menosprezo aos valores romanos. A narrativa histórica construía, efetivamente, um renascimento em função da memória das *res gestae* (MOLES, 2009, p. 57). O historiador era um cidadão e, as-

sim, preocupava-se em enaltecer a dignidade do seu povo mantendo laços afetivos com o passado e com seus ancestrais, criava e renovava a sustentabilidade das magistraturas civis e militares (VITORINO, 2008, p. 12). Segundo Moles (2009, p. 71), Lívio tornava-se um cidadão virtuoso, uma vez que sua obra direcionava-se a *Res Publica*; com isso, estabelecia critérios de comportamento social aos seus concidadãos. Logo, o passado e seus *exempla*, bem como a estratégia pedagógica da narrativa, criavam descrições de monarcas, associando, em cada caso, a proximidade ou afastamento das práticas de virtudes que simbolizavam, em termos sociais, atributos morais, cívicos e religiosos do povo romano (MARQUES, 2007, p. 51).

Desse modo, Lívio apresentou, em um primeiro momento, os deveres do historiador, a natureza do processo histórico e o benefício do conhecimento. Tais apontamentos singularizam o prefácio; enquanto veículo de comunicação, já que estabelece uma relação direta, quase confidencial de Lívio com seus leitores – como argumenta Sierra (1990, p. 46), o texto se baseia em uma construção narrativa ao ritmo de um diálogo entre o emissor da mensagem e seu público. Salientamos que a familiaridade com que Lívio se dirige ao seu cidadão-leitor pode ser compreendida como um recurso de *captatio benevolentiae* (SIERRA, 1990, p. 46-47), uma vez que o historiador constrói seus argumentos com uma aparente modéstia e uma neutralidade crítica frente à historicidade da tradição legendária e sua clara contribuição na perpetuação da “memória dos grandes feitos do povo mais poderoso do mundo” (TITO LÍVIO. *Ab Vrbe Condita Prefácio*, I).⁹ Tal recurso metodológico permite compreender o espaço da obra em relação à historiografia latina, demarcando dessa maneira os espaços de recordação (Cf. ASSMANN, 2011) e a comunicação das *memórias* significativas para reafirmar a *virtus* romana. Considerando tal argumentação, inferimos que, ao tratar da fundação da cidade de Roma, a narrativa de Lívio atua como um laço renovador da comunidade (Cf. ROLLER, 2009; CONNOLY, 2009; OMENA & SILVA, 2013) seguindo o modelo de refundação de Augusto, que reivindicava à *urbs* romana mudanças morais e físicas, ainda que inseridas em um campo de conflitos sociais e políticos (GUARINELLO, 1994, p. 180-193). Por esse raciocínio, entendemos a memória como um produto social que confere sentido de permanência e de unidade no tempo (GUARINELLO, 1994), à medida que se torna também “uma reconstrução continuamente atualizada do passado, mais do que uma reconstituição fiel do mesmo” (CANDAUI, 2011, p. 09).

Desse modo, a narrativa liviana produziu, em nosso entender, uma memória compartilhada não de todos os habitantes, mas de um coletivo diferenciado de indivíduos e grupos sociais, os quais ressignificavam os valores sociais romanos. A memória (*mnemé*) para os antigos configurou-se enquanto perpetuação da lembrança no monumento (*mnema*) – tal como a **Ab Vrbe Condita**, uma representação textual que nos comunica as recordações e celebrações de um passado virtuoso, o qual se torna, em vias de fato, um espaço privilegiado de atuação e ritualização da memória (FUNARI, 2010, p. 10). Consideramos que Lívio configura a memória do passado romano selecionando-a tal como um dispositivo que expressa experiências de seu mundo; logo, o contexto social, religioso e cultural são em nosso documento instrumentos de promoção da memória social (HOPE, 2011, p. 13).

A **Ab Vrbe Condita** se configurou como força legitimadora de posições e poderes dos sujeitos políticos que comunicam sua visão de mundo a um público (HOBSBAWN, 1997, p. 9-23). Nesse sentido, o Livro I visa à elaboração de uma historiografia exemplar, pressupondo, de fato, a utilização pragmática e pedagógica do passado representado como repositório das virtudes cívicas, tanto nas relações do indivíduo consigo mesmo (ética) quanto nas relações com outrem (política) (EHRHARDT, 2008, p. 83). Desse modo, os setes monarcas – Rômulo; Numa; Tulo Hostílio; Anco Márcio; Tarquínio Prisco; Sérvio Túlio; Lúcio Tarquínio, o Soberbo – representados na narrativa liviana caracterizavam-se como fundadores de Roma, já que se tornavam ativos construtores do *mores*, evidenciado em seus modos de atuar (*artes*) e em seus comportamentos cívicos (SIERRA, 1990, p. 65). O processo de fundação simbólica, moral e mesmo física, pretendia, em nossa argumentação, transmitir a *uirtus* e a latinidade romanas sustentadas pelos aspectos religiosos (*sacra, pietas, fides*), legais (*iura*), militares (*vires, disciplina militaris*), políticos (*senatus, prudentia*) e sociais (*iustitia, clementia, moderatio, pudicitia*). Tratava-se de preservar a sagrada fundação sob os auspícios da *uirtus*, elemento essencial no discurso de Lívio, pois é a partir dela que se preservava a tradição e se comunicava a identidade romana.

Por esses elementos, consideramos pertinente uma discussão sobre a primeira narrativa mitológica (Cf. EIRE, 2004; ELIADE, 2007; ASSMANN, 2011; JUNIOR, 2013) da obra, já que Rômulo simbolizava a fundação identitária da *urbs* romana. Segundo Miles (1995), ao se manifestar sobre Rômulo, o discurso direto é assumido, tal como se a intenção do

historiador fosse gerar credibilidade ao leitor por meio de sua autoridade; logo, a lenda do nascimento de Rômulo e Remo tinha um papel destacado na narrativa de Lívio, já que a história era relatada de modo simples, em uma sequência que despertaria a atenção do leitor para o tempo da narrativa. Tito Lívio evitava discutir o fratricídio e desvanecia-se, assim, o conflito dúbio entre o Rômulo fratricida e o Rômulo fundador da cidade (VITORINO, 2008, p. 20).

Tendo em vista esses elementos, compreendemos que o personagem Rômulo representava as origens da *urbs* e seus primeiros aspectos cívicos e identitários (STEM, 2007, p. 437), pois tal como fica expresso no discurso de Tito Lívio, o nascimento dos gêmeos estava vinculado ao advento da estruturação física, moral, religiosa e militar de Roma, haja vista que “estavam, como penso, predeterminados pelo destino a fundação de tão importante cidade e o início do império que é o mais poderoso depois do poder dos deuses” (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I, IV).¹⁰ A narrativa trata da exemplaridade de Rômulo e liga-o ao divino, não refutando nem afirmando a origem divina paterna por parte de Marte; contudo, mesmo esse discurso não sendo dado de modo direto, inferimos que o mesmo se tornava sugestivo já que sugeria aos leitores que os primórdios da cidade estavam sim misturados às ações humanas e ao divino (STEM, 2007, p. 442). Por esse ponto de vista, Tito Lívio utilizou as imagens das divindades como elementos vitais para a manutenção da vida humana bem como para a manutenção da *urbs* (STEM, 2007, p. 461). Explorava, com isso, a consciência e o respeito pelo espaço do sagrado, que permitiu, em termos efetivos, o estabelecimento da concórdia numa relação de *fides* e *pietas*, garantindo a condição ideal de manutenção da ordem no interior da *urbs* (BROWN, 1995, p. 292).

Compreendemos que Rômulo e Remo, desde jovens, quando criados por Faústulo e Larência, apresentavam em seu caráter a virilidade e a ascendência divina; mostravam-se desde cedo aptos às qualidades de governar; lançavam-se “contra os salteadores carregados de coisas roubadas, dividindo os frutos dos assaltos entre os pastores e, com estes, com os quais formavam um bando de jovens a cada dia, participavam das tarefas e divertimentos” (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I. IV).¹¹ Como já mencionado, o episódio do fratricídio tem um breve discurso na narrativa, sublinhado em dois pontos: 1) após os gêmeos terem consultado o augure para saber quem governaria a nova cidade, ocorreu que o augúrio viu primeiro

para Remo seis abutres, quando o dobro de aves se apresentou a Rômulo. Diante do fato, o povo aclamava um e outro como reis; contudo, a ambição se apoderou dos irmãos e, enfrentando-se sob o comando de suas iras, entregaram-se à morte, sendo Remo ferido e morto (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I. VII); 2). Segundo a tradição, Remo teria desrespeitado a linha do *pomerium* estabelecida por Rômulo e, assim, enfurecido pela transposição, matou o irmão (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I, VII).¹²

Rômulo, então, sozinho se apoderou do poder, e a cidade foi fundada a partir de seu nome, chamando-se Roma. Verifica que o ato fundador era acompanhado pelo ato de violência, assim como se verifica em outros momentos da narrativa, como no episódio de Lucrecia ao final do Livro I, bem como também o episódio de Camilo no Livro V, após a derrota dos gauleses. A violência pode ser compreendida como legitimadora do ato de fundação, uma vez que a atitude de Rômulo instituiu uma comunidade cívica; logo, observamos que o primeiro livro – *A Monarquia* em **Ab Vrbe Condita** – retratou a violência como precedente dos grandes eventos políticos e momentos de fundação. Como destaca Ariete (1997, p 209, *apud* CANELA, 2012), a relação existente na literatura entre política e violência, tal como se verifica na narrativa de Rômulo e no episódio do rapto das sabinas (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I, IX/X/XIII), permite, de fato, o estabelecimento e a manutenção de uma cidade, ou mesmo o estupro de Virgínia (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** III, XL), que provocou a dissolução do segundo decenvirato e o retorno da República.

Nesse sentido, a fundação, a violência e a identidade romanas encontram-se imbricadas na história do fundador de Roma, visto que Rômulo é apresentado como um líder eficaz e preparado para instituir uma comunidade (STEM, 2007, p. 443). Seus atos revestiram-se de um significado moral, à medida que construíam à *Res Publica*. Dessa forma, o processo de fundação física, institucional e religiosa da cidade de Roma se desdobraria no discurso de Lívio como uma ação ativa, uma vez que Rômulo articulou o seu papel de líder. Assim, passou a instituir sacrifícios aos deuses, fortificou o palatino, criou uma legislação, instituiu doze lictores e cem senadores – suas ações encontravam-se, então, socialmente ligadas à prática da *uirtus*. Compreendemos por tais discussões que o comportamento social de Rômulo auxiliava na definição das práticas e virtudes romanas, sendo, portanto, um dos personagens da narrativa liviana a demarcar por algumas características singulares a identidade de Roma. Em outras palavras, o ob-

jetivo de Lívio ao demarcar os espaços de fundação foi exatamente veicular aos seus leitores uma apropriação do passado correlacionando fundação, passado e identidade como elementos singulares e fundamentais para definir o ser romano e promover a manutenção vital entre passado e presente (MILES, 1995, p. 131-135).

Conforme essa linha de raciocínio, as virtudes cívicas tanto no espaço da *urbs* quanto no espaço da *domus* deveriam refletir, como acentua Lucien Jerphagnon (Cf. 1985), a *harmonitas*, que representava, de fato, o pertencimento à cidade e à necessidade de corroborar com a *Res Publica*. Interessa-nos ressaltar que os atos de Rômulo no momento da fundação foram estabelecidos sob virtudes e, portanto, dignos de serem considerados atos imortais (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I. XVI). Nesse episódio, reconhecemos a relevância dada por Lívio ao momento fundador e às atitudes subsequentes ao ato de fundação da cidade de Roma; logo, o eixo narrativo se desenvolveu por meio das ações representativas de seus personagens que, ao encarnarem virtudes-símbolos, auxiliavam na construção e consolidação da identidade romana.

Assim, na sequência do reinado de Rômulo, governou Numa Pompílio (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I. XVIII-XXI), relacionado à virtude-símbolo da religiosidade, necessária na promoção e na manutenção da *urbs* para com os deuses. Lembremos que o ato de fundação não se circunscrevia a um momento específico, mas a várias situações: quando se instituía um templo, uma cerimônia, um sacrifício ou uma lei destacavam-se novos marcos, novos comportamentos sociais, que estavam, de maneira direta, associados às reestruturações e ressignificações no ato da fundação. Portanto, acreditamos que as ações de Numa e de outros monarcas que se seguem, há sempre um aspecto de renovação, manutenção e fundação da cidade de Roma.

Assim sendo, após o governo de Numa, instaurou-se um interregno e, logo, em seguida, o povo sancionou como novo rei Tulo Hostílio (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I. XXII-XXXI) que, a partir das representações de Lívio, caracterizou-se por sua reputação militar. Com a morte de Tulo, o poder retornou ao Senado e, após realizada a eleição, o povo elegeu como rei Anco Márcio (neto do rei Numa Pompílio). Anco representava a virtude-símbolo, assim como também o discurso que o colocava como o estruturador da *urbs*, ligando-o às atitudes de seu avô em função da correta observação das práticas religiosas e seus ritos públicos; portanto, um comportamento político a ser lembrado, pois, segundo a argumentação de

Lívio, mostrou-se exequível nas artes cívicas, militares e na glória interna e externa de Roma (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I. XXXII-XXXV). O próximo monarca foi Tarquínio Prisco (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I. XXXV-XLI), representado no discurso de Lívio pela construção de obras públicas e pelo alicerce do templo de Júpiter. Assim, salientamos que, a partir desse momento, a narrativa de Lívio mostra aos seus leitores ações guiadas pela *ambitio* do homem, que não deixaram de instaurar, mesmo que pelos vícios e excessos, momentos fundadores. Assim posto, subsequente ao reinado de Tarquínio Prisco, teremos Sêrvio Tulio (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I. XLII-XLVIII). Este rei não era filho de Tarquínio, mas dotado de grande estima para ser o próximo a governar. Lembremos que Tarquínio Prisco assumiu o reinado sem seguir o direito de sucessão paterna do reinado de Anco Márcio, contudo, este ato não ficou esquecido pelos filhos de Anco que, investidos pela vingança, mandaram assassinar o rei. Após esse momento de conflitos, assume o trono Sêrvio Tulio, o qual buscou solidificar seu poder tanto nos arranjos públicos como particulares, evitando, assim, que os filhos de Tarquínio nutrissem por ele o mesmo rancor que os filhos de Anco nutriram por Tarquínio. Compreendemos que, nesse momento da narrativa, Lívio retratou comportamentos viciosos e desmedidos – tais como o do monarca Tarquínio, o Soberbo (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I. XLIX-LX) –, os quais, em nossa concepção, colocavam em evidência conflitos políticos e sociais existentes na *urbs* romana. Assim, partimos do pressuposto segundo o qual as imagens construídas e propagadas por Lívio tornavam-se ações representativas, e como produtos sociais convertiam-se em símbolos de poder e de prestígio social nos espaços institucionais da comunidade cívica (WALLACE-HADRILL, 2008, p. 43).

Compreendemos que o processo de legitimidade de Roma no discurso liviano fundamentou-se na construção e na consolidação de uma identidade da *urbs*, à medida que o corpo cívico da cidade responsabilizava-se pela ressignificação das virtudes dos antepassados. Vê-se, então, que a manutenção desses valores relacionava-se diretamente à *auctoritas* do *mos maiorum* romano (BLOM, 2010, p. 15). As ações concretas dos antepassados, suas *res gestae*, foram representadas e transmitidas como *exempla* históricos, demonstrando não só a ação virtuosa, mas a posição do *mos maiorum*. Como propõe Blom (2010, p. 15), os exemplos históricos estabelecem uma ligação crucial entre as virtudes dos ancestrais – *mos maiorum* – e a prática historiográfica; logo, a tarefa de retratar os monarcas e seus

comportamentos insere-se no objetivo maior que representava, em outras palavras, a valorização do passado romano, glorioso e majestoso, como formas de comunicação e produção social de memória que contribuiriam, de fato, para a construção identitária do *populus romanus*.

Por essas discussões, aludimos a que o discurso exemplar de Lívio não era neutro ou objetivo, mas sim uma (re) interpretação subjetiva do passado, articulado numa coerente ligação com a intenção historiadora. Assim, partilhamos da concepção de que os *exempla* históricos não eram estáticos, mas postos de forma fluidica na narrativa liviana, podendo ser observados em palavras e comportamentos – representavam, pois, uma tradição e, ao mesmo tempo, reinventavam-na (Cf. BLOM, 2010, p. 87; ROLLER, 2009). A exemplaridade era, pois, um discurso, um sistema coerente de práticas sociais e de poder, eram símbolos que, selecionados e organizados, representavam o passado romano de modo a representar a coletividade. Isso nos leva a crer que o discurso exemplar produzia e reproduzia atores, ações, audiências, monumentos e condutas cívicas, os quais constituíam coletivamente a (re) atualização do passado e sua relação com o presente (WALLACE-HADRILL, 2008, p. 227). Propusemos, portanto, neste artigo, a compreensão do testemunho de Lívio como sendo a consolidação e a legitimação da *auctoritas* e da *laus* da cidade de Roma e de seus cidadãos.

Documentação escrita

CATULO. **Epigramas**. Trad. de João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: Edusp, 1996.

HORACE. **Odes et Epodes**. Les Belles Lettres: Paris, 2002.

LIVY. **The History of Rome I**. Books I-II. (Loeb Classical Library). Trad. B. O. Foster. Cambridge: Harvard University Press, 1919.

TITO LÍVIO. **Histoire Romaine**. (Tome I – Livre I). Texte établi par Jean Bayet e traduit par Gaston Baillet. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1947.

TITO LÍVIO. **Historia de Roma desde su fundación**. Traducción y notas de José Antonio Villar Vidal; introducción general de Ángel Sierra. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

TITO LÍVIO. **História de Roma livro I: a monarquia (Ab Vrbe Condita)**. Trad. Mônica Vitorino; introdução e notas Júlio Cesar Vitorino. Belo Horizonte: Crisálida, 2008.

Referências bibliográficas

- ASSMANN, J. **Historia y mito en el mundo antiguo**. Los orígenes culturales de Egipto, Israel e Grecia. Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- BLOM, H. V. D. **Cicero's role models the Political Strategy of a Newcomer**. Oxford: University Press, 2010.
- BROWN, R. Livy's Sabine women and the ideal of concordia. **Transactions of the American Philological Association**, v. 125, p. 291-319, 1995.
- CANAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.
- CANELA, K. C. **O estupro no direito romano**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.
- CHAPLIN, J. D. **Livy's exemplary history**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- CHAPLIN, J. D.; KRAUS, C. S. **Oxford readings in classical studies Livy**. Oxford: University Press, 2009.
- CONNOLLY, J. Virtue and violence: the historians on politics. In: FELDHER, A. **The roman historians**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 181- 194.
- _____. The politics of rhetorical education. In: GUNDERSON, E. (Ed.). **The Cambridge Companion to ancient rhetoric**. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.
- D'AMBRA, E. Women on the Bay of Naples. In: JAMES, S. L.; DILLON, S. (Ed.). **A companion to women in the Ancient World**. London: Blackwell Publishing Ltd., 2012, p. 400-413.
- DUPONT, Florence. **L'invention de la littérature**. Paris: La Découverte & Syros, 1998.
- _____. **L'acteur-roi: le theatre dans la Rome antique**. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- ECK, W. **The Age of Augustus**. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- EDER, W. Augustus and the Power of Tradition. In: GALINSKY, K. (Ed.). **The Cambridge Companion to the Age of Augustus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 13-32.
- EHRHARDT, M. L. **O arquiteto do social: Sêneca e a construção de modelos para a sociedade romana nos tempos do principado a partir da História *magistra vitae***. Tese de Doutorado. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em História, 2008.

- EIRE, A. L. Mito y Ritual: una aproximación. **Humanitas**, v. 56, p. 329–364, 2004.
- ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- FELDHERR, A. **The roman historians**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _____. Livy's revolution: civic identity and the creation of the *res publica*. In: HABINEK, T.; SCHIESARO, A. (Eds.). **The Roman Cultural Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 136-17.
- FOX, M. Rhetoric and literature at Rome. In: DOMINIK, W.; HALL, J. (Ed.). **A companion to Roman Rhetoric**. Oxford: Blackwell, 2007.
- FUNARI, P. P. A. Prefácio. In: CÂNDIDO, M. R. (Org.). **Memórias do Mediterrâneo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010, p. 8-9.
- GALINSKY, K. Ideas, ideals, and values the legislation on morals and marriage. In: _____ (Ed.). **Augustan Culture: an interpretive introduction**. New Jersey: Princeton University Press. 1996, p. 128-140.
- GOWING, A. M. **Empire and memory: the representation of the Roman Republic in imperial culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- GUARINELLO, N. L. Memória coletiva e história científica. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 7, n. 13, p. 49-62, 1994.
- _____. Archaeology and the meanings of material culture. In: FUNARI, P. P. A.; ZARANKIN, A; STOVEL, E. (Eds.). **Global archaeology theory: contextual voices and contemporary thoughts**. New York: Academic Plenum Publishers, 2005, p. 19-28.
- HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (Orgs.) **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- HOPE, V. M. Remembering to mourn: personal mementos of the dead in Ancient Rome. In: HOPE, V. M.; HUSKINSON, J. (Orgs.) **Memory and Mourning: Studies on Roman Death**. Oxford: Oxbow Books, 2011, p. 176-195.
- JAEGER, M. **Livy's written Rome**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.
- JUNIOR, M. A. Eficácia retórica: A palavra e a imagem. **Revista Rhêtorikê**, Lisboa, n. 1, v. 0, p. 1-26, 2008.
- KRAUS, C. S. & WOODMAN, A. J. **Latin Historians, Greece & Rome: New Surveys in the Classics**. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- LEMOS, M. S. A elite senatorial, o mos maiorum e a fortuna do Império Romano nas crônicas do século IV d.C. **Anais Eletrônicos – VI Encontro Estadual de História – ANPUH/BA**, Baía, p. 1-10, 2013.

- LOBUR, J. A. **Consensus, concordia, and the formation of Roman imperial ideology**. New York. Routledge, 2008.
- MARQUES, J. B. **Tradição e renovações da identidade romana em Tito Lívio e Tácito**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.
- MILES, G. **Livy: reconstructing early Rome**. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1995.
- MITRAUD, C. A. **História e tradição no Livro I de Tito Lívio**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2007.
- MOLES, J. L. Livy's preface. *In*: CHAPLIN, J. D; KRAUS, C. S. **Oxford readings in classical studies: Livy**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- OMENA, L. M de; SILVA, S. B. A retórica da morte na narrativa de Tito Lívio (Século I a.C.). **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v. 2, n. 3 (Especial), p. 94-108, 2013.
- PEREIRA, M. H. R. **Estudos de história da cultura clássica**. II Volume – Cultura Romana. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- ROLLER, M. The exemplary past in Roman historiography and culture. *In*: **The roman historians**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 181- 194.
- _____. The Politics of Aristocratic Competition: Innovation in Livy and Augustan Rome. *In*: DOMINIK, W. J.; GARTHWAITE, J; ROCHE, P. A. **Writing Politics in Imperial Rome**. Leiden/Boston: Brill, 2009, p. 153-172.
- SALLES, C. **Lire à Rome**. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2010.
- STEM, R. **The Exemplary Lessons of Livy's Romulus**. California: University of California, 2007.
- SYME, R. Livy and Augustus. **HSCP**, Oxford, n. 64, 1959.
- WALLACE-HADRILL, A. **Rome's Cultural Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Notas

¹ “Factvrsne operae pretium sim si a primordio Vrbs res populi Romani perscripserim nec satis scio nec, si sciam, dicere ausim. [...] et si in tanta scriptorum turba mea fama in obscuro sit, nobilitate ac magnitudine eorum me qui nomini officient meo consoler” (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita Prefácio**).

² Quando nos referimos ao *mos maiorum* estamos, de fato, refletindo-o como um conjunto de valores e práticas sociais que, estabelecidas temporalmente, são articuladas e transmitidas a uma dada comunidade cívica. Como afirma Cícero em **Da República** (V, 1), a glória de Roma está relacionada à observância dos costumes ancestrais — o *mos maiorum* romano. Nesse sentido, “o *mos maiorum* pode ser compreendido como um conjunto de regras de conduta, morais e políticas, não sistematizado, transmitido no seio da aristocracia senatorial tradicional” (LEMOS, 2013, p. 2). Conforme Pereira (2002, p. 359-360), o *mos maiorum* jamais foi um código de leis escritas, mas constituiu um conjunto de valores que legitimavam e orientavam as ações e práticas políticas, religiosas, civis e militares. Desse modo, consideramos que o conjunto de virtudes ancestrais (*fides, pietas, auctoritas, clementia, iustitia*) tornou-se, de fato, um dispositivo de poder ressignificado à política augustiana, tendo em vista que o *mos maiorum* deve ser historicizado e refletido em cada contexto histórico.

³ “inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptu foedum exitu quod uites” (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** Prefácio. I).

⁴ “Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in industri posita monumento intueri” (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** Prefácio. I).

⁵ “Inclita iustitia religioque ea tempestate Numae Pompili erat. Consultissimus uir, ut in illa quisquam esse aetate poterat, omnis diuini atque humani iuris. (...) Accitus, sicut Romulus augurato urbe condenda regnum adeptus est, de se quoque deos consuli iussit. (...). Qui regno ita potitus urbem nouam conditam ui et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat (...). Cum ualida Tum temperata et belli et pacis artibus erat ciuitas” (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I. XVIII/XIX/XXI).

⁶ Compreendemos que os ritos conduzidos pela sociedade romana garantiriam à *pax deorum*, tendo como tema principal, a relação da comunidade com suas divindades. As práticas religiosas em Roma foram múltiplas, móveis, formadas e transformadas continuamente em relação às formas pelas quais os indivíduos promoviam a manutenção com o sagrado. Nesse sentido, a concórdia englobava as práticas ritualísticas como ações e dispositivos mantenedores da *urbs*, à medida que se tornavam símbolos do poder (LOBUR, 2008, p. 38-39). Assim, em nossa percepção, a concórdia representava uma ação ritualizada das condutas nos espaços doméstico e público, a qual conduz ao bom funcionamento da *urbs* na paz e na guerra, pois a promoção da concórdia é também a promoção da comunidade cívica em seus aspectos ritualísticos, fúnebres, moral e militar. É imprescindível mencionar que, além dos dispositivos textuais, tal como a narrativa histórica de Lívio, a *domus* de Augusto promovia nos suportes arquitetônicos representações da

concordia. Por exemplo, Livia e seu filho Tibério mandaram construir um *porticus* dedicado à *Concordia Augusta* em 7 a.C., em um bairro de Roma; o interessante é que, como propõe Eve D'Ambra, a *concordia* aparece também no mesmo período em províncias romanas, tal como em Pompeia. Nesta cidade, temos uma mulher chamada Eumáquia, filha de *Lucius* e sacerdotisa pública que, às suas expensas, mandou construir um edifício, dedicando-o a *Concordia et Pietas* de Augusto – o que evidencia não somente o importante papel da personagem como representante da elite local de Pompeia e, com isso, a proximidade com a *domus* de Augusto, mas igualmente a promoção da *concordia* em outras regiões do *imperium*.

⁷ Compreendemos o conceito de ressignificação como aquele que atribui significado às coisas. É culturalmente definido e articulado conforme as necessidades do contexto no qual é empregado. Resignificar pressupõe remodelar, estabelecer mudanças a partir de símbolos previamente estabelecidos que, ressignificados, promovem e constroem discursos, desejos e intenções investidos de emoção compartilhada pela sociedade. O conceito de ressignificação pressupõe uma forma de comunicação social entre comunidade e poder, uma vez que o indivíduo que detém o poder sempre o faz através de algo já estabelecido, que é rearticulado e recebe outras significações que serão compartilhadas pela comunidade cívica, dando sentido de unidade e pertencimento a um dado lugar social (GUARINELLO, 2005, p. 21-22). Diante disso, consideramos que o uso do conceito *ressignificação* para pensar a contemporaneidade de Lívio e em específico as medidas e práticas adotadas por Augusto, torna-se significativo, à medida que nos permite historicizar os símbolos e significados atribuídos e construídos por uma sociedade em seu mundo social. O uso do conceito resignificar pressupõe um diálogo e, em nosso caso, o diálogo é estabelecido entre passado e presente, isto é, o passado exemplar de Roma é ressignificado, ganha um novo sentido quando articulado às necessidades do contexto político de Lívio (I a.C.).

⁸ “[...] Vt cumque erit, iuuabit tamen rerum gestarum memoriae principis terrarum populi pro uirili parte et ipsum consuluisse. [...] Res est praeterea et immensi operis, ut quae supra septingentesimum annum [...] Sed querellae, ne Tum quidem gratiae futurae cum forsitan necessariae erunt, ab initio certe tantae ordiendae rei absint. [...] Labebe deinde paulatim disciplina uelut desidentis primo mores sequatur animo, deinde ut magis magisque lapsi sint, Tum ire coeperint praecipites, donec ad haec tempora quibus nec uitia nostra nec remedia pati possumus peruentum est. Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre AC frugiferum, omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri” (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** Prefácio, I).

⁹ “rerum gestarum memoriae principis terrarum populi pro uirili parte et ipsum consuluisse” (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** Prefácio, I).

¹⁰ “Sed debebatur, ut opinior, fatis tantae origo urbis maximique secundum deorum opes imperii principium” (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I, IV).

¹¹ “Sed in latrones praeda onustos impetus facere pastoribusque rapta diuidere et cum his, crescente in dies grege iuuenum, seria ac iocos celebrate” (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I, IV).

¹² Assim como entendemos, o *pomerium* representava um lugar cercado por muralhas de ambos os lados. Vê-se então que, no momento de fundação da cidade, haveria um espaço para a consagração dos limites definidos e, neste espaço, morar ou plantar era uma profanação. Com o advento do crescimento da cidade, as muralhas haveriam de expandir juntamente com aqueles limites considerados sagrados (TITO LÍVIO. **Ab Vrbe Condita** I, XLIV). Pela compreensão do significado de *pomerium*, inferimos que, ainda sob o reinado de Sérvio, houve uma expansão da cidade e de suas fronteiras na *urbs*, instaurando-se a exata correspondência entre a *fides* para com os deuses e a concórdia entre os cidadãos. No entanto, para todo momento de ordem e equilíbrio, há o oposto demarcado pelo caos, desordem e por ações desmedidas guiadas pela *ambitio* do homem sedento de poder. Esse momento é representado na história de Lívio pela figura de Tarquínio, o Soberbo e de sua esposa Túlia, filha do rei Sérvio, que, desejando apoderar-se do reino, instaurou o exercício do poder pela força, difundindo a intolerância e o medo na comunidade política (tais pormenores dessas narrativas serão analisadas no capítulo III). Cabe-nos compreender como os espaços e as divisões do *pomerium* transformavam-se em construções identitárias da cidade de Roma e dos valores e comportamentos que distinguiam o romano de outros povos. Em outras palavras: as representações militares, com ênfase na guerra e nas conquistas de Rômulo e Tulo Hostílio; a correta ligação ritualística entre homens e deuses (Numa Pompílio; Anco Márcio); os atos legais que levam em consideração as leis, os direitos, o povo, bem como a organização e a estruturação das assembleias (Sérvio Tulio), e até mesmo a construção de obras públicas consolidavam o que denominamos de latinidade romana, marcada por momentos de constantes fundações físicas e morais da cidade de Roma.

DISCURSOS E CARACTERIZAÇÃO DE TIBÉRIO NOS ANAIS DE TÁCITO*

Anderson Martins Esteves**

Resumo:

*Partindo de uma chave de leitura dos **Anais** de Tácito que coloque em evidência a posição política do autor, podemos entender o retrato de Tibério, bem como dos demais príncipes de sua dinastia, como uma denúncia ao princípio da sucessão hereditária. Para dar conta do conceito de retrato e de caracterização, discutimos a ideia de personalidade na literatura antiga e da relação entre natura e mores, presentes tanto na historiografia quanto na biografia. Finalmente, analisamos uma fala de Tibério diante do Senado, de maneira a evidenciar como os discursos podem ser usados como procedimentos de caracterização.*

Palavras-chave: *Historiografia romana; Tácito; Tibério; discurso; retrato.*

SPEECHS AND CHARACTERIZATION OF TIBERIUS IN THE ANNALS OF TACITUS

Abstract: *Considering the political position of Tacitus as na important key to reading the **Annals**, one can understand the portrait of Tiberius, as well as the other emperors of his dynasty, as a criticism to the principle of hereditary succession. To help to understand the concept of portrait and characterisation, we discuss the idea of personality in the ancient literature and the relationship between natura and mores, occurring both in historiography and biography. Finally, we analyse one speech of Tiberius to the Senate, so as to demonstrate how discourse can be used as a procedure of characterisation.*

Keywords: *Roman historiography; Tacitus; Tiberius; discourse; portrait.*

* Recebido em 25/05/2015 e aceito em 31/07/2015.

** Professor adjunto do Departamento de Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, atuando no Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas.

Nos seis primeiros livros dos *Anais*, última obra do senador romano Cornélio Tácito, Tibério ocupa um papel de relevância. Na obra, que foi escrita no início do século II d.C., o autor narra eventos ocorridos no centro político e administrativo do Império Romano entre os anos 14-68 d.C.,¹ trazendo à luz os *arcana imperii*, i.e., os segredos do exercício do poder imperial. Daí o enfoque privilegiado sobre as personagens da corte e, sobretudo, sobre os príncipes da dinastia júlio-claudiana, que governaram no período abrangido pela obra historiográfica. Dos três príncipes de que tratam os **Anais** – a saber, Tibério, Cláudio e Nero, tendo-se perdido todos os livros referentes a Calígula – é do primeiro que se oferece ao leitor um retrato mais completo, em virtude tanto da preservação da maior parte dos livros referentes a seu principado, como da profundidade com que o autor apresenta esta personagem. Tibério é mostrado, sobretudo, em sua atuação no Senado e na vida política de Roma, expondo-se suas atitudes, seus discursos e mesmo seus pensamentos. Assim, no decorrer da narrativa, Tácito compõe a personagem e a torna mais densa por meio de uma série de procedimentos, que reafirmam suas características principais.

Tácito, conhecido por seu pessimismo no que tange à política e à natureza humana, curiosamente escreveu em uma época se não de otimismo, pelo menos de renovação de esperanças quanto aos imperadores romanos e quanto à prosperidade do Império. Após um período de quinze anos de tirania de Domiciano, o Senado havia conseguido retomar parcialmente o poder e entregava o *imperium* a Nerva, dando início a uma nova dinastia, pródiga em príncipes que se fixaram na tradição historiográfica como bons governantes, a exemplo de Antonino Pio ou de Marco Aurélio. É esse o ambiente político de Tácito, que começa a escrever seus *Anais* no final do principado de Trajano² e continua a escrever pelos primeiros anos do principado de Adriano.

Talvez esse pessimismo do historiador seja mais compreensível quando entendemos que os **Anais** em sua quintessência política não são uma obra contra a instituição do principado – essa é uma ideia recorrente na fortuna crítica de Tácito desde Ronald Syme (1958), o grande especialista de meados do século XX. É claro que, em um primeiro plano, a narrativa dos **Anais** é inspirada no sentimento da grandeza moral e política da Roma republicana, nas virtudes originárias do povo romano e na censura à submissão do Senado ao novo poder imperial. Esse ideal republicano é um motivo constante, mas deve ser compreendido como mais um sinal da iden-

tificação do autor com a ordem senatorial, ou mesmo como uma estilização da prosa historiográfica romana do período a tal ponto de ser definida como uma historiografia senatorial. Entretanto, Tácito aceita o principado como uma necessidade histórica, que se justifica pelo trauma das guerras civis, uma constante na literatura clássica tardo-republicana que foi revivida pelo autor no ano de 69 com a morte de Nero – o ano dos quatro imperadores. Somente o governo de um só poderia dar fim ao mal maior representado pelas guerras civis. Isso é sugerido, por exemplo, na seguinte passagem dos **Anais**, referindo-se a Augusto: “recebeu sob seu poder um mundo cansado pelas guerras civis e governou, com o título de príncipe”³ (TÁCITO. **Anais** 1. 1. 1), ou nesta, das **Histórias**: “Mas depois da batalha de Áccio, quando o poder de um só foi a condição da paz, ...”⁴ (TÁCITO. **Histórias** 1. 1. 1).

O *leitmotiv* político dos *Anais* é não a denúncia do principado, mas a rejeição ao mecanismo de sucessão dinástica. Augusto, seguido por Vespasiano, iniciador da dinastia seguinte, transmitiu o *imperium* a um membro de sua família, o que era absolutamente contrário à tradição republicana, em que as magistraturas eram ocupadas por eleições nos *comitia* ou por decisões do Senado. Tácito é claramente contrário à sucessão hereditária pelos perigos que importava passar o governo não ao “melhor” entre os senadores, mas a algum membro da família imperial, que deveria assumi-lo mesmo se não tivesse qualidades para governar. Nisso, pode ter sido influenciado pela experiência de Domiciano na dinastia flaviana, que provava que, mesmo uma família que havia dado dois imperadores tidos como aptos para o cargo (*i.e.* Vespasiano e Tito), poderia dar origem a um tirano cruel, como foi retratado pela já citada historiografia senatorial. O poder, assim, não deveria permanecer como apanágio de uma casa, como no discurso de Galba (TÁCITO. **Histórias** 1. 16), composto por Tácito nas **Historiae**. Caberia a cada príncipe escolher dentre o colégio senatorial o mais adequado a ser seu sucessor, a exemplo do que fizera Nerva adotando Trajano. E, sobretudo, supomos que o senador-historiador Tácito deveria entender-se incumbido de zelar pelo equilíbrio político dessa constituição romana e denunciar o princípio da sucessão hereditária como forma de garantir que a nascente dinastia Nerva-antonina se perpetuasse no poder por meio da sucessão adotiva.

Atendendo a essa incumbência política e à função da *historia* como *docere*– o célebre “*historia magistra vitae*” de Cícero –, Tácito apresenta o principado de Tibério e, por extensão a personalidade do príncipe, de ma-

neira a ressaltar os riscos que advinham da sucessão hereditária. Filho do primeiro casamento de Lúvia, Tibério é apresentado nos *Anais* (1,3) como a última opção para suceder a Augusto diante da morte de seus netos Caio e Lúcio e do genro Agripa. Assim, para manter o poder dentro da família imperial, vê-se obrigado a escolher Tibério a despeito de seu caráter, marcado pela soberba, crueldade e dissimulação (TÁCITO. *Anais* 1. 4. 3-4). O que buscamos neste artigo é determinar como uma dessas características – a simulação/dissimulação de Tibério – é reafirmada na narrativa da primeira hêxade dos *Anais* por meio de um procedimento literário específico: o uso dos discursos. Trata-se, pois, do processo de caracterização, entendido como o conjunto de técnicas visando à transmissão de informações sobre uma personagem, seja ela histórica ou ficcional. Ademais, a distinção entre prosa historiográfica e ficção na Antiguidade deve ser, em conformidade com a posição que defendemos (ESTEVES, 2013), posta em segundo plano, de maneira a se compreender a historiografia antiga dentro dos sistemas literários da tradição greco-romana.

Parte da dificuldade subjacente à questão da personagem na literatura clássica deve-se ao distanciamento da noção de personalidade entre as culturas da Antiguidade e o mundo moderno. A literatura, como forma de expressão mimética do real, é profundamente tributária da *Gedankenwelt*, i.e., do “mundo do pensamento”, na expressão de Michael von Albrecht (2009, p.27), de forma que os conceitos literários devem ser entendidos à luz da história cultural da época estudada. E sobre a personalidade, Ross, ao tratar da personagem épica, é categórico e resume uma tendência geral da crítica contemporânea:

*Tornou-se um lugar-comum entre os classicistas o fato de que os gregos e os romanos consideravam a personalidade (character) de um indivíduo como algo determinado no nascimento, imutável ao longo da vida. Essa seria a premissa básica do romano comum (...).*⁵ (ROSS, 2007, p.27)

Essa compreensão, ainda que correta de maneira geral, merece alguns reparos ou, pelo menos, alguns esclarecimentos.

Em latim, personalidade poderia se expressar como *ingenium*; ou mesmo *natura*, quando este termo é aplicado a pessoas. Tácito, por exemplo, usa profusamente ambos os termos para se referir a esse conjunto de carac-

terísticas. E essa personalidade se mostra no mundo dos fatos por meio dos *mores*, ou seja, do comportamento individual, entendido como o conjunto de ações. Assim, na primeira hêxade dos **Anais**, percebe-se que a *natura* de Tibério é um dado inato, como quando o autor, ao se referir à obscuridade do imperador, opõe o vocábulo a *adsuetudo*, ou seja, costume.

Tiberioqueetiam in rebus quas non occuleret, seu natura siue adsuetudine, suspensa semper et obscura uerba. (TÁCITO. **Anais** 1. 11. 2)

E Tibério, mesmo nas coisas que não procurasse ocultar, seja por sua natureza, seja por hábito, usava sempre palavras obscuras e de duplo sentido.

Embora a *natura* seja, para Tácito, invariável, os costumes podem variar, em geral seguindo um padrão que se repete no retrato de Nero na última hêxade, isto é, de maneira a revelar, ao longo da narrativa, a verdadeira natureza da personagem. É o que vemos no seguinte passo:

*Quanto aos seus hábitos, ele teve diversas fases: admirável, em sua vida e em sua reputação, enquanto foi um cidadão privado, ou mesmo investido de comandos, sob Augusto; dissimulado e astuto em fingir virtudes enquanto Germânico e Druso ainda viviam; igualmente era um misto de bem e mal antes da morte da mãe; abominável pela crueldade mas com suas torpezas ocultas enquanto amava e temia Sejano; no final, precipitou-se ao mesmo tempo nos crimes e nas depravações, depois que, abandonados o medo e o pudor, entregou-se somente à sua natureza.*⁶ (TÁCITO. **Anais** 6. 51. 3)

Podemos compreender que o caráter (*natura*), que se revela no final de sua vida quando ele se entrega aos crimes e aos *débauches*, permanece inalterado. O que evolui em um *crescendo* são os hábitos (*mores*) de Tibério, em função das circunstâncias exteriores à sua personalidade: a chegada ao poder, a morte de sua mãe e, finalmente, a morte de Sejano.

A disposição da personagem histórica na narrativa é tradicionalmente chamada de retrato, aplicando-se o termo ao conjunto ordenado dos *mores* e da *natura*. Separar, contudo, o aspecto interno da personagem de suas feições externas – a *natura* dos *mores* – é tarefa demasiado artificial, porquanto ambos aparecem costumeiramente juntos, de maneira que, não raro, um revele o outro ou, por outras, um explique o outro. O termo deve ser usado

com ressalvas, já que pode induzir à ideia enganosa de que os historiadores retratavam a realidade tal qual esta se lhes apresentava, *i.e.*, por meio da observação direta e pessoal, ou por meio de documentos. Descontando-se a sua implicação verista e com a ressalva de que o conceito de “retrato”, quando empregado em uma obra histórica, não deve ser lido como um simples reflexo instantâneo do evento histórico, o termo pode ser utilizado como um quase sinônimo de personagem. Na realidade, o retrato – e convém especificar, o retrato de Tibério – é uma personagem qualificada pelo fato de ter correlação com uma pessoa real, que tem existência exterior e anterior à obra literária – em nosso caso, o imperador Tibério. E é essa a significação que lhe empresta Bernard em um recente trabalho sobre as personagens históricas de Tito Lívio. Após dizer que o retrato (*portrait*) é um conceito emprestado das artes plásticas e que “repousa sobre um equilíbrio frágil entre a verdade e a beleza” (BERNARD, 2000, p. 7), o autor justifica o uso do termo dizendo que o retrato não pode escapar aos múltiplos dados do real – sociais, morais, psicológicos, ideológicos. As individualidades pintadas nas obras de história existiram, elas não saíram da imaginação do autor. A história é um saber, mesmo que relativo: os retratos são fundamentados sobre fontes, sobre testemunhos escritos, e é sempre possível compará-los com aqueles que outros autores escreveram a partir do mesmo modelo (BERNARD, 2000, p. 9).

Estudar o retrato de Tibério na primeira hêxade dos *Anais* equivale, assim, a seguir, ao longo da narrativa, suas ações, seus discursos, seus pensamentos e os comentários de terceiros. Esse tipo de apresentação, dispersa e fundida na obra, perfaz uma técnica conhecida como “retrato indireto” (SYME, 1958, p. 314), em que a caracterização das personagens é intimamente ligada à narração, que não se interrompe para que o autor trace um retrato direto e definitivo, chamado de *portrait en pied* por Courbaud (1918, p. 168). Esse retrato *em pied* aparece, em regra, no final da narrativa, sob a forma de um curto necrológio, que sintetiza num epílogo o conjunto das características apresentadas até ali, trazendo ao leitor um “esboço biográfico” da personagem (SCHMAL, 2009, p. 97).⁷ Isso ocorre, por exemplo, ao final dos livros dos *Anais* devotados a Tibério, depois de cuja morte Tácito resume a natureza ambígua do imperador, como vimos acima.

Dentre os vários procedimentos de composição do retrato, escolhemos o discurso para esta análise. Uma obra historiográfica sem os discursos não pareceria reproduzir a realidade para os romanos e gregos da Antiguidade.

A vida pública estava tão penetrada pelos discursos, que uma obra que tivesse por objetivo representá-la não poderia prescindir destes sem parecer inverossímil. Assim, o uso dos discursos reconstituídos na historiografia antiga não é mera convenção do gênero, mas um esforço para tornar a obra realista.

Não nos seria possível duvidar da recriação operada por Tácito nos discursos reais de personagens históricas, aos quais, considerando as funções que ocupava, poderia ter acesso pelos *acta senatus*. É, com efeito, o próprio historiador que nos informa sobre o seu método de recriação – e se o faz tão displicentemente é porque certamente não precisava explicitar uma prática comum na historiografia antiga. Por exemplo, quando Tácito cita algumas poucas palavras de alguém, pede licença para fazê-lo. “Citarei as próprias palavras do príncipe”,⁸ escreve ele (*Anais* 14. 59. 3) quando quer repetir as palavras de Nero, dando a entender, *contrario sensu*, que a norma é a recriação das falas pelo historiógrafo. Do mesmo modo, Tácito se eximiu de apresentar o discurso de Sêneca moribundo, pois o mesmo já havia sido publicado por um discípulo deste.

O discurso tem a função de complementar a exposição narrativa colocando em cena um retrato psicológico das personagens; veiculando as ideias do autor ou discutindo uma causa, explicitando seus prós e contras. Essa divisão deve ter em mente a impossibilidade de se isolar um discurso-tipo para cada função específica. Nesse sentido, raramente há um discurso meramente retórico, outro meramente confessional e um terceiro psicológico. A maioria dos discursos tem os três elementos, o que não quer dizer que um desses não possa sobressair.

Aos discursos presentes nas obras historiográficas corresponde o exercício de retórica conhecido por etopeia, pelo qual o aprendiz de orador dava voz a uma personagem de maneira a lhe atribuir um caráter. E a historiografia romana, cuja escritura repousava nos ditames do código retórico, tornava-se ainda mais próxima da retórica nesses exercícios de declamação que constituíam os discursos. Sobre essa evidência da retórica sobressaindo da narrativa nos discursos de Tibério, pronuncia-se Syme:

*Quando Tácito compõe um discurso, ele naturalmente emprega um número dos procedimentos retóricos normais para produzir uma ilusão de um discurso falado. A estrutura e o estilo não são, em absoluto, iguais aos das suas narrativas.*⁹ (SYME, 1958, p. 700)

O mesmo Syme é de opinião que, ao compor os discursos de Tibério, Tácito tenha usado algumas características da linguagem do príncipe, visto que possivelmente o historiador tenha tido acesso aos arquivos do Senado que continham a transcrição de tais pronunciamentos. Postulando essa hipótese, Syme afirma que certas peculiaridades dos discursos de Tibério nos *Anais* – podem-se citar, por exemplo, o uso de palavras abstratas e o de verbos compostos em proporção maior do que no resto da narrativa – se devem ao próprio estilo de Tibério. Aponta, ainda, que algumas palavras – como *compello*, *diuidico* e *exsatio* – só aparecem nos discursos diretos ou indiretos de Tibério, sendo ausentes do resto dos escritos de Tácito (SYME, 1958, p. 700-703). Miller (1968), comparando a frequência de palavras só usadas nos discursos de Tibério com as palavras só usadas nos discursos de Nero, pôs à prova a hipótese de Syme e chegou à conclusão de que aqueles pronunciamentos tinham conexão com as palavras reais de Tibério. Contrário ao método utilizado por Miller é Wharton, para quem “as supostas peculiaridades dos discursos de Tibério não são mensuráveis pelos critérios estilísticos propostos” (WHARTON, 1997, p. 124). O mérito de tal debate não tem especial interesse neste artigo, já que não nos propomos a especular sobre a autenticidade dos discursos de Tibério. Entretanto, não podemos deixar de registrar o acordo prévio, ou seja, o entendimento mínimo de que partem os contendores, *i.e.*, que os discursos dos *Anais* foram compostos por Tácito, tenha este sido mais ou menos influenciado pela fonte histórica. Discute-se o grau da influência que o estilo do imperador exerceu sobre Tácito, e não o fato de que os discursos são produtos de criação literária.

Há cinco discursos de Tibério em estilo direto, todos proferidos¹⁰ perante o Senado. Comparados aos discursos das **Historiae** ou das obras anteriores de Tácito, são de curta extensão, o que possibilita a tradução de um deles, seguida de comentários. Necessário notar, entretanto, que há inúmeros outros discursos indiretos, por vezes meros atos de fala, referências aos enunciados do imperador.

O discurso que nos propomos a analisar é aquele em que se pede um julgamento justo para Cneu Pisão, que havia sido acusado de colaborar na morte de Germânico. Este último era sobrinho de Tibério e fora adotado por ele por ordem de Augusto, estabelecendo-se, assim, uma linha sucessória do trono imperial. Tibério, entretanto, que já tinha um filho, era acusado de tratar Germânico com desfavor e maquinou para que o Senado o afastasse de Roma com o encargo de estabelecer a paz nas províncias da Ásia

Menor. Simultaneamente, para reduzir o poder de Germânico no Oriente, Tibério enviou como seu *legatus* à Síria Cneu Pisão, “homem de caráter violento e incapaz de deferências”¹¹ (TÁCITO. **Anais** 2. 43. 2). Tácito faz referência a encargos secretos dados por Tibério a Pisão, o que se evidencia posteriormente, quando este é apresentado como suspeito do envenenamento de Germânico para se vingar de um desentendimento entre os dois, culminando com a expulsão de Pisão da província da Síria.

Tibério, a quem foi apresentada a denúncia pelo homicídio de Germânico, devolveu ao Senado o julgamento da causa (TÁCITO. **Anais** 3. 10). Agindo desse modo, o imperador se subtrai às suspeitas de favoritismo em relação a Pisão e se separa, por via de consequência, da própria trama que culminou com o assassinato de Germânico. O povo, entretanto, como Tácito refere, está atento à manobra e ansioso por saber se “se Tibério saberia controlar e reprimir seus sentimentos o bastante”¹² (TÁCITO. **Anais** 3. 11. 2).

O discurso é misto, ou seja, começa no estilo indireto e passa sutilmente para o direto. Com isso, ganha-se fluidez na narrativa, ao mesmo tempo que se evita uma *narratio* que desse conta da situação de Pisão na Síria e de seu desentendimento com Germânico. Essa *narratio* seria, evidentemente, necessária para um discurso real, diante do Senado, já que instruíra a situação da causa. Já no discurso dentro dos **Anais**, tal *narratio* já está tratada à suficiência nos capítulos anteriores, razão pela qual Tácito a resume em um discurso indireto.

1. Na sessão do Senado, César [i.e. Tibério] fez um discurso de uma imparcialidade meditada. Disse que Pisão tinha sido legado e amigo de seu pai e que fora encarregado por ele próprio, Tibério, por proposta do Senado, como auxiliar de Germânico para a administração do Oriente. Se ali, por sua obstinação e rivalidade, irritara o jovem [Germânico], se se regozijara com a morte deste ou se o fizera perecer por meio de um crime, isso deveria ser decidido sem prejudgmentos. 2. “Pois se ele, como legado, ultrapassou os limites de seu cargo e faltou com o respeito devido ao seu comandante, e se ele se alegrou com a sua morte e com o meu luto, odiá-lo-ei e excluí-lo-ei de minha casa e não vingarei, com a autoridade de príncipe, inimizades particulares. Mas se, ao contrário, se descobre um delito que deve ser punido – em caso de assassinato de qualquer pessoa que seja – trouxe uma justa consolação aos filhos de Germânico e

a mim, seu pai. 3. Ao mesmo tempo, examinai se Pisão manipulou os exércitos com desordem e sedição; se ele procurou, por meios ilegítimos, o favor dos soldados; se conquistou a província pelas armas, ou se esses fatos são falsos e exagerados pelos acusadores. 4. Eu, com justiça, me indigno com o excessivo zelo destes, pois com que objetivo desnudaram o corpo [de Germânico] e o deixaram à vista do povo, e espalharam pelo estrangeiro que ele fora envenenado, se esses fatos ainda são incertos e devem ser examinados? 5. Eu, certamente, choro meu filho e sempre chorarei; no entanto, não proíbo o acusado de produzir todas as provas pelas quais possa demonstrar sua inocência, ou, se de qualquer forma houve algum excesso da parte de Germânico, que possa demonstrá-lo. E peço-vos, como a causa é conexas ao meu pesar, que não recebeis as acusações que lhe são propostas como fatos provados. 6. Se liames de sangue ou de fidelidade lhe deram defensores, ajudai-o no perigo, com toda a eloquência e com todo o zelo de que sois capazes. Ao mesmo empenho e à mesma constância eu exorto os acusadores. 7. Nós teremos tributado a Germânico só um privilégio: que na Cúria e não no Fórum, que perante o Senado e não perante os juizes corra o processo sobre sua morte; que quanto ao resto se proceda com semelhante moderação. Ninguém dê atenção às lágrimas de Druso ou à minha dor, e nem às calúnias possivelmente inventadas a nosso respeito.”¹³ (TÁCITO. *Anais* 3. 12)

O tema condutor é dado pela ideia da imparcialidade: os senadores devem agir com moderação (*modestia*) e sem prejulgamentos (*integris animis*) no processo de Pisão. Não devem tratar alegações da acusação como se fossem fatos provados (*ne... obiecta crimina pro adprobatibus accipiatis*) somente pelo fato de que a causa diz respeito ao imperador.

No entanto, essa temperança proposta por Tibério é, no dizer de Tácito, calculada (*meditato temperamento*), i.e., não é espontânea. Essa é a primeira afirmação, colocada logo antes do discurso, como se convidasse o leitor a descobrir em que consiste essa maquinação e o que se esconde por trás das palavras de Tibério. Este, obviamente, não é acusado de nada, mas na parte final de seu discurso conclama os senadores a julgarem a causa não levando em conta nem o pesar dele próprio e de seu filho natural Druso, e nem as calúnias que corriam a seu respeito (*nec si qua in nos aduersa*

funguntur). Forçoso é considerar que esses comentários adversos (*aduersa*) diriam respeito a uma ligação dele, Tibério (ou de Tibério e de Druso, conforme se traduza o pronome pessoal *nos*), com a morte de Germânico, pois só assim a frase faria sentido. Assim, os senadores não deveriam nem levar em conta o sofrimento de Tibério e ter uma predisposição contrária a Pisão, e nem considerar a hipótese do envolvimento de Tibério com o réu e demonstrar-lhe seu favor. Parece estar aí, portanto, a chave para a compreensão do sentido geral do discurso de Tibério: ele quer se distanciar de Pisão e de qualquer envolvimento no assassinato.

Com esse objetivo implícito, emprega alguns argumentos. Primeiro, ainda na *narratio*, diz que Pisão foi amigo e *legatus* de seu pai (*patris sui legati tum atque amicum*), e que foi o Senado que propôs (*auctore senatu*) que fosse enviado ao Oriente. Com isso, Tibério se exime da responsabilidade por ter escolhido mal o seu legado para a província da Síria: se agiu mal, foi por culpa do precedente dado por Augusto e do conselho do Senado.

Esse afastamento da figura de Pisão também se opera pela reafirmação constante de uma proximidade afetiva com Germânico. Isso se percebe, por exemplo, no trecho, em que diz que Pisão merecerá seu ódio se tiver se alegrado com a morte de Germânico e com o luto de Tibério (*eiusdemque morte et luctu meo*). Ressaltando, pelo quiasmo,¹⁴ a associação entre o luto **seu** a morte **de Germânico**, Tibério se coloca claramente no partido oposto ao de Pisão, quer este tenha participado do assassinato ou não. No decorrer do discurso, Tibério afirma várias vezes o seu pesar pela morte de Germânico, como na passagem: “*defleo equidem filium meum semperque deflebo*”. A figura do ciclo, dada pela repetição do verbo *defleo* no início e no fim do conjunto, tem a função de amplificação afetiva, “dentro da qual há campo para a expressão do retorno, da reciprocidade, da consequência imanente ao destino, da relação cíclica entre finito, infinito e finito” (LAUSBERG, 1972, p. 174). O imperador quer, assim, reforçar no auditório a ideia de que tinha grande afeição por Germânico, que, apesar de ser adotado por imposição de Augusto, era seu filho (*filiummeum*), como ressalta com a indicação expressa do pronome possessivo. Este, que em regra não é usado em latim, utiliza-se para enfatizar a relação de posse, ou, no passo, o liame de parentesco entre o príncipe e Germânico.

Com tamanha insistência de Tibério em afirmar sua dor e seu luto, Tácito possivelmente tentava ressaltar a hipocrisia do discurso do imperador. Essa assertiva ganha mais força quando se considera a seguinte pas-

sagem, colocada um pouco antes, no início do Livro III, quando as cinzas de Germânico, trazidas do Oriente por sua esposa Agripina, chegam a Roma, para a consternação geral do povo. Tácito escreve: “era conhecido de todos que a morte de Germânico era para Tibério uma alegria mal dissimulada”¹⁵ (TÁCITO. *Anais* 3. 2. 3). Assim, o que avulta nesse discurso é um traço da personalidade de Tibério que se repete ao longo da narrativa: a dissimulação.

Dissimulando sua satisfação pela morte de Germânico, Tibério concomitantemente simula uma postura de *princeps* liberal, tirando, assim, mais um proveito político de seu discurso ao Senado. Com efeito, o imperador demonstra o desejo de que o processo se conduza em conformidade com as leis e com os costumes, como se se tratasse do assassinato de qualquer pessoa, mesmo a mais comum – esse é o sentido preciso do “*cuiuscumque mortalium*”. O único privilégio dado à família imperial será o de o assassinato de um membro seu ser julgado no Senado, e não no foro, com juízes comuns. Do mesmo modo, Tibério permitirá ao acusado produzir livremente não só as provas de que necessita para comprovar sua inocência, como também alegar qualquer coisa contra Germânico. E se, ao final, ficar comprovado algo contra Pisão, mesmo que seja somente seu regozijo com a morte de Germânico, Tibério afirma que não usará seu poder de imperador para puni-lo, apregoando novamente seu apreço às liberdades republicanas.

Esse discurso, no Livro III e em muitas outras passagens, Tácito vai deixando entrever uma das principais características de Tibério em sua vida política: a dissimulação. Os discursos, diretos e indiretos, dramatizam e aprofundam o retrato do imperador, de maneira que, no final do Livro VI, a expressão sentenciosa “dissimulado e astuto em fingir virtudes” do já examinado necrológio não aparece como juízo de valor, mas sim como um dado real, incontestável, diante das atitudes do príncipe, as quais se examinaram à exaustão ao longo da narrativa. Dessarte, o discurso de Tibério sobre o julgamento de Pisão é uma peça dessa engrenagem retratística, que, ao expor uma ação do príncipe, demonstra sua *natura* (do príncipe) e antecipa o julgamento final do historiador. É o famoso *ars est celare artem*, que afirma Tácito como um mestre do gênero historiográfico romano.

Documentação escrita

TACITE. **Annales**. Tome I. Livres I – III. 1re éd. 3. Texte établi et traduit par Pierre Willeumier. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

_____. **Annales**. Tome II. Livres IV – VI. 1re éd. 3. Texte établi et traduit par Pierre Willeumier. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

_____. **Histoires**. Tome I. Livre I. 1ère éd. 2. Texte établi et traduit par Pierre Willeumier et Henri Le Bonniec, annoté par Joseph Hellegouarc’h. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Referências bibliográficas

BERNARD, J.-E. **Le portrait chez Tite-Live**; Essais sur une écriture de l’histoire romaine. Bruxelles: Latomus, 2000.

COURBAUD, E. **Les procédés d’art de Tacite dans les Histoires**. Paris: Hachette, 1918.

ESTEVEZ, A. Cícero e a narrativa da história. **Phoënix**, Rio de Janeiro, v. 19, p. 79-90, 2013.

LAUSBERG, H. **Elementos de retórica literária**. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

MILLER, N. P. Dramatic Speech in Tacitus. **American Journal of Philology**, Baltimore, v. 85, n. 3, p. 279-296, jul. 1964.

_____. Tiberius Speaks: An Examination of the Utterances Ascribed to Him in the Annals of Tacitus. **American Journal of Philology**, Baltimore, v. 89, n. 1, p. 1-19, jan. 1968.

ROSS, D. O. **Virgil’s Aeneid**. Oxford: Blackwell, 2007.

SCHMAL, S. **Tacitus**. Zürich: G. Olms Verlag, 2009.

SYME, R. **Tacitus**. Oxford: Oxford University Press, 1958. 2 vv.

VON ALBRECHT, M. **Geschichte der römischen Literatur**. Band I. 4. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2009.

WHARTON, D. B. Tacitus’ Tiberius: The State of the Evidence for the Emperor’s Ipsissima Verba in the Annals. **American Journal of Philology**, Baltimore, v. 118, n. 1, p. 119-125, 1997.

¹ Os *Anais*, cujo título completo é *Annalium ab excessu divi Augusti libri* (Livros de anais a partir da morte do Divino Augusto), cobriam os principados de Tibério, Calígula, Cláudio e Nero, à exceção dos cinco primeiros parágrafos do Livro I, em que se descreve brevemente o principado de Augusto.

² Seguimos Syme (1958, p. 471) quanto à datação de um trecho do Livro II entre os anos de 116 e 117, últimos anos do principado de Trajano.

³ *Qui cuncta discordibus ciuilibus fessa nomine principis sub imperium accepit.*

⁴ *Postquam bellatum apud Actium atque omnem potentiam ad unum conferri pacis interfuit, (...).* A sentença continua com “*magna illa ingenia cessere*” (aqueles grandes gênios desapareceram), reportando-se aos historiadores do período republicano.

⁵ *It has become a commonplace among classical scholars that both the Greeks and the Romans viewed the character of an individual as something fixed at birth, unchanging throughout life. This would be the basic assumption of any Roman you met on the street (...).*

⁶ *Morum quoque tempora illi diuersa: egregium uita famaue quoad priuatus uel in imperiis sub Augusto fuit; occultum ac subdolum fingendis uirtutibus donec Germanicus ac Drusus superfuere; idem inter bona malaque mixtus incolumi matre; instabilis saeuitia sed obiectis libidinibus dum Seianum dilexit timuitue: postremo in scelera simul ac dedecora prorupi tpostquam remoto pudore et metu suo tantum ingenio utebatur.*

⁷ O autor ainda aponta exemplos de esboços biográficos (*biographische Skizze*) que aparecem anteriormente ao retrato propriamente dito.

⁸ *Ipsa principis uerba referam*

⁹ *When Tacitus makes up a speech, he naturally employs a number of the normal rhetorical turns to produce an illusion of spoken discourse. Structure and style is not at all like that of his narrations.*

¹⁰ A rigor, um dentre eles (TAC. *Ann.* III. 53) se trata de uma carta dirigida ao Senado, mas apresentada por Tácito no estilo direto.

¹¹ *Ingenio uiolentum et obsequii ignarum*

¹² *Satin cohiberet ac premeret sensus suos Tiberius.*

¹³ 1. *Die senatus Caesar orationem habuit meditato temperamento. Patris sui legatum atque amicum Pisonem fuisse adiutoremque Germanico datum a se, auctore senatu, rebus apud Orientem administrandis. Illic contumacia et certaminibus asperasset iuuenem exituque eius laetatus esset an scelere extinxisset, integris animis diiudicandum.* 2. “*Nam, si legatus officii terminos, obsequium erga imperatorem exiit eiusdemque morte et luctu meo laetatus est, odero seponamque a domo mea*

et priuatas inimicitias non ui principis ulciscar: sin facinus in cuiuscumque mortalium nece uindicandum detegitur, uos uero et liberos Germanici et nos parentes iustis solaciis adfcite. 3. Simulque illud reputate, turbide et seditiose tractauerit exercitus Piso, quaesita sint per ambitionem studia militum, armis repetita prouincia, an falsa haec in maius uulgauerint accusatores. 4. Quorum ego nimiis studiis iure suscenseo: nam quo pertinuit nudare corpus et contrectandum uulgi oculis permittere differrique etiam per externos tamquam ueneno interceptus esset, si incerta adhuc ista et scrutanda sunt? 5. Defleo equidem filium meum semperque deflebo: sed neque reum prohibeo quo minus cuncta proferat, quibus innocentia eius subleuari aut, si qua fuit iniquitas Germanici, coargui possit, uosque oro ne, quia dolori meo causa conexa est, obiecta crimina pro adprobatis accipiatis. 6. Si quos propinquus sanguis aut fides sua patronos dedit, quantum quisque eloquentia et cura ualet, iuuate periclitantem: ad eundem laborem, eandem constantiam accusatores hortor. 7. Id solum Germanico super leges praestiterimus, quod in curia potius quam in foro, apud senatum quam apud iudices de morte eius anquiritur: cetera pari modestia tractentur. Nemo Drusi lacrimas, nemo maestitiam meam spectet, nec si qua in nos aduersa finguntur.'

¹⁴ O quiasmo caracterizado pela posição entrecruzada: pronome – substantivo x substantivo – pronome. Cf. Lausberg (1970, p. 233).

¹⁵ *gnaris omnibus laetam Tiberio Germanici mortem male dissimulari.*

RESENHA ^{*}

JOCKEY, Ph. **Le mythe de la Grèce blanche**. Histoire d'un rêve occidental. Paris: Belin, 2013, 297 p.

GRÉCIA BRANCA OU COLORIDA?

José Antonio Dabdab Trabulsi ^{**}

Philippe Jockey, professor na Universidade de Aix-Marseille, publica um livro interessante sobre a questão das cores na percepção da Grécia antiga através da História. Desde a introdução, ele explica a força do “mito” da Grécia branca, apesar das evidências materiais, claras demais em determinadas épocas. Será esse o ponto central da obra e seu fio condutor.

O livro se apresenta em cinco partes. Na Parte I, « Das cores do Antigo à ilusão branca » (3000 a.C. – século XV d.C.), p. 15-132, ele passa em revista, em cinco capítulos, as principais dimensões da cor na Grécia antiga, destacando a onipresença da cor, sua significação religiosa, as relações entre as cores e elas como elemento fundamental de um ordenamento do mundo – por exemplo, nas questões de sexo e de gênero, no discurso médico, em relação com a doença e a morte, na identificação do grego e do bárbaro, entre outras. Em suma, a onipresença da cor e seu papel essencial de elemento de ordenamento do mundo, do cosmos : « Pode parecer no mínimo paradoxal colocar o branco no patamar mais baixo da escala de valores

* Recebido em 28/07/2015 e aceito em 31/08/2015.

** Professor titular de História Antiga do Departamento de História da UFMG.

cromáticos dos Gregos da Antiguidade. Nós, Modernos, fizemos dele a cor emblemática de uma Grécia branca, forçosamente branca. Ora, precisamos nos resignar a essa evidência: o branco era, para os Gregos, na melhor das hipóteses, o sinal de uma incompletude, na pior das hipóteses, a própria figura da desordem. Inversamente, toda a gama das cores, ou mais exatamente a própria policromia, ou seja, a combinação harmoniosa (*poikilia harmonia*) das cores, foi sempre, ao longo da existência da cidade grega, a garantia da ordem, no plano religioso, político, mas também antropológico” (p. 17). Ele mostra que a Acrópole, por exemplo, foi o lugar das cores. Um cônsul da França em Atenas diz em 1798 que “tudo era pintado”, ponto de partida da redescoberta da policromia grega. O Parthenon, branco por excelência no imaginário contemporâneo, era pintado. Vemos já que o século XIX foi decisivo no “branqueamento”.

Mas essa história vem de mais atrás – desde a época romana, na verdade. O autor mostra que a República e o Império (mais ainda) colocaram as primeiras etapas de uma inversão das cores. As elites políticas, mais do que os artistas ou os intelectuais, fixaram as primeiras bases do mito da Grécia branca (p. 50-86). Jockey explica de que forma: “desde quando se tratou de exprimir aos olhos de todos a excelência do seu gosto e de sua superioridade sobre os outros, o Romano, em relação à arte da estatuária em bronze, preferiu sempre a monocromia (ou acromatismo?) às cores, ou então o branco das cópias em mármore dos originais famosos de que eles gostavam de se cercar. Um branco elevado à condição de mito, ao fim de uma série de revoluções, de ordem estética, ética e política” (p. 59). O grande momento da virada foi o século I da nossa era. O branco das cópias em mármore dos originais gregos, o translúcido do mármore de Páros em especial, é erigido em uma primeira forma de Classicismo. Outro elemento de muito longa duração vai aparecer: a entronização de Fídias como emblema do Classicismo (p. 67). Os escultores gregos em geral estão na moda, e cópias múltiplas em mármore “e sua difusão mundo afora participaram mais que qualquer outro fator para essa ilusão de uma Grécia branca em primeiro lugar” (p. 68). Foi, portanto, o universo dessas cópias romanas o primeiro fator que favoreceu o branco. A época imperial será, como mostra o autor, uma etapa capital na construção do que ele chama o nosso “sonho ocidental” (p. 72). Ao lado da púrpura, que afirma o poder do imperador, o branco vai significar a *virtus* do soberano – Augusto em particular. Houve, portanto, uma simplificação da diversidade grega na construção dessa “herança”, e nós somos, ainda

hoje, as vítimas do imperialismo romano, no sentido de que ainda olhamos a estatuária grega com os óculos do gosto romano antigo. Outro momento importante desse processo foi a moda neoclássica na época de Adriano. A inversão de valores na escala cromática se torna completa e sem volta, com a *mise-en-scène* de originais gregos e de suas cópias romanas de maneira espetacular, o que faz pensar no que virá a acontecer em Roma outra vez nos séculos XV e XVI (p. 85). Adriano será, em especial, responsável pela valorização da figura de Antinous, divinizado e imortalizado no mármore branco. Essas estátuas ficarão célebres por séculos, depois da consagração de uma delas no santuário de Delfos. Vemos Roma aparecer como a primeira etapa do mito da Grécia branca.

O fim da Antiguidade, a época paleocristã, vai fazer evoluir essa questão, com novos valores atribuídos às cores : o branco vai se tornar a cor da santidade (p. 87). A isso virá se juntar uma nova partilha, com a cisão do Império: ao Ocidente, o branco; ao Oriente, as cores. Delineia-se, então, o estatuto ocidental do branco, que terá longo futuro. Segundo o autor, “os primeiros tempos do cristianismo foram então o momento de uma revolução radical dos valores cromáticos: o branco pagão, principalmente destinado, em Roma, aos discursos estéticos e políticos, contrariamente às cores, símbolos do sagrado, vai se tornar, no Ocidente, e uma vez “cristianizado”, sinônimo de santidade, de inocência, de conversão e de vida eterna” (p. 105). No prosseguimento da Idade Média, “a destruição dos testemunhos ainda de pé de um paganismo doravante erradicado, seus reempregos diversos e sua realocação a novas funções, perduram. Continua-se a ‘produzir branco’, a força de fornos de cal ou de desmontagem de edifícios públicos ou sagrados. Ao ponto que o branco vai se tornar, definitivamente, desde esse momento, a cor do antigo...” (p. 109).

Nessa história, o *Quattrocento* é muito importante. Nesse momento vai se estruturar a oposição entre uma Antiguidade branca e uma Idade Média vulgarmente colorida à maneira “gótica”, com as cores no próprio coração das igrejas. Como mostra muito bem o autor, trata-se de um duplo erro, mas que vai perdurar. Jockey destaca o papel de Ciriaco de Ancona, figura central dessa Grécia branca no século XV. Outra evolução: começa-se através de cópias de estátuas antigas, mas depois um novo tipo de produção aparece – que será, segundo o autor, ainda mais eficaz na difusão dessa imagem do antigo, a saber, a cópia livremente inspirada nas obras da Antiguidade, o que tomará mais tarde a dimensão que conhecemos, com o Davi de Michelangelo

como melhor exemplo. Os príncipes do Renascimento serão muito sensíveis a essa voga, que se tornará um símbolo de poder como sob o Império romano. Príncipes e papas vão disputar esses tesouros antigos. Doravante, não haverá mais oposição entre paganismo e cristianismo, e sim continuidade de um Ocidente branco, oposto a um Oriente colorido. A confrontação entre europeus e homens do Novo Mundo vai acrescentar à recusa do oriental a recusa do ameríndio, enquanto duas figuras do exotismo, o que reforça o “mito da exclusividade fundadora da fonte Greco-romana” (p. 131).

Na Parte II, « O Ocidente e a nova ordem branca » (p. 133-172), o autor mostra que “entre os séculos XVI e XVII, o branco, tornado ao longo dos séculos anteriores (por erro, cegueira e ideologia) a própria cor do Antigo, se confunde progressivamente com a Europa e suas potências, que se identificam com seus supostos valores. Ele se torna em primeiro lugar o portador dos valores do Ocidente. Essa revolução cromática, prelúdio a essa nova ordem branca, se estabelece em três tempos (p. 133), que ele explica começando pela afirmação de um modelo principesco de poder fundado “sobre uma referência quase exclusiva ao Antigo”. Todos os poderosos, papas, príncipes, reis, quiseram possuir, com seus *Antiques*, essa marca de um espírito esclarecido, ao mesmo tempo signo ostensivo de seu poder. Ora, essa corrida provocou rapidamente uma penúria de “originais” (ou seja, de cópias imperiais de obras gregas célebres); a solução foi multiplicar moldes de cópias antigas para produzir reproduções. O resultado foi uma multiplicação sem freio de cópias modernas de cópias antigas... Esse movimento contribuiu fortemente para o esquecimento da policromia original nessa verdadeira indústria da cópia. Nessa época, a utilização do gesso e a difusão da gravura contribuem fortemente para a imagem de brancura da Antiguidade. No capítulo 7, “O surgimento de uma palavra branca (séculos XVII e XVIII)”, o autor examina os fatos decisivos, que foram: as escavações de Herculano e Pompeia em meados do século XVIII, a formação de gabinetes de curiosidades, nos quais uma “rede branca” de acesso a essas obras é constituída de membros da elite esclarecida da época, com uma análise aprofundada do gabinete de antiguidades brancas de Charles Townley, e a inflexão decisiva de Winckelmann, no qual o enquadramento moderno da questão já está colocado – a uma só vez o reconhecimento e a marginalização da policromia nos mármore antigos, agora colocados na “história da arte” (“um belo corpo será tanto mais belo quanto for mais branco”, diz Winckelmann). Essa frase, diz Jocker, “marca a entrada dos Modernos na ideologia da Grécia branca, *stricto*

sensu” (p. 159). A “lavagem” dos mármore antigos com água ou ácido se propaga, e isso até o século XX, e as cópias em gesso se encontram legitimadas quase em igualdade de condições com os originais. Isso vai marcar, no século XVIII e sobretudo no século XIX, uma certa “democratização” da arte bem no espírito das Luzes e da sociedade burguesa. Os ateliês de cópia (1500 formas no Louvre, 4000 no museu de Bruxelas) inundam o mundo com essa Grécia branca.

Com a Parte III, « O mito da Grécia branca face à redescoberta de suas cores (século XIX) » (p. 173-237), ele começa mostrando, no capítulo 8, que a primeira metade do século XIX é marcada por uma série de encontros falhados: no próprio momento em que a policromia do Parthenon é atestada, inclusive por uma comissão internacional nomeada para estudar o problema, sua imagem pública se torna cada vez mais branca; as esculturas pintadas do templo de Aphaia, em Egina, não conseguiram reverter a tendência; nem a obra de Quatremère de Quincy que, em 1814, afirmava categoricamente a policromia não apenas nos mármore, mas também nos bronzes, através de ligas metálicas de diferentes tonalidades. No capítulo 9, « Os três pilares do discurso ocidental branco: política, racismo e misticismo » (p. 182-193), ele examina a revolução grega de 1830, apresentada como uma “catarse da brancura”. Atenas, que era naquele momento um vilarejo de 1200 casas, das quais menos da metade era de famílias gregas, vai se tornar, pela ação do novo rei bávaro da Grécia independente e de seus arquitetos, uma capital branca. Grande parte da pequena Atenas de então é demolida, abrem-se avenidas, constroem-se palácios, academia, universidade, estádio, etc. com o mármore branco do Pentélico. A Acrópole é “desembaraçada” do que não é clássico e se torna o “lugar de uma memória branca”. A catarse é levada até à língua, com a invenção da “katharevousa”, uma língua expurgada das contribuições otomanas e venezianas. No capítulo 10, « O branco, cor da nação ocidental » (p. 194-203), ele explica que é no século XIX que vai se estruturar definitivamente o branco enquanto cor ocidental na França e na Alemanha (apesar da rivalidade aguda no momento), e nos EUA, onde a Casa “Branca” se apresenta como um edifício da Acrópole, sem falar da Corte Suprema e de tantos outros edifícios. É o triunfo do neoclassicismo como arte branca. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento do Orientalismo coloca a cor como signo da alteridade, como podemos constatar no *Salammô* de Flaubert ou nos quadros orientistas que começam a se multiplicar. É também o momento em que Gobineau teoriza as raças e a superioridade da

raça branca; critérios cromáticos, estéticos e raciais convergem (capítulo 11, « A superioridade da ‘raça branca’: as cores desiguais das raças humanas »). Em seguida (capítulo 12, « Do mito a uma mística da Grécia branca »), Jockey mostra que “os maiores autores da literatura europeia, salvo raras exceções, não hesitaram nessa corrida por uma dialética do branco do Ocidente oposto às cores do Oriente. É que essa atitude se alimenta da exploração da Grécia contemporânea e das múltiplas decepções que ela suscita nos viajantes que a percorrem. Um sentimento ‘misheleno’ aparece rapidamente, na mesma medida do filohelenismo que vem de acompanhar a revolução grega dos anos 1820-1830. Muito logicamente, esse ‘ódio’ da Grécia contemporânea, aos seus olhos oriental, colorida, suja, desordenada, vai reforçar, *a contrario*, sua fê numa Grécia antiga inigualável, que vai se tornar um verdadeiro misticismo da Grécia branca” (p. 209). No mesmo momento em que os “*Envois*” dos titulares do Prêmio de Roma colocavam em evidência as cores vibrantes dos monumentos antigos, especialmente o Parthenon, desenvolve-se uma verdadeira “mística” da Grécia branca nos escritos de Chateaubriand, Théophile Gautier e Ernest Renan, cuja célebre “Prece na Acrópole”, publicada na **Revue des Deux Mondes** em 1876, publicação de difusão mundial na época, vai por gerações seguidas fixar a imagem do mármore branco como emblema da Grécia antiga, do “milagre grego” – Renan, que manteve, como sabemos, uma correspondência com Gobineau, e que, por seu lado também, teorizou acerca das raças e suas qualidades diferentes. Jockey chega então aos anos 1870-1900 (capítulo 13): no final do século XIX, as grandes campanhas de escavação na Grécia trazem uma verdadeira “ressurreição cromática” (p. 226). As *korai* da Acrópole, o Tesouro dos Atenienses em Delfos, as “Tânagra” mais ainda, relançam a tese da policromia, ao ponto de alguns (como Georg Treu, por exemplo) lançarem a moda de pintar estátuas e cópias, provocando vivas reações nos defensores da Grécia branca.

Na Parte IV, « Da Grécia branca à ordem negra (1900-1940) » (p. 239-262), ele explica como esse período é marcado por uma radicalização dos contrastes: “recoloca-se de pé, à força de anástiloses brancas, as colunas dos templos gregos em suas bases. As estátuas gregas e romanas brilham de uma brancura mais viva do que nunca. Seus pastiches modernos tomam o caminho dos estádios. Os atletas esculpem os seus corpos à imagem dessas estátuas, assim como de sua cor do momento (branca)” (p. 239). É o paroxismo do mito branco: os Jogos Olímpicos de 1936, a exaltação da ordem dórica as-

similada aos valores do culto do corpo humano masculino, a reorganização mussoliniana dos fóruns imperiais, participam de um mesmo clima ideológico. Novas mídias entram em cena nesse percurso de branqueamento, de forma poderosa e eficaz, como a fotografia com Nelly's, e o cinema com Leni Riefenstahl. Albert Speer na Alemanha e os triunfos mussolinianos na Itália exploram ao máximo os contrastes do filme em preto e branco. Como avalia o autor, “nunca antes se tinham posto em cena, para o público mais amplo, o branco de uma Grécia mítica realçado pelo contraste com um preto profundo” (p. 248) – ao preço de contradições flagrantes, como esse ideal atlético do corpo viril branco, enquanto que um atleta grego antigo devia apresentar um corpo ligeiramente bronzeado, nem branco à maneira de uma mulher, nem muito escuro à maneira dos bárbaros. A apoteose dessa brancura, como mostra o autor, serão os Jogos de Berlim e o filme *Olympia*. Felizmente nos fatos a realidade prevaleceu sobre a ideologia, com a vitória espetacular de J. Owens nos 100 metros rasos, prova principal dos jogos modernos...

A última parte do livro, a Parte V, se interroga sobre “*O fim do mito?*” (p. 263-279). O questionamento da Grécia branca, sobretudo nos anos 1960-1970, deriva em grande parte dos excessos revoltantes do nazismo e do fascismo em torno dessa temática (e em função, é claro, de sua derrota na guerra), e isso no momento em que a descolonização colocava em dúvida qualquer ideia de superioridade branca. Ele é também ligado à irrupção no movimento hippie, violento questionamento dos critérios estéticos ocidentais em todos os campos, inclusive no campo cromático, e uma profusão de cores brandida em forma de manifesto político. Tudo isso agrava e acompanha uma crítica radical dos valores clássicos. Várias atitudes, às vezes muito diferentes, se manifestam então: uma rejeição da Antiguidade, considerada precisamente como uma encarnação desses valores brancos odiados; numa perspectiva inversa, o questionamento do mito da brancura, movimento que vai bem longe até atribuir origens afro-asiáticas à civilização grega, em torno do livro polêmico de M. Bernal sobre a *Black Athena*, ou, de forma mais consistente, uma vontade de recolocar a irracionalidade no centro da cultura grega antiga, com E. Dodds; finalmente, também, a evidência da cor, que se torna implacável à luz das novas técnicas de detecção e análise dos materiais, técnicas essas que se desenvolveram de forma espetacular nos últimos anos. O autor mostra que “as cores e o ouro se mostraram, com efeito, os princípios cromáticos constitutivos do helenismo antigo, recolocando o branco no papel de simples ‘cor’ auxiliar” (p. 277).

Na *Conclusão* (p. 281-285), o autor parece considerar que o debate foi pacificado e as posições se tornaram menos enfáticas: “as leituras erradas e provocadoras de um Martin Bernal não encontram mais partidários. Atena não é hoje mais negra do que ela foi um dia branca. Os meios acadêmicos reconhecem doravante a realidade da policromia da arquitetura e da escultura do mundo grego antigo” (p. 281). Mas nem tudo está ganho: o turismo de massa perpetua a imagem da Grécia branca com os seus poderosos meios publicitários, muito mais poderosos do que as publicações científicas de difusão restrita. A dúvida não desapareceu: “O mito da Grécia branca, essa palavra despolitizada (...) é agora uma palavra patrimonializada, talvez seu avatar mais temível. Pois se podemos lutar contra ideologias políticas, com a força dos argumentos contraditórios, como enfrentar uma palavra consensual em aparência, que esconde voluntariamente a história em proveito de uma memória partilhada?” (p. 285).

A essa dúvida de Jockey eu acrescentaria outra no prolongamento do seu argumento: uma Grécia antiga eventualmente reconhecida como colorida teria um dia um espaço mais importante no imaginário contemporâneo? Ou agravaria ainda mais o divórcio entre a cultura contemporânea e a Antiguidade? Pode-se, por diversas razões, duvidar, e a pergunta é importante. O que fica é que nós temos agora, graças ao autor, um livro muito bom, muito atual, muito informado, muito agradável de ler – leitura inclusive para um público não especialista. Um livro cujo mérito principal é, em minha opinião, de associar uma discussão técnica sobre o lugar das cores na Antiguidade a uma reflexão muito profunda sobre questões de fundo da cultura contemporânea, como o racismo.

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 **Phoïnix** 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) e, 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 3 (três) 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, Pré-nome do autor. **Título do livro:** subtítulo (se houver). Cidade: Editora, Ano.
- Para capítulo de livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro:** subtítulo (se houver). Cidade: Editora, Ano, p.

- Para artigo de periódico: SOBRENOME, Pré-nome 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.

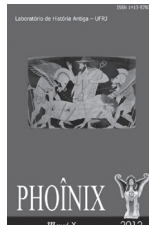
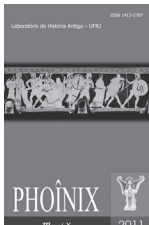
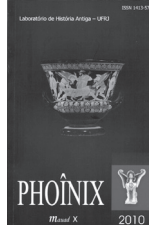
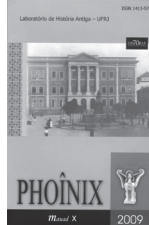
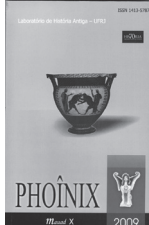
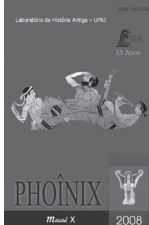
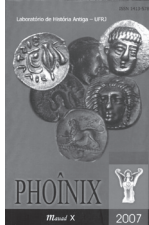
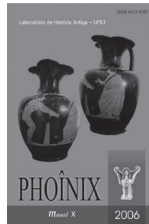
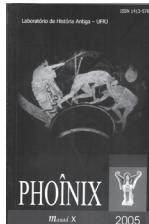
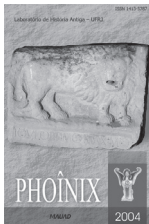
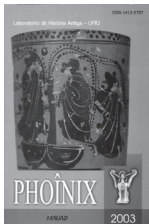
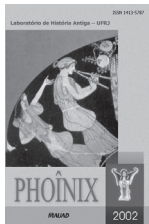
Todo o material anteriormente especificado deverá ser enviado por *e-mail* para: fslessa@uol.com.br e rmbustamante@terra.com.br.

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.

Os autores terão direito a dois exemplares da PHOÏNIX, obtendo-os diretamente no Laboratório de História Antiga, com despesas de correio a cargo do próprio autor.

Leia também:



CARACTERÍSTICAS:

Formato: 14 x 21 cm

Mancha: 10,5 x 17,0 cm

Tipologia: Times New Roman 10/13

Papel: Ofsete 75g/m² (miolo), Cartão Supremo 250g/m² (capa)

*Para saber mais sobre nossos títulos e autores,
visite o nosso site: www.mauad.com.br*